

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume VIII – Issue 3 – 2016

ISSN 2036-4989

Special Issue

Ciudades invisibles

Guest Editors: Marcela Vélez León, Eduardo Zazo Jiménez

ARTICLES

Una filosofía de la ciudad: ciudades «invisibles» <i>Marcela Vélez León, Eduardo Zazo Jiménez</i>	129
La ciudad representada. Poder y fábula en el Madrid de los Austrias <i>Gabriel Aranzueque Sahuquillo</i>	132
Barcelona: teología, orsinis y arte contemporáneo <i>Ernesto Castro Córdoba</i>	137
Madrid «relaxing cup of coffee» o la búsqueda de la imagen perdida <i>Fernando Castro Flórez</i>	142
<i>Mépolis</i> : luces de no-ciudad <i>Félix Duque Pajuelo</i>	153
Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida <i>Diego S. Garrocho Salcedo</i>	164
Viena: el extremado medio de la neutralidad <i>Jorge Pérez de Tudela Velasco</i>	170
Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo <i>Valerio Rocco Lozano</i>	179
Searching for the New Zion. Salt Lake or the invisible city <i>Enrique Romerales</i>	186
Paranoia y vértigo en la ciudad de Los Ángeles <i>David Sánchez Usanos</i>	196
Regeneración urbana: el caso de Londres <i>Marco Sgarbi</i>	201
Una <i>ciudad invisible</i> , una ciudad que no cayó <i>Marcela Vélez León</i>	217
Atenas-Alejandría <i>José María Zamora Calvo</i>	223
Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas <i>Eduardo Zazo Jiménez</i>	230



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Luca Gili, Katholieke Universiteit Leuven	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, Universiteit van Amsterdam	Seung-Kee Lee, Drew University
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Sandro Mancini, Università di Palermo
Laura Boella, Università Statale di Milano	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Consiglio Nazionale delle Ricerche
Margarita Kranz, Freie Universität Berlin	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

Una filosofía de la ciudad: ciudades «invisibles»

Marcela Vélez León, Eduardo Zazo Jiménez

1.

En un tiempo en el que la importancia geopolítica de los *modernos* «Estados-nación» ha sufrido una fuerte desvalorización, creemos que los núcleos urbanos conforman los espacios desde los que —y sobre los que— hay que repensar el mundo contemporáneo. En las ciudades, en tanto espacios plurilingüísticos y multiculturales, se manifiestan las tensiones y los conflictos que, visibles a escala mundial, se dan previamente a nivel urbano. Parece fuera de toda duda que la importancia geopolítica, económica y social de las ciudades contemporáneas —o *postmodernas*, como alguno de los colaboradores de este monográfico las define— supone un salto cualitativo con respecto a las *polis* o urbes antiguas y modernas. Defendemos, por lo tanto, que la consideración filosófica sobre la novedad que supone la ciudad contemporánea es absolutamente necesaria.

Además, las ciudades tienen la capacidad de integrar y reflejar la historia conceptual y simbólica de los territorios en los que se integran. Esto hace de ellas un objeto de análisis prioritario para comprender las relaciones supranacionales que marcan el rumbo de la geopolítica mundial. De hecho, sin necesidad de mencionar organizaciones territoriales administrativamente superiores —provincias, comunidades, regiones, departamentos, Estados, etc.—, podemos encontrar redes de ciudades interconectadas cultural o económicamente, cuya relevancia y centralidad supera, con mucho, varios órdenes territoriales tradicionales. Sin embargo, no todas las ciudades son susceptibles de esta consideración; o al menos, no lo son bajo el enfoque que anima este monográfico, de modo que resulta urgente delimitar lo específico de estas ciudades objeto de nuestro interés. Ésta es, precisamente, una de las líneas que guían el trabajo de investigación del Proyecto I+D+I «Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades (FFI2013-43070-R)» del programa estatal de desarrollo e innovación orientada a los retos de la sociedad del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España. Al amparo de dicho proyecto, llevamos a cabo el presente monográfico, donde se reúnen diferentes estudios sobre ciudades de sobra conocidas pero analizadas bajo un paradigma diferente: su invisibilidad.

Pero, ¿qué son las «ciudades invisibles»? Aunque la respuesta depende de cada ciudad que tomemos en consideración, la idea motriz de este monográfico es el análisis de los aspectos definitorios de la ciudad en ámbitos como la política, la filosofía, el arte o la cultura. El estudio de estos rasgos permite entender que las ciudades forman

parte del *quinto poder*; además, permite reflexionar sobre las redes urbanas que, simultáneamente con los organismos supranacionales determinantes en las últimas décadas —piénsese en la Unión Europea, Mercosur, el Fondo Monetario Internacional, o las Naciones Unidas—, ayudan a tomar el pulso a nuestro presente.

2.

Este monográfico sobre las «ciudades invisibles» está compuesto por la presente introducción y por trece artículos. En estos textos son analizadas en detalle las siguientes ciudades: Madrid, Barcelona, Jerusalén, Viena, Roma, Salt Lake City, Londres, Los Ángeles, San Petersburgo, Atenas y Alejandría; ciudades todas ellas caracterizadas por rasgos muy diferentes entre sí. Por este monográfico discurren ciudades antiguas y modernas; asiáticas, europeas y americanas; megalópolis, grandes ciudades y ciudades medianas; capitales de Estado o no; ciudades antiquísimas y ciudades de reciente creación; ciudades aisladas y ciudades que forman parte de áreas metropolitanas, etc.

Gabriel Aranzueque Sahuquillo analiza en su artículo «La ciudad representada. Poder y fábula en el Madrid de los Austrias» el carácter *figurativo* del Estado mediante el estudio de caso de Madrid. Si la *figura* de la «representación» fue el instrumento que convirtió la fuerza del pueblo en potestad estatal, entonces la historia de Madrid constituye un buen ejemplo de su puesta en obra; una operación que muestra la eficacia de las formas simbólicas de dominación política y que ha hecho de la capital del Reino una ciudad fingida —una *persona ficta*— que, deliberadamente y desde sus orígenes, invisibiliza la realidad de sus gentes, imposibilitando el surgimiento de una conciencia colectiva diferencial.

En el artículo «Barcelona: teología, orsinis y arte contemporáneo», Ernesto Castro Córdoba, mediante un recorrido por la historia de Barcelona que comienza por la disputa teológica del siglo XII —*Disputa de Barcelona*—, ofrece pinceladas sobre cuestiones tan propiamente barcelonesas como el anarquismo, el fanatismo por Gaudí, el proyecto urbanístico del Eixample o el papel de los skaters que, a las puertas del MACBA, le conducen desde los Almagávars hasta la Societat U de Barcelona.

La contribución de Fernando Castro Flórez, titulada «Madrid «relaxing cup of coffee» o la búsqueda de la imagen perdida», hace un repaso histórico, político y artístico de la ciudad de Madrid, queriendo mostrar que ésta no es un «actor secundario de la Europa de las ciudades» sino más bien una «ciudad global en el sistema

mundial de las grandes metrópolis». Ahora bien, para reconsiderar de este modo a esta ciudad, parece necesario, según el autor, dejar atrás ciertos tópicos históricamente madrileños devolviéndole, a la capital de España, una «imagen digna de Madrid».

En “*Mépolis: luces de no-ciudad*”, Félix Duque Pajuelo propone, ante la superación de *Polis* y de *Megalópolis*, una nueva forma de entender la ciudad —*Mépolis* o No-Ciudad— que corresponde al mundo globalizado y que, por lo tanto, niega la idea de ciudad en cuanto centro y asentamiento de un territorio: *Mépolis* es, por un lado, pura movilidad que sólo existe mediante conexiones y enlaces; por otro lado, está virtualmente en todas y cada una de las (grandes) ciudades en las que cada vez más seres humanos «viven». Frente a *Mépolis*, el autor propone la posibilidad de las ecociudades como ciudades del futuro.

El artículo de Diego S. Garrocho Salcedo: “Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida”, analiza la influencia de aquella ciudad —la ciudad santa de las tres religiones del Libro— en el pensamiento de Jacques Derrida. El autor defiende que el filósofo que se presentó como «judío negro muy árabe, que escribe en cristiano latín francés» mantiene, como habitante del límite entre lo griego y lo hebreo, una concepción de la ciudad hierosolimitana no sólo como innegable realidad política, tangible y conflictiva, sino sobre todo como signo o palabra.

En “Viena: el extremado medio de la neutralidad”, su autor, Jorge Pérez de Tudela Velasco, se presenta como un «cazador de algo así como el imposible significado conjunto de una ciudad». Y no de una ciudad cualquiera, sino de una cuya riqueza es tal que le permite afirmar que, «comparativamente tan pequeña, es un espejo del mundo». De este modo, el autor muestra narrativamente los rasgos históricos y culturales de la que considera una «ciudad paradójica»: la Viena asediada, la de los palacios y las iglesias, aunque también la del hambre y la miseria; la Viena «roja», la barroca, la austera y funcional; la Viena de trinidades artísticas, la de la filosofía, la del derecho; la Viena capital de suicidios y, en fin, la Viena neutral: la del todo, la de la nada y la del equilibrio entre ambos.

La contribución de Valerio Rocco Lozano: “Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo”, muestra, a través de un análisis filosófico-histórico, que Roma se dice de muchas maneras: Roma es imperio; Roma es cristianismo; Roma es, en definitiva, lucha. La pugna —tanto sincrónica como diacrónica— entre sus diferentes modos de «ser ciudad» ha subyacido siempre a su historia, dejándose ver incluso en la actualidad. Estudiando esta característica plenamente romana, el autor ofrece un análisis de la *Romanitas* que pone en evidencia cómo ese «centro del mundo» es, también, una «ciudad invisible».

Enrique Romerales Espinosa explica, en “Searching for the New Zion. Salt Lake or the invisible city”, las aventuras de una ciudad peculiarísima, Salt Lake City —la ciudad mundialmente asociada al mormonismo—, desde las iniciales búsquedas de Sión o la Ciudad de Dios por parte de Joseph Smith, pasando por la fundación de la propia Salt Lake City por parte de Brigham Young —entre otros—, hasta llegar a su conversión en una ciudad cosmopolita capaz de organizar unos Juegos Olímpicos de

Invierno. El autor analiza las tensiones intrínsecas de una ciudad a la vez sagrada y mundana, espiritual y material.

“Paranoia y vértigo en la ciudad de Los Ángeles” es el título de la contribución de David Sánchez Usanos, donde el autor propone «pensar nuestra realidad urbana contemporánea» tomando como caso paradigmático la ciudad de Los Ángeles, ya que ésta en buena medida encarna las cualidades propias de la ciudad postmoderna. Para ello, el autor analiza una serie de productos culturales relacionados con Los Ángeles de tal modo que, mediante un recorrido que abraza desde *Pulp fiction* a Bukowski, invita a reflexionar sobre una de las características centrales de estas urbes posmodernas, a saber: la desorientación física y vital de los ciudadanos del siglo XXI.

En el artículo titulado “Regeneración urbana: el caso de Londres” Marco Sgarbi examina los procesos de regeneración urbana mediante el estudio de caso de la ciudad de Londres, con el objetivo de alertar ante el peligro de que estos procesos e intervenciones, que en principio parecen tener la intención de solucionar los problemas de la ciudad, sin embargo suelen hacer más bien que pierda su singularidad, espectacularizándola y convirtiéndola en una «generic city» o una Trude de Calvino, una ciudad carente de alma, sin ciudadanía ni habitantes y meramente nominal; en suma, en una anti-ciudad.

La contribución de Marcela Vélez León: “Una ciudad invisible, una ciudad que no cayó”, presenta una ciudad paradigmáticamente «invisible». A través de un recorrido de doble vertiente —literario, por un lado, y filosófico-histórico, por otro— el artículo ahonda en el carácter mágico-trágico de la ciudad de las mil caras, o al menos, de los *mil* nombres —San Petersburgo, Petrogrado, Leningrado, *Peter*—; ciudad de vivos y muertos, de inundaciones y *noches blancas*, en donde no se sabe bien si la realidad es producto de la imaginación o lo que aparentemente es irreal es lo efectivamente real.

En el artículo “Atenas-Alejandría”, José María Zamora Calvo describe los rasgos centrales de dos ciudades-modelo —o dos modelos de ciudad— de la Antigüedad: Atenas, el modelo por antonomasia de *polis* o Ciudad-Estado; y Alejandría, el modelo por antonomasia de *cosmópolis* o Ciudad-Imperio. El autor pone de relieve críticamente la constitución filosófico-histórica de ambos modelos: Atenas se convertiría en representante de la concepción arquetípica de ciudadanía y democracia —aunque en unas versiones excluyentes en extremo— y Alejandría, en representante de una voluntad enciclopédica y cosmopolita, casi pre-ilustrada.

Por último, la contribución de Eduardo Zazo Jiménez, titulada “Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas”, reflexiona sobre el carácter netamente urbano de las dos grandes religiones mundiales actuales —cristianismo e islam—. Por un lado, el autor propone comprender el cristianismo europeo como resto cultural de una sociedad en extremo secularizada; por otro lado, pretende alertar ante la creciente islamofobia en Europa: una islamofobia que suele hacer del musulmán el «otro» u «extraño», enmascarando prejuicios xenófobos bajo la crítica de la religión.

3.

Por otra parte, el estudio sobre las ciudades particulares y sobre algunos aspectos de las ciudades es abordado

desde diferentes enfoques: desde *un enfoque artístico-literario* (Fernando Castro Flórez, David Sánchez Usanos, Marcela Vélez León); desde *un enfoque tipológico* (Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Fernando Castro Flórez, Félix Duque Pajuelo, Jorge Pérez de Tudela Velasco, Valerio Rocco Lozano, David Sánchez Usanos, Marco Sgarbi); desde *un enfoque sobre la religión* (Diego S. Garrocho Salcedo, Enrique Romerales Espinosa, Eduardo Zazo Jiménez); desde *un enfoque histórico o filosófico-histórico* (Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Ernesto Castro Córdoba, Félix Duque Pajuelo, Jorge Pérez de Tudela Velasco, Valerio Rocco Lozano, Enrique Romerales Espinosa, Marcela Vélez León, José María Zamora Calvo); desde *un enfoque sobre un estudio de caso de una ciudad en particular* (Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Ernesto Castro Córdoba, Fernando Castro Flórez, Jorge Pérez de Tudela Velasco, Valerio Rocco Lozano, Enrique Romerales Espinosa, Marco Sgarbi, David Sánchez Usanos, Marcela Vélez León, José María Zamora Calvo); etc.

Más allá de los diferentes enfoques de investigación, el presente monográfico aspira a contribuir al estudio emergente de las ciudades contemporáneas, que no por casualidad representan hoy a la vez la esperanza de una regeneración democrática y de nuevas formas de participación política. En los últimos decenios las ciudades se han convertido en los sismógrafos de los vectores del cambio político y social. Por esta razón proponemos aquí una filosofía de la ciudad en sus más diversas manifestaciones.

La ciudad representada. Poder y fábula en el Madrid de los Austrias

Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Abstract: The genealogy of the modern European state cannot prescind from the founding and consolidation of the capital of the Catholic Monarchy in the sixteenth and seventeenth centuries. In fact, the case of Madrid proves to be paradigmatic in the study of the civic and civil practices that contributed to the development of the notion of *persona ficta* and to the efficacy of its institutional implementation. In this article, we will study the link between the ceremonial rituals of the Madrid of the Villa y Corte, the process of the centralization of the potestas carried out by the Habsburgs, and the gradual disappearance of the true *communitas* of the *urbs regia*: that is, its effective civic *convivium*, strategically displaced and made invisible—even to the present day—by the pompous courtiers of baroque political representation.

Keywords: Madrid, baroque, fiction, ritual, political representation.

Es cosa sabida que la máscara fue siempre materia de Estado. Su persona fingida ha sido encubierta y naturalizada por doquier una y otra vez; pero ello no obsta afortunadamente para que no podamos recordar su artificio, explícito en los albores del discurso político moderno. En ese menester, creemos que siempre resultará de alguna utilidad la relectura del capítulo decimosexto del *Leviatán* de Hobbes, certero como pocos a la hora de signar el *étymos* de nuestras instituciones estatales, su auténtico y genuino origen: *prósopon*. Como es sabido, el vocablo significa *faz*, *figura*, *máscara*, «aquello que encubre el verdadero rostro», «igual que *persona*, en latín —dice Hobbes—, significa el *disfraz* o *aspecto externo* de un hombre a quien se representa ficcionalmente en el escenario». ¹ La cita no deja lugar a dudas: la *fictio iuris* que rige el fenómeno de la representación política pone a las claras en sus inicios su carácter meramente teatral, fabulado, y advierte que las palabras y acciones que realizan los actores, los representantes, pertenecerán siempre a aquellos a quienes representan, a sus dueños efectivamente naturales, esto es, a quienes otorgan o no su autoridad, a quienes deciden transferir o no su real derecho. ²

A ojos vistas, el devenir de la figura estatal en Occidente ha hecho caso omiso de ese acento puesto por Hobbes en la verdadera autoría de la acción de gobierno. Al eximir a la ciudadanía de su responsabilidad política —acción pretendidamente acorde a la incapacidad de la ple-

be y a su supuesta servidumbre voluntaria—, le ha hurtado al mismo tiempo su fuerza, metamorfoseada ahora en el poder de una representación interesada en olvidar su propia génesis. No puede haber trampantojo peor intencionado, ni ilusión más eficaz y rentable.

Pero si aún fuese posible trazar la genealogía de ese olvido, y esa es en parte la tarea a la que queremos contribuir con el presente artículo, quizá convenga atender también a los sentidos del término *representar* que nos ofrece el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, por si el texto de Thomas Hobbes le resultase al lector demasiado ajeno a la coyuntura hispana. Nos encontramos allí con el significado transitivo del término, según el cual *representar* algo consiste en «hacernos presente alguna cosa con palabras o figuras que se fijan en nuestra imaginación; de ahí se dijeron *representantes*, los comediantes, porque uno representa al rey, y hace su figura como si estuviese presente». ³ En este primer sentido, la representación hace ver el objeto ausente, sustituyéndolo por una figura capaz de afectar vivamente a nuestra fantasía hasta el punto de persuadirla de la presencia efectiva de lo que, por estar retirado, lejano o no existir, sencillamente falta. La *vera substitutio* de esa supuesta *parousía*, al igual que en Hobbes, no solo se da en el orden de la comedia o de la tragedia, sino también en el ámbito jurídico: «*Representar* es encerrar en sí la persona de otro, como si fuera él mismo, para sucederle en todas sus acciones y derechos, como el hijo representa la persona del padre. Esta materia es muy sutil y delicada, cerca de los jurisconsultos; a ellos me remito». ⁴ Por fuerza hemos de estar de acuerdo con Covarrubias en la naturaleza cuando menos tenue y leve de la cuestión —por no decir «sublime», pues de enaltecimiento se trata al fin y al cabo—, en lo forzado del símil aducido y en la imposibilidad ontológica de encerrar en sí, de apropiarse de la identidad real del otro, de sus acciones y derechos, como ahí se señala. Y, sin embargo, lo cierto es que el uso y el abuso de esa figura de la representación durante la modernidad constituyeron el instrumento decisivo en la conversión de la fuerza del pueblo en potestad estatal, regia en nuestro caso, tan necesaria para el ejercicio de su autoridad usurpada. La historia de Madrid es palmaria al respecto.

Centro de producción artesanal y mercado comarcal, antes del establecimiento de la corte de Felipe II en la primavera de 1561, la villa encontraba su razón de ser en el comercio de sus oficios y en el propio *convivium* de sus *societates*, es decir, de sus agrupaciones gremiales. Al no

ser sede episcopal, ni contar con universidad, ni siquiera podía llamarse propiamente *ciudad*, y solo el ideal renacentista del rey de hacer coincidir la sede de su corte con el centro geográfico de su *dominium* hizo posible que una urbe promedio, sin parangón posible con las vecinas Toledo o Valladolid, se convirtiese al cabo del tiempo en la cabeza y el corazón de la Monarquía hispana. Era justamente esa medianía la que se pretendía aprovechar para transformarla en *tabula rasa* de los designios reales y de sus fastos ceremoniales.⁵ Para ello, la villa había de convertirse en el espacio ritual de la representación política, en el trasunto de la propia corte y, vía sustitución metonímica, en el símbolo de la unidad del reino, aunque para ello tuviese que perder su singularidad, su carácter propio, en aras de su funcionalidad orgánica como capital, esto es, aunque para ello sus plazas tuviesen que devenir máscara de la propia corte y teatro de la grandeza de su majestad y de sus representantes, por glosar el célebre título de la obra de 1623 de Gil González Dávila: *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*.⁶

El incremento de la burocracia real y del servicio palatino, producto de la primera Edad Moderna, y eje de la formación de los estados territoriales europeos,⁷ precisaba un lugar de anclaje de los órganos crecientes de la administración central, y Madrid se convertiría en ese proyecto en figura y expresión tangible del ejercicio del poder soberano. Sin ser *caput urbium* pasó a ser *caput regni*, real asiento y gobierno, por mera voluntad política, esto es, por un acto relativo a las competencias no regladas de la potestad gubernativa de Felipe II, quien pretendiendo concentrar los principales órganos de poder en un núcleo geopolíticamente bien emplazado dio así expresión discrecional a un proyecto centralizador que haría de la ciudad durante el siglo XVII el espacio representativo fundamental del poder soberano de la Monarquía Católica. Las decisiones políticas y los nombramientos más importantes de la administración central eran entonces las principales funciones de la corte, y para llevar a buen puerto esa empresa se precisaba un sitio en el que vasallos de muy diverso origen se conformasen en religión y lealtad, como señalaba el propio González Dávila.⁸ Con el tiempo, la corte en un sentido amplio, entendida como un escenario social que incluía tanto a las instituciones encargadas de la administración de la monarquía, como a la nobleza palatina y, en última instancia, a la ciudad toda, se haría indistinguible de la propia villa, aunque para ello fuese preciso durante todo el siglo XVII un juego de espejos no exento de violencia, capaz de lograr identificar la entidad política con la social y hasta la moral y religiosa, para acabar fraguando la imagen de Madrid como Corte Católica y compendio de la Monarquía Hispánica que reflejaba en 1658 el «Libro histórico político, solo Madrid es Corte» de Núñez de Castro.⁹

La transformación de la villa en *urbs regia*, tal como reza en el conocido plano de la ciudad de Pedro de Texeira de 1656, supondría el derrumbe de numerosas casas del municipio para ajustarse con precisión a las exigencias de los nuevos espacios ceremoniales de los rituales representativos barrocos, así como la caída de varios arcos medievales, la desaparición de la muralla o la transformación del mercado de la antigua plaza del Arrabal en la actual plaza Mayor, futura sede de los juegos caballerescos, de

las mascaradas y de los autos de fe que vertebrarían las manifestaciones rituales de la configuración del reino. Ha de subrayarse aquí, como en el caso citado de Hobbes, que la máscara representacional era en este contexto ceremonia de Estado constitucional, es decir, era vista no como algo accesorio o accidental, sino como encarnación o parte de la constitución política del reino. Si bien solo los rituales de sucesión y acceso al trono tenían oficialmente esa naturaleza (promulgar el fundamento del poder y la relación debida entre vasallos y gobernantes), las ceremonias de recepción o las confesionales permitían reflejar la aureola principesca y su preeminencia, su *praestigium*, resultado presuntamente inmediato de su potestad territorial. Además, hacían visible o imaginable el lugar de la realeza con los mayores *decorum* y *maiestas* posibles, aunque para ello la persona del rey, tal como imponía la etiqueta de la casa de Austria, tuviese que permanecer casi oculta en un lugar inaccesible e intencionadamente velado.

Ese claroscuro de la representación sacra del poder político, que daría pie a hablar del célebre apartamiento de Felipe II a partir de 1568, mucho más estratégico de lo que siempre quiso ver la llamada leyenda negra, se pondría de manifiesto en las llamadas entradas reales de las reinas consortes en Madrid, donde el juego de la galantería se convirtió en arte de la diplomacia internacional y «real aparato», como enfatiza el título de otra obra esencial para nuestro asunto, el relato del recibimiento en Madrid de Ana de Austria en 1570, narrado por uno de sus ideólogos, don Juan López de Hoyos, dos años después.¹⁰

Sin duda, la ceremonia de recepción de la cuarta mujer de Felipe II en la capital de la monarquía fue objeto del mayor fasto artístico y ritual conocido en Madrid hasta el momento. La entrada era una institución de carácter mixto en la que la nueva soberana y su séquito fueron saludados y acogidos protocolariamente por una ciudad que todavía en ese momento supo hacer valer su diferente personalidad jurídica. El cortejo de la entrada en cuanto tal, es decir, el desfile por la ciudad, solía inaugurarse con un primer acto ceremonial: la recepción institucional por parte de los distintos órganos urbanos, que se iban sucediendo jerárquicamente y con las vestimentas que les correspondían en función de su estado, rango y cuerpo de pertenencia. Ese año las puertas del monasterio de san Jerónimo fueron la escena del evento. Allí figuraba, a modo de auditorio, una gran plataforma con dosel, donde se dispusieron la reina recién llegada y su cortejo. Frente a ellos, se llevaron a cabo toda una serie de entretenimientos y juegos con los que la villa celebraba tan importante entrada y hacía valer así sus propias facultades. Fueron en aquella ocasión cincuenta las danzas ofrecidas, y a ellas se sumó la toma de un castillo ficticio llevada a cabo por la soldadesca de los distintos gremios, en medio de un estanque igualmente simulado para la ocasión. El juego de espejos de la representación era patente: por un lado, aquella milicia o suiza, que asumía el reto de representar a la ciudad, escenificaba asimismo una unidad de los reinos hispanos que solo podía recaer en la propia plataforma de la soberana, en su disposición panóptica, esto es, en el símbolo vivo de una reina que, con su presencia, no dejaba de hacer visible, a un mismo tiempo, la intencionada ausencia del *princeps*. Después del pretendido asalto a la alcazaba, recuerdo de la toma de la del antiguo Magerit en

1085, procesionaron los miembros del ayuntamiento, los ministros de justicia, los escribanos y el procurador del pueblo y, en último lugar, los regidores, el teniente de corregidor y el corregidor. Esa participación de los distintos grupos sociales e institucionales, que en último término representaba la estructura jurídica de la ciudad en su conjunto, era la que sería paulatinamente sustituida por los cargos cortesanos y eclesiásticos en los años venideros, hasta el punto de que los atabales y trompetas de la villa acabaron mezclándose y confundándose con los del rey. El cortejo recorrió Madrid atravesando sus principales calles ornamentadas con numerosas decoraciones efímeras ideadas por el propio López de Hoyos, en las que se representaban a los reyes agasajados y a la propia corona, celebrando alegóricamente su fama, sus gestas y sus eternas virtudes, en consonancia con la trama clásica de los espejos de príncipes del Renacimiento. Pero ya en esta gran primera representación de la villa y corte, los temas relacionados con la monarquía dominaron por completo a los relativos a la crónica de la urbe. De hecho el propio rey, a través de Francisco Fernández de Liébana, comisionado del Consejo Real, dispuso que se retirase del recorrido la Osa de las armas de Madrid. *A contrario sensu*, en la Puerta del Sol, un gran arco celebraba a la nueva España con una personificación vestida a lo godo y otra al nuevo Mundo con corona inca, mientras que en la calle Mayor un Felipe II en majestad, con armadura, toga y cetro, se veía acompañado por las alegorías de la Religión y de la Clemencia. Como sentencia el propio López de Hoyos, el objeto no era otro que «significar la majestad, grandeza y soberbia [*sic*] de su imperio». ¹¹ A la fuerza, tenemos que estar de acuerdo con don Juan sobre la altivez, envanecimiento y exceso en la magnificencia, suntuosidad y pompa del ideario de sus arquitecturas.

Como podemos inferir, la debilidad institucional de la *urbs* y su fragilidad corporativa no coadyuvaron a limitar el influjo de la corte en la disposición de este ritual cívico, organizado simbólicamente sin cortocircuitos temáticos; pero no seríamos exactos si no subrayásemos que las decisiones del monarca dieron lugar al clamoroso descontento de algunas autoridades municipales, que estaban en desacuerdo con el gasto excesivo del ceremonial, inasumible para una ciudad como Madrid, y con la ambiciosa política urbanística del monarca. La capital habría de inventarse, de tramarse y fabularse como centro representativo de la Monarquía y espejo de la nación; pero en la segunda mitad del siglo XVI aún existían numerosas resistencias, muestra de una idiosincrasia propia del lugar, que no pudo seguir desarrollándose al margen del proyecto cortesano, y que aquí solamente queríamos volver a recordar, como germen de una posibilidad, aún latente, que no ha podido desarrollarse enteramente hasta la fecha.

Solo el traslado de la corte a Valladolid de 1601 a 1606 permitió reescribir y refundar algunas tradiciones locales en torno a las figuras de san Isidro y de las vírgenes de Atocha y de la Almudena; pero el proyecto tenía más la intención de darle a Madrid una historia propia de la que carecía en competencia con otras urbes castellanas, que la de hacer luz efectivamente sobre sus orígenes. ¹²

Pese a ese primer intento de fundir Villa y Corte de que es exponente máximo la entrada de Ana de Austria en 1570 que aquí hemos bosquejado, Madrid no empezó a adquirir el aire de una capital hasta el reinado de Felipe

III, cuando se estableció en la urbe la gran nobleza castellana. Fue la vida cortesana y su influjo representacional los que se proyectaron en esa época fuera de los muros de palacio, dando forma así a uno de los rasgos más distintivos de la capital a partir de ese momento. El valor del ritual público para homenajear al monarca tuvo tal efecto persuasivo en el municipio que, después de la recuperación de la capitalidad, no hubo más protestas por el gasto desmedido de una Corte que hizo gala de su liberalidad y de su *sprezzatura*, de su aparente descuido, como nunca antes.

Habría que hablar aquí de la participación del rey en las principales ceremonias religiosas de Madrid, de sus frecuentes salidas en público o paseos con sus servidores de Corte, iniciados en 1593 como príncipe heredero, ¹³ de la entrada de Margarita de Austria, casi integrada en los rituales sucesorios de 1598, ¹⁴ o de Isabel de Borbón en 1615, esposa del Príncipe heredero, el futuro Felipe IV, en 1615, ¹⁵ capaces de convertir las calles y plazas de Madrid en el campo de acción por excelencia de los rituales de corte y, con ellos, de sus juegos de favor y honra.

Pero serían las celebraciones cortesanas de la década de 1620 las que constituirían una de las mejores expresiones de Madrid como capital ceremonial en pleno apogeo. Los rituales sucesorios de 1621, ¹⁶ con una decidida proyección exterior, el fastuoso carnaval de 1623, ¹⁷ cuyos juegos y desfile solo serían superados en la historia de la ciudad por el que se celebraría dos meses más tarde con motivo de la visita del Príncipe de Gales, o tal vez por el que en noviembre de ese mismo año organizara el almirante de Castilla, ¹⁸ dejan ver la presencia de las máscaras cortesanas en las calles de Madrid casi por cualquier motivo, su capacidad para poner en escena la vida cortesana y para confundirse con el espacio público de la ciudad, convertido él mismo en disfraz constitucional, en máscara representacional de la jovialidad y del esplendor de la Monarquía Católica. ¹⁹

Pero si de catolicismo hablamos en el siglo XVII y de sustituciones simbólicas se trata, la ceremonia cortesana por excelencia que permitía representar la unidad del reino, la referencia *pròs hèn* de su efectiva pluralidad orgánica, era evidentemente la procesión del Corpus Christi como escenificación de la cabeza del cuerpo político de la monarquía. El uso estratégico de esta manifestación religiosa por parte de los Austrias hacía aún más manifiesta su concepción representativo-ceremonial de la *potestas* y el uso de sus virtudes retóricas en la conservación del reino y su gobierno. Así, por ejemplo, el énfasis puesto por el monarca en 1636 en la representación unida de los consejos territoriales de la monarquía con motivo de esta conmemoración de la eucaristía, pese a la oposición del presidente del Consejo de Castilla, cuyo primado había sido hasta ese momento indiscutible, pone de manifiesto el uso político del sentido conjuntivo y redentor de ese sacramento: la fusión en solo cuerpo unitario de la comunidad en la fe a través de la participación salvífica en el sacramento. ²⁰ La noción de *corpus mysticum*, representada en procesión por las plazas y calles de la villa y corte, debía tener la capacidad de convertirse en *vis unitiva* sacra de la multiplicidad desplegada: parroquias, conventos, cofradías, agrupaciones gremiales, cargos municipales, miembros de los consejos y etiquetas reales, y todo ello como expresión ceremonial del orden social estatuido en

torno al eje ceremonial de la custodia eucarística, e incluso como figura quintaesenciada no solo de la ciudad, sino del reino en su conjunto. La representación del Corpus madrileño contrarreformista era la expresión más preclara del triunfalismo político y religioso que guiaba y legitimaba a la Monarquía Católica, y la villa y corte — confundidas ya extáticamente por tan «sagrada» amalgama —, la imagen unitaria de la patria y de los reinos, la verdadera vicaria del rey, su verdadera representante, su mejor máscara.

Madrid, en ese sentido, fue siempre una *ciudad representada*, es decir, una ciudad fingida, en la que el palimpsesto de actos ceremoniales acabó por convertirse en su auténtica y única naturaleza, sin identidad que no fuese la mismidad superlativa del reino, su propia imagen. Denunciar ese escamoteo de la realidad de sus gentes, puestas al servicio del teatro de la grandeza de otro, creemos que permite hacer luz todavía a día de hoy sobre una de sus características más relevantes: su intencionada y querida falta de raíces. Denunciar esto supone también entender cómo la figura estatal, sirviéndose de la misma lógica de la representación, la que la define íntimamente, patrocinó las formas de gobierno y de dominación que constituyen la base de nuestros vigentes estados. La historia de ese proceso tiene que ver con nuestra primera modernidad y pensamos que la crónica de Madrid constituye en ese sentido un caso paradigmático.

Como en la teología de la eucaristía celebrada en el Corpus, también la figura del rey como unidad del reino, al igual que la custodia o la propia ciudad de Madrid, representaba un cuerpo histórico presente, ausente y por venir, lo disfrazaba, fabulaba un todo simbólico (el reino en lugar de la Iglesia o la ciudad) que pretendía sustituir la presencia real de un cuerpo sacramental, visible aún para sus protagonistas, lo reconociesen o no, bajo la especie que lo disimulaba.²¹ La imagen representada realizaba la sustitución de la manifestación exterior en la que la fuerza iconológica de la imagen sustitutiva sólo aparecía para aniquilar otra fuerza igualmente material, la efectiva capacidad de cada uno, de cualquiera, en la lucha a muerte del estado de naturaleza todavía reinante, esto es, en «signos de la fuerza o más bien en señales e indicios que sólo necesitaban ser *vistos, constatados, mostrados, después contados y narrados* para que la fuerza de la que eran efectos fuese *creída*», como señala Louis Marin en *Le portrait du roi*, un texto clave, a nuestro juicio, para comprender el dispositivo de la representación de la corona en la Modernidad europea del período.²²

Dicho esquema realizaba la transformación de la fuerza en potencia, de la fuerza en poder, fabulaba la *potestas*, y lo hacía de dos modos: por un lado, transformaba la fuerza en potencia, en capacidad de coacción, y, por otro, presentaba esa *potestas* como estado legítimo y obligatorio, es decir, la justificaba, la autorizaba en falso (sin reconocimiento, sin efectiva *autoritas*), deslegitimando la facultad de sus referentes, de sus representados.²³ La imagen, el escaparate, el teatro, la máscara de la persona fingida eran así formas de dominación simbólica, política, disfraces en los que la fuerza estaba como en reserva, conservada. Mediante la representación, en ella misma, la coacción presuntamente legitimada se daba como algo presente, en la ostentación de unas formas simbólicas

«que se hacían ver y creer en la propia ausencia del rey gracias a los signos que indicaban esa soberanía».²⁴

Madrid fue siempre uno de esos instrumentos, uno de esos signos, y su historia recuerda la violencia original fundamental en toda *translatio* de la *potestas*, la eficacia de los modos simbólicos de la dominación política. Sus calles muchas veces son las cicatrices de ese ejercicio, sus huellas, sus señales; pero también recuerdan que el signo no es la cosa significada más que como significación y figura, como mera representación, como máscara, y que los autores reales y responsables de su eficacia seguimos siendo nosotros mismos.

Por ello, a nuestro juicio, la lección hobbesiana, pasada por el tamiz de la eticidad hegeliana, precisa ser recordada y comprendida. No para volver a la ensoñación de un inocente estado de naturaleza que o bien nunca existió, si pretendemos anclarlo en un período histórico delimitado, o bien nunca ha dejado de existir, pues el deseo y la posibilidad de la violencia están a la «orden» del día en nuestros estados civiles, gobernando *de facto* no pocas veces su devenir instituyente. Dicha *lectio* necesita ser revivida no para seguir velando, por tanto, las raíces en las que se asienta el dispositivo representativo moderno, sino para traer a la luz el papel de lo simbólico y de sus artificios en ese esquema, la topología que lo funda y alimenta.

La ciudad de Madrid ha vivido de espaldas a la posibilidad de ese ejercicio, para ella invisible, y, con ello, ha obliterado el conducto que le habría permitido cobrar conciencia de su propia diferencia, de la idiosincrasia de sus comunidades, de los rasgos propios de su colectividad plural. El proceso sustitutivo de la *persona ficta* que aquí hemos vuelto a rememorar se activa de forma recurrente no solo en los actos protocolarios que jalonan la agenda institucional de la villa como foco de irradiación del Estado de derecho, sino en las acciones y prácticas reivindicativas que identifican el centro de Madrid con el escenario efectivo de la *potestas*, cuando realmente dicha capacidad solo alienta en la razón práctica de quienes, sin ser conscientes de ello, transfieren así al espacio que dicen combatir su legítimo derecho al (auto)gobierno y, de ese modo, el uso de la fuerza activa de su voluntad. Madrid precisa devolver esa facultad a sus gentes, que una vez vivificada solo podrá traducirse en distintas formas de libertad responsable, en la *enkráteia* de un saludable cuidado de sí. Su imagen sigue apegada en exceso a un tiempo que fraguó, precisamente, la iconografía moderna que aún nos define y que, por tanto, todavía nos limita y determina, y más acá de intereses crematísticos meramente economicistas, que marcan el ritmo de la proyección turística de la ciudad, se hace cada vez más necesario incentivar otros sistemas de imágenes, iconologías que desvíen y subvertan los paradigmas estatuidos y su inercia recurrente, acostumbrada en demasía.

Esa vía expresiva nos parece decisiva a la hora de poder pensar de modo heterogéneo la comunidad, no como la mismidad del sentido trascendente de una figura naturalizada, sino como la responsabilidad compartida gozosamente ante una alteridad irrepresentable. Esa posibilidad otra escapa a la representación porque su tiempo pertenece al porvenir, no a la repetición inane de un conjunto de eventos pasados supuestamente auráticos. Madrid puede ganar esa *dýnamis* o seguir anclada en la reposición

continuada de una dramaturgia cuyos efectos en nuestros auditorios, como aquí hemos visto, siempre fueron deletéreos. Si logramos llevar a buen puerto esa nave, serán otras concepciones escénicas, otras singladuras, centradas en la fraternidad y en la amistad, las que conviertan a Madrid, y no solo, en la sede de ningún reino particular o privativo, en el teatro efectivo de su propia grandeza.

Notas

¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Edwin Curley (ed.), Hackett, Indianapolis-Cambridge, 1994, p. 101: «[...] as *persona* in Latin signifies the *disguise* or *outward appearance* of a man, counterfeited on the stage». Trad. cast.: *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2002², p. 145.

² *Ibid.*, pp. 101-102. Trad. cast.: 145-146.

³ Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, 1611), Maldonado, Felipe C. R. (ed.), Madrid, Castalia, 1995, p. 860.

⁴ *Ibid.*, *id.*

⁵ Seguimos en este punto de cerca el excelente trabajo de María José del Río, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000. Sobre el proceso de fijación de la capital, pueden consultarse igualmente con provecho los trabajos de Fernández Álvarez, M., *La sociedad española del Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1989, vol. I, pp. 257-271; López García, J. M. (ed.), *El impacto de la Corte en Castilla. Madrid y su territorio en la época moderna*, Madrid, Siglo XXI, 1998; Ringrose, D. R., *Madrid y la economía española, 1560-1850. Ciudad, Corte y País en el Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza, 1985; y Alvar Ezquerro, A., *Felipe II, la Corte y Madrid en 1561*, Madrid, CSIC, 1985 e *Id.*, *El nacimiento de una capital europea. Madrid entre 1561 y 1606*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 1989.

⁶ González Dávila, G., *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España* (Madrid, 1623), edición facsímil, Madrid, Méndez/Abella, 1986.

⁷ Sobre este proceso de paulatina identificación —paradigmática en el caso de Felipe II en El Escorial— entre el cetro del monarca y su pluma, véase Bouza Álvarez, F., *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998.

⁸ González Dávila, G., *op. cit.*, p. 337.

⁹ Núñez de Castro, A., *Libro histórico político, solo Madrid es Corte y el cortesano en Madrid*, 1658, 1675² (edición ampliada).

¹⁰ López de Hoyos, J., *Real aparato, y suntuoso recibimiento con que Madrid (como casa y morada de Su Majestad) recibió a la serenísima reina Doña Ana de Austria*, Madrid, 1572.

¹¹ *Ibid.*, f. 176 r^o.

¹² Destaca en ese proceso de refundación mitológica de la villa el célebre poema de Lope de Vega *Justa poética, y alabanzas que hizo la insigne Villa de Madrid al bienaventurado San Isidro en las Fiestas de su Beatificación* (Madrid, 1620). Tampoco han de olvidarse las reelaboraciones de la vida del santo de Alonso de Villegas, *Vida de Isidro Labrador* (Madrid, 1592), y Jaime Bleda, *Vida y milagros del glorioso San Isidro el Labrador, hijo, abogado y patrón de la Real Villa de Madrid* (Madrid, 1622).

¹³ Cfr. «La orden de Felipe II a su primer caballero, Diego Fernández de Córdoba, sobre el cortejo de la salida del príncipe a caballo al convento de Atocha», en Archivo General de Palacio, Histórica, caja 123; «Planta de la procesión que el día del Corpus en que fue el Príncipe y todos los consejos, hasta el de Estado, estando indispuerto Su Majestad» (1594), citado en el *Catálogo manuscrito del archivo antiguo del Consejo de Castilla* (1672), Archivo Histórico Nacional, Consejos, Lib. 2768, f. 27.

¹⁴ Véanse Tovar Martín, V., «La entrada triunfal en Madrid de doña Margarita de Austria», en *Archivo español de arte*, n^o 244, 1988, pp. 385-403; Benito Ruano, E., «Recepción madrileña de la reina Margarita de Austria», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, I, 1966, pp. 85-98; y Cayetano Martín, C. y Flores Guerrero, P., «Nuevas aportaciones al recibimiento en Madrid de la reina doña Margarita de Austria», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, XXII, 1988, pp. 387-400.

¹⁵ Cfr. Mantuano, Pedro, *Casamientos de España y Francia y viaje del duque de Lerma, llevando la Reina Cristianísima, doña Ana de Austria al paso de Beobia y trayendo la princesa de Asturias nuestra señora* (Madrid, 1618).

¹⁶ Cfr. Anónimo, *Relación de la suntuosa entrada debajo de palio en la villa de Madrid del rey nuestro señor don Felipe IV* (Sevilla, 1621), en

Simón Díaz, J. (ed.), *Relaciones breve de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982.

¹⁷ Cfr. Anónimo, *Máscara y fiesta real que se hizo en Madrid a 26 de febrero de 1623* (1623), en Simón Díaz, J. (ed.), *Relaciones, op. cit.*, pp. 191-193.

¹⁸ Véase Almansa y Mendoza, A. de, «Relación de la máscara del almirante», s. a., en Simón Díaz, J. (ed.), *Relaciones, op. cit.*, pp. 209-213.

¹⁹ Al respecto, sigue siendo de gran interés el artículo de Gállego, J., «El Madrid de los Austrias: un urbanismo de teatro», en *Revista de Occidente*, n^o 73, 1969, pp. 19-53.

²⁰ Puede encontrarse una sincera descripción de la procesión del Corpus madrileña de 1636 en *Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años 1634 y 1648*, en Gayangos, P. de (ed.), *Memorial Histórico Español*, vol. XIII, Madrid, 1862.

²¹ Cfr. Marin, L., *Le portrait du roi*, París, Minuit, 1981, pp. 7-22.

²² Marin, L., *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, París, Seuil, 1993, p. 14.

²³ Cfr. Marin, L., *Le portrait du roi, op. cit.*, p. 11.

²⁴ Chartier, R., *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 80.

Barcelona: teología, orsinis y arte contemporáneo

Ernesto Castro Córdoba

Abstract: This paper is about Barcelona as a city marked by politics, art and philosophy. The debates between Jews and Christians on the superiority of one religion over the other, the construction of the Eixample, the anarchist attacks of the late twentieth and early nineteenth century and the construction of the Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA)) are some of the milestones of Barcelona's history we analyze in this article from a critical point of view, since they determine not only the past of this city but also its present (Barcelona is recognized by UNESCO as a City of Literature) and its future (as the capital of an independent Catalonia?).

Keywords: Barcelona, theology, anarchism, Eixample, independentism, anti-systemic movements.

1. En 2015 los medios de comunicación españoles celebraron que Barcelona fuese nombrada Ciudad de la Literatura por la UNESCO sin reparar en que el título había sido concedido previamente a una veintena de ciudades, entre las cuales figuran algunas actualmente tan conocidas por sus bibliotecas, librerías y editoriales como Bagdad. ¿Por qué motivo le concedieron este distinguido galardón a la capital catalana? Mucho me temo que no tenga nada que ver con la aparición de la ciudad en los mundos de ficción del *Quijote* o *El día del Watusi* y mucho con que Barcelona es uno de los lugares donde el *connubium* y el *convivium* entre editores, agentes, escritores y libreros alcanza los niveles de endogamia de las casas reales europeas, con la consiguiente decadencia del *pool* genético. Como lo describe Juan Marsé en *Noches de Bocaccio*, una radiografía del bar preferido de la *Gauche Divine* barcelonesa:

Anotados curiosos planes estratégicos, de una escalofriante ingenuidad: “Para mañana domingo: 1) Comprar programas antiguos de cine en mercado San Antonio y presentarme con ellos en casa Terenci Moix hora comer y hacerle regalo. 2) Ligar con su hermana Ana y conseguir que me presente a su editora y amiga Esther Tusquets. 3) Ligar editora y contrato-anticipo no menos de 25.000 pts. por próxima novela titulada *El vampiro de la Sagrada Familia* o *El monstruo del cine Delicias*.”

Y algo más abajo: “No, muy complicado. Mejor hacer amistad íntima con Oriol Bohigas. Manera: 1) Hablarle mal de Ricardito Bofill en presencia de Salvador Clotas. 2) Clotas encabronarse y querer pegarme, Bohigas apoyar mi criterio y defenderme, y también Rosa Regàs. 3) Yo agradeciendo sugiero Rosa tomar copas otro sitio, solos. 4) Camelar Rosa y ella proponerme contrato con Edhasa...”¹

Se ha escrito demasiado sobre la Barcelona de los libros de ficción y casi nada sobre la Barcelona de esa forma peculiar de la no ficción que es la filosofía, así que quisiera decir unas palabras al respecto. Si esta ciudad tiene un lugar en el mapa filosófico global ello no se debe a la panda de traductores, receptores o directamente plagiadores del pensamiento francés contemporáneo que periódicamente brotan como setas en Barcelona desde mediados del siglo XIX, cuando lo que estaba de moda no era Quentin Meillassoux sino Felicité Robert de Lamennais. Si Barcelona tiene un lugar en el mapa filosófico global, insisto, ello se debe principalmente a la disputa que mantuvieron en esa ciudad en 1263 el rabino Bonastuc ça Porta, popularmente conocido como Nahmánides, y el converso dominico Pau Cristià delante del rey Jaime I, Ramon de Penyafort, Arnaldo de Segarra y Pere de Genua sobre (i) si el Mesías había llegado o no, (ii) si era hombre y Dios (sufrido y muerto por nuestros pecados) o no, y por tanto (iii) si debían observarse todavía las prácticas religiosas judías o no. A diferencia de lo sucedido en la disputa de París de 1240 entre el converso Nicholas Donin y el rabino Jehiel ben Joseph, que terminó con la quema de 24 carros de textos en hebreo por blasfemos, en la disputa de Barcelona el rey garantizó la libertad de expresión y la inmunidad del defensor judío hasta que la bula «Turbato Corde» del papa Clemente IV extendió en 1267 la Inquisición a los judíos.

La estrategia argumentativa de Pau Cristià durante la disputa, que consistió en intentar demostrar la verdad del cristianismo exclusivamente a partir de la literatura talmúdica, reflejaba la posición de los dominicos sobre la religión judía, tal y como la expone Ramon Martí en el *Pugio fidei contra iudeos*: no es que el Talmud sea intrínsecamente blasfemo, sino que son los judíos los que niegan deliberadamente su sentido protocristiano. Así, la argumentación de Cristià comenzó con el polémico pasaje del Shiloh, que parece predecir la llegada del «enviado», del «pacífico» o de «quien lo tiene reservado» con motivo del final del reino de Judá: «El cetro no se apartará de Judá, ni el bastón de comandante de entre sus pies, hasta que venga Shiloh, y a él pertenecerá la obediencia de los pueblos» (Génesis, 49:10). Pau Cristià situó esta fecha en la toma de Jerusalén por los romanos del año 70 d.C. pero Nahmánides le replicó que el templo de Salomón ya había sido destruido por Nabucodonosor en el 586 a.C., y no obstante había sobrevivido la autoridad de los exiliarcas en Babilonia, del mismo modo que el patriarcado palestino fue reconocido oficialmente hasta la abolición de Teodosio II en el 425 d.C. Pau Cristià contraatacó citando la

Midrash de las lamentaciones y una frase atribuida a Joshua ben Levi según la cual el Mesías no solo había nacido el día de la destrucción del segundo templo sino que además había sido visto en Roma, a lo que Nahmánides ofreció la siguiente lectura alegórica: el hecho de que se le hubiera visto en la capital de los entonces enemigos máximos de Israel como mucho significa que el Mesías, en caso de haber nacido, está oculto.

Que el ambiente de la disputa fue relativamente distendido lo indica el que Pau Cristià afirmase que la Santísima Trinidad no empaña la unidad de Dios porque es tan profunda que ni los ángeles la comprenden y Nahmánides se sintiera libre para responder que eso quiere decir que ni los ángeles creen en ella porque no se puede creer lo que no se comprende (una respuesta erística en boca de un místico como él). Por no hablar de cuando Pau Cristià estableció una correlación entre las tres personas y los tres atributos de Dios (Sabiduría, Voluntad y Poder), a lo que Nahmánides le propuso cambiar entonces el nombre del asunto por el de la Santísima Quintuplicidad dado que también son atributos divinos la Verdad y la Vida. O cuando el rey se sorprendió de la edad milenaria que hipotéticamente tendría el «Mesías oculto» de los judíos («En ese caso, ¿dónde está el Mesías ahora mismo?») y Nahmánides le puso como precedente a Matusalén y le recomendó irónicamente que mandase un mensajero a Toledo no fuera a ser que anduviera por allí.

El segundo día de la disputa giró sobre un pasaje habitual en las discusiones judeocristianas en la Península Ibérica desde la polémica del siglo IX entre Pablo Alvar y Bodo-Eliezer, quien persuadió a Abderramán II de forzar la conversión de todos los cristianos al judaísmo o al islam dada su peligrosidad:

Hay setenta semanas que han sido determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para poner fin a la transgresión, y para acabar con el pecado, y para hacer expiación por el error, y para introducir la justicia para tiempos indefinidos, y para imprimir un sello sobre visión y profeta, y para ungir el Santo de los Santos. Y debes saber y tener la perspicacia [de que] desde la salida de [la] palabra de restaurar y reedificar a Jerusalén hasta Mesías [el] Caudillo, habrá siete semanas, también sesenta y dos semanas. (Daniel, 9: 24).

La interpretación cristiana habitual de la profecía de las setenta semanas se refería a los 490 años que sumaban los 70 del exilio más los 420 que supuestamente había durado el segundo templo (en realidad había durado 565 años, pero se trataba de una imprecisión compartida por cristianos y judíos). La interpretación de Nahmánides, que no sabemos hasta qué punto influyó en la escatología de cristianos contemporáneos del reino de Aragón como Arnau de Vilanova, es que el Mesías vendría en 1358, apenas un siglo después de cuando se estaba produciendo el debate. Esta apocalíptica predicción provocó un debate sobre el significado de la palabra «*iom*», que en hebreo significa «día» (se trajo a un judío de la calle para constatarlo) pero que Nahmánides traducía en este caso como «año», dando por sentado un desajuste entre el tiempo divino y el tiempo humano que, como aseguró Arnaldo de Segurra desde el público, tenía precedentes en la patrística cristiana (Jerónimo de Estridón).

En suma, la disputa de Barcelona fue un hito dentro de las disputas teológicas medievales entre judíos y cristia-

nos en la medida en que Nahmánides sentó las bases de la defensa judía, que consistía en rebajar la importancia del Mesías dentro de la religión judía y subrayar la libertad de creencia sobre el Aggadah, la parte no legal del Talmud, en la que se encuentran las afirmaciones más subidas de tono sobre el tema. La disputa de Barcelona también es excepcional por el compromiso de Jaume I con la inmunidad y la libertad de expresión de Nahmánides contra todas las conspiraciones de dominicos por apresarle y condenarle: impuso una multa de 500 maravedíes a quien osara molestarle. Como dijo el propio Nahmánides durante la disputa, dado que la existencia de los judíos es más difícil durante la diáspora que durante la era mesiánica, se puede decir que los reyes tolerantes como Jaume I son tanto o más importantes que el Mesías, que a fin de cuentas es solo un rey mortal que volverá a construir el templo de Salomón.

2. Los últimos 350 años han hecho aritméticamente verdadera la primera parte del enunciado atribuido a Baldomero Espartero de que «Hay que bombardear Barcelona cada 50 años para mantenerlos a raya» con un total de siete bombardeos masivos de la ciudad, uno cada medio siglo más o menos: en 1651, con la Guerra dels Segadors; en 1705 y en 1714, con la guerra de Sucesión; en 1842, con la sublevación antilibrecambrista; en 1843, con la rebelión de la Jamància; en 1909, con la Setmana Tràgica; y en 1938, con la guerra civil. Pero la segunda parte del enunciado dista mucho de ser cierta. Barcelona ha sido durante todo este tiempo una ciudad incontrolable y ello se puede cuantificar, de nuevo, en número de bombas. Entre 1885 y 1900 los anarquistas detonaron en Barcelona tantas orsinis, pequeñas bombas esféricas erizadas de «chimeneas» rellenas de fulminato de mercurio que aseguraban la detonación con independencia del ángulo de impacto, que Antoni Gaudí decidió incluir un relieve en la Sagrada Familia con un demonio entregándole una orsini a un anarquista.

La dos orsinis más famosas y mortíferas de todas las detonadas en la historia de Barcelona fueron las que lanzó Santiago Salvador en 1893 sobre los burgueses del Liceo intentando emular el atentado fallido de Paulino Pallás contra el general Martínez Campos. Se suele considerar que este es el primer atentado anarquista indiscriminado contra un segmento de la población civil por el mero hecho de formar parte de ese segmento, pero hay que recordar que en 1892 una bomba explotó en la plaza Real de Barcelona en represalia a la «sociedad burguesa» por los sucesos de Jerez. Las víctimas de la susodicha sociedad fueron un traperero, una sirvienta y un cargador de barcos. También se suele considerar que este atentado es un ejemplo de la «propaganda por el hecho» anarquista, pero hay que recordar que el principal ideólogo de esta estrategia, Piotr Kropotkin, escribió un artículo durísimo contra el «terrorismo barcelonés» que la revista parisina *Le revolté* decidió no publicar, prefiriendo la justificación sociológica de lo sucedido redactada por Jean Grave:

Sin duda, para llegar a ejecutar este atentado hay que tener el corazón herido por el odio, corroido por los sufrimientos padecidos. Para que un anarquista, cuya preocupación mayor es la justicia, pueda llegar a concebir friamente la muerte de tantas personas culpables tan solo de pertenecer a la clase privilegiada,

tiene que estar muy ulcerado. Que los burgueses alcanzados le lancen su anatema, entra en la lógica humana. Si reflexionan sobre las miserias que engendra el orden social del que se benefician, sobre las vidas humanas sesgadas por su avaricia, deberían asombrarse de que París siga en pie.²

Tras la muerte de Franco la pólvora ha desaparecido prácticamente por completo de la política barcelonesa si dejamos de lado la llamada «intifada del Besòs» de 1990, en la cual algunos vecinos de Sant Adrià del Besòs dispararon con armas de fuego a la policía que durante cuatro días intentó desalojar un solar que los vecinos querían que se mantuviera como equipamiento en lugar de construir otro edificio de pisos. No podemos dejar de mencionar sin embargo el caso de Terra Lliure, probablemente la banda terrorista más torpe de la historia de España: la población confundió mucho tiempo sus siglas con las de una asociación ecologista, los etarras les trataron como novatos cometiendo atentados como el del Hipercor de Barcelona que violaban la llamada «división territorial del trabajo terrorista»³ y si dejamos de lado el tiro que le dispararon en la rótula a Federico Jiménez Losantos pensando, con pésimo criterio anatómico, que moriría desangrado o se quedaría cojo de por vida, prácticamente todas las víctimas de Terra Lliure fueron miembros de la propia organización terrorista que murieron abatidos por la policía (Martí Marcó i Bardella) o se inmolaron sin querer mientras manipulaban explosivos (Fèlix Goñi).

3. Durante mis estudios de máster en Barcelona iba a estudiar a la biblioteca de la Universitat Pompeu Fabra, que me quedaba muy cerca de casa pedaleando por un carril bici junto al Parc de la Ciutadella, donde el zoológico y el Parlament están pared con pared. La “Pompeu Harvard”, como la llaman algunos no se sabe si irónicamente o en serio, en realidad no comparte con las universidades de la *Ivy League* nada más que la antigüedad de sus instalaciones. El campus de la Ciutadella está compuesto por dos edificios históricos, los cuarteles Roger de Llúria y Jaume I, que durante la Guerra Civil fueron rebautizados «Karl Marx» y en cuyo interior probablemente se respiraba un ambiente similar al que describe George Orwell en *Homage to Catalonia*:

En todos los rincones había pilas de muebles destrozados, monturas rotas, cascos de bronce, vainas de sables y alimentos en putrefacción. Era enorme el desperdicio de comida, en especial de pan. En nuestro barracón se tiraba después de cada comida una canasta llena de pan, hecho lamentable si se piensa que la población civil carecía de él.⁴

La imagen que ofrecen estos edificios actualmente es la de la típica institución con presupuesto suficiente como para intentar, sin conseguirlo nunca, aclimatar aulas con paredes de cristal.

Junto a estos dos cuarteles se encuentra un depósito de aguas que antaño sostenía la cisterna que alimentaba las fuentes del Parc de la Ciutadella y hoy ampara la biblioteca de la universidad. Estudiando bajo su laberinto de arcos de cañón descubrí las dimensiones del fanatismo que en Barcelona se puede llegar a profesar por Antoni Gaudí. Resulta que un joven Gaudí había sido el becario encargado de hacer los cálculos estáticos para el conjunto del depósito y sus elementos de apoyo. Tanto monta que

Gaudí no fuera precisamente conocido por su precisión técnica (es sabido que trabajaba sobre sus maquetas en directo y con un enfoque más bien escultórico); monta tanto que el estilo romano del conjunto nada tenga que ver con el *modernisme* que le hará famoso internacionalmente; que la placa conmemorativa de la construcción le da todo el mérito al “mandao” de Gaudí y del jefe de obras, Josep Fontserè, ni se acuerda.

El parque al que abastecía de agua el «edificio Gaudí» tiene su interés porque se encuentra sobre las ruinas de la ciudadela que mandó construir Felipe V después de la Guerra de Sucesión para controlar Barcelona y que, según Robert Hughes, fue «la estructura impuesta más odiada por las personas que han vivido a su sombra probablemente hasta el muro de Berlín»⁵. Jacint Verdaguer, el poeta más emblemático de la *Renaixença*, tiene un poema sobre la historia del lugar, desde el asalto de las tropas borbónicas a la Exposición Universal de 1888, que ganó póstumamente los juegos florales de 1903. Uno de los puntos de visita más concurridos de esa Exposición Universal fue la gran cascada del parque, una horterada neoclásica a caballo entre la *Fontana di Trevi* y la *Brandenburger Tor* cuyas cañerías, como no podía ser de otro modo, llevan la firma de Gaudí.

La demolición de la ciudadela y la construcción del parque formaron parte de un proceso más amplio de expansión y saneamiento que encontró en el proyecto del Eixample su encarnación más emblemática. Tras la demolición de las murallas que contenían insalubrementemente a la población (durante la primera mitad del siglo XIX la esperanza de vida para la clase alta era de 36 años y para la baja de 23), Antoni Rovira i Trias ganó el concurso público de expansión de la ciudad con un proyecto que mantenía aproximadamente la misma densidad y cuadrícula de edificación que la ciudad vieja, pero en el último momento Madrid impuso por decreto real que fuese Ildefons Cerdà i Sunyer el que llevase a cabo la tarea. Una extraña decisión por parte de la monarquía isabelina teniendo en cuenta que Cerdà i Sunyer era un socialista convencido por la utopía de Étienne Cabet, *Viaje a Icaria*, que en Barcelona contaba con tantos seguidores que terminaron formando una sociedad propia en 1847 con el siguiente himno de Francisco José Orellana:

Desde hoy todos los hombres son hermanos
ni siervo se conoce, ni señor.
Marchemos, oh, marchemos icarianos
tendiendo el estandarte del Amor.

La cuadrícula de Cerdà i Sunyer se basaba en la remodelación de París por parte del barón Haussmann con la diferencia de que en este caso no había que destruir el trazado de los antiguos barrios (una destrucción que, como cuenta Walter Benjamin, tuvo efectos dramáticos para la vida vecinal obrera). Las manzanas de Cerdà i Sunyer habrían de tener grandes chaflanes y habrían de estar separadas a una distancia considerable no como una medida policial para dificultar el levantamiento de barricadas revolucionarias, como en el París de Napoleón III, sino simplemente porque Cerdà i Sunyer creía que la red de ferrocarriles llegaría en algún momento a generalizarse hasta el punto de que cada particular tendría una locomotora propia, que podría aparcar en su chaflán. Aunque

también es cierto que entre los pocos elogios que recibió Cerdà i Sunyer, sobre el que cayeron las mismas acusaciones que posteriormente se lanzarían sobre Le Corbusier u Oscar Niemeyer (el arquitecto Josep Puig i Cadafalch hablaba de la «sagrada monotonía» del Eixample), está el comentario de los oficiales del ejército de que las calles amplias y rectas son ideales para el fuego de artillería.

El proyecto original de Cerdà i Sunyer era que el Eixample se dividiera en distritos de 400 manzanas, cada uno con su propio parque y hospital, divididos a su vez en unidades de 100 manzanas y barrios de 25 manzanas, cada uno con su propia escuela y lugar de atención primaria. Las manzanas estarían orientadas cardinalmente de forma que todas sus caras recibieran el máximo de luz solar posible y solo un tercio de ellas podría edificarse conforme a una altura máxima, dejando el resto como zona ajardinada. La idea, como la expone Cerdà i Sunyer en su *Teoría general de la urbanización* —uno de los clásicos del urbanismo moderno y el primer texto en el que se calcula con precisión el número de obreros que vivían en Barcelona—, era crear viviendas higiénicas que aumentaran la esperanza y la calidad de vida de la clase trabajadora, «ruralizando lo urbano y urbanizando lo rural». Esta idea se desvirtuó por la falta de compromiso del ayuntamiento a la hora de asfaltar las calles o instalar sistemas de drenaje, de modo que el Eixample se convirtió rápidamente en un enlodado criadero de mosquitos anopheles que causaron más de una epidemia de malaria.⁶

Uno de los planteamientos más revolucionarios desde el punto de vista urbanístico del plan de Cerdà i Sunyer fue desplazar el centro geométrico de la ciudad lejos de la plaza de Cataluña, donde lo situaban prácticamente todos los planes que se presentaron al concurso (el de Josep Fontserè i Mestre, el de Francesc Soler i Glòria, el de Miquel Garriga i Roca, etc.), y situarlo en la plaza de las Glorias Catalanas. Esta plaza se ha convertido recientemente en un lugar emblemático para movimientos sociales como el soberanista, que convocó en la diada de 2014 una manifestación a favor del “derecho a decidir” a lo largo de la Diagonal y la Gran Vía de las Cortes Catalanas, tomando como vértice de esta «V de Victoria» este excéntrico centro geométrico de la cuadrícula de Cerdà i Sunyer.

4. En 2014 la Societat U de Barcelona (SUB) estrenó un documental sobre el encargo que le hizo la Generalitat al pintor Antoni Tàpies en 1989 de decorar la Sala de Govern de su Palau. La SUB ya se había dado a conocer un año antes con un documental sobre el Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA) en el que exponían la dependencia de esta institución pública respecto de la alta burguesía catalana, propietaria en última instancia de los fondos “prestados” de la colección. Una dependencia que se mostraría funesta para exposiciones medianamente burlescas con la monarquía española como *La bestia y el soberano*, que incluía un conjunto escultórico titulado *No vamos vestidos para conquistar* con la efigie de Juan Carlos I vomitando flores como Cloris en la *Primavera* de Botticelli mientras un zorro y la difunta sindicalista boliviana Domitila Barrios de Chungara sodomizan en trenecito a nuestro rey honorífico.

Dicho sea de paso, es asombroso que ningún ensayo sobre el MACBA y, hasta donde yo tengo entendido, ninguna exposición del MACBA haya tratado lo que ha hecho famoso al museo, que no es de ningún modo su pueblerina colección privada ni el postureo de sus muestras temporales, sino los skaters que practican con mucha más solvencia su arte a las puertas de la institución. Huelga decir que el skate apunta a problemas políticos mucho más importantes que las chorradas posmarxistas que se suelen subvencionar en el mundo del arte: Barcelona es una ciudad idónea para patinar porque aprovechando los Juegos Olímpicos el alcalde socialista Pasqual Maragall impuso un modelo de gentrificación de la Ciutat Vella que consistió entre otras cosas en sustituir las zonas ajardinadas (fuentes de reuniones sociales potencialmente indeseables) por plazas duras inhóspitas y a la última en términos de deconstrucción arquitectónica, como la Plaça de Sants, que ahora solo visitan los skaters. El hecho de que un buen número de los skaters del MACBA sean extranjeros también señala la contradicción a la que se enfrenta el alcalde, que quiere seguir ganando las elecciones y por lo tanto tiene que prohibir la práctica del skate ante las quejas de los vecinos por la degradación del mobiliario urbano, pero no quiere matar a la gallina de los huevos de oro del turismo aplicando una legislación que sería mortal para la imagen de Barcelona como la capital buenrollista del Mediterráneo. El resultado se puede observar en cuentas de Instagram como @soloenmacba: guiris pijos con tablas de más de 300€ saltando sobre vagabundos, borrachos o enfermos mentales que están inconscientes en medio de la calle.

Pero volvamos al tema del documental sobre la Sala de Govern y Tàpies. La SUB lo tituló *Katallani* por el tema que había escogido el pintor para su decoración: los cuatro cronistas de las hazañas almogávares, tropas mercenarias de salteadores especialmente requeridas por la Corona de Aragón para su expansión mediterránea. Entre 1305 y 1307 los almogávares aterrorizaron a la población civil del Imperio Bizantino al grito de «Aragó!», «Saint Jordi!» y «Desperta ferres!» en venganza por el asesinato de su caudillo Roger de Flor dejando una impresión que pervive hasta el día de hoy: en Bulgaria «hijo de catalán» sigue siendo actualmente un insulto; en Grecia pervive el dicho de «huir de los turcos para caer en los catalanes»; el Polifemo del folklóre albanés es un ciclope herrero sin rodillas que se alimenta de carne humana llamado «Katalani». Y por supuesto que la Corona de Aragón no solo recurrió al terrorismo en aquellos territorios demasiado alejados de sus dominios como para poderlos controlar militarmente a largo plazo: tras la conquista del emirato de Menorca por razones presupuestarias se esclavizó y vendió a los 40.000 musulmanes que vivían en la isla para pasar a repoblarla por catalanes.

El documental de la SUB muestra cómo, antes de convertirse en pasto del nacionalcatalanismo y de los *gameplays* de VEGETTA777, la leyenda de los almogávares ya había sido utilizada por el franquismo (en *Raza*, la película que guionizó Francisco Franco, se habla de los almogávares como «guerreros elegidos, los más representativos de la raza española»). Pero las coincidencias con el franquismo no terminan aquí. A pesar de ignorar y despreciar profundamente el arte contemporáneo, Jordi Pujol y sus «catalanets» buscaron modernizar la imagen de la

Generalitat encargándole en un primer momento la decoración de la Sala a Salvador Dalí, un franquista reconvertido en enfermo de Parkinson “portabarretinas” en silla de ruedas, y adjudicándosela finalmente a Tàpies, cuya trayectoria había sido “bienalizada” por el franquismo como fachada de liberalismo y modernización. Como dijo la comisaria Victoria Combalá en el catálogo de la exposición *Barcelona. Noviembre 1984*: «Esto del arte contemporáneo es como lo de la OTAN: si queremos ser occidentales y modernos hemos de entrar, aunque los principios que la sustentan no nos gusten demasiado.»⁷

Notas

¹ Juan Marsé, *Noches de Bocaccio*, Alfabia, Barcelona, 2011, pp. 70-71.

² Citado en Juan Avilés Farré, *La daga y la dinamita. Los anarquistas y el nacimiento del terrorismo*, Tusquets, Barcelona, 2013, pp. 285-286.

³ Véase “Cada terra fa sa guerra”, el editorial del número 38 de la revista *Lluita*.

⁴ George Orwell, *Homenaje a Cataluña*, Destino, Barcelona, 2003, cap. 1.

⁵ Robert Hughes, *Barcelona, the Great Enchantress*, National Geographic, Washington, 2004, p. 49.

⁶ Véase el informe de 1888 del ingeniero sanitario Pere García Fària.

⁷ Citado en Jorge Luis Marzo, *¿Puedo hablarle con libertad, excelencia? Arte y poder en España desde 1950*, Cendeac, Murcia, 2010, p. 190.

Madrid «relaxing cup of coffee» o la búsqueda de la imagen perdida

Fernando Castro Flórez

Abstract: Madrid is, doubtlessly, one of the greatest European capitals which, however, receives less attention from the part of theoreticians of urbanism or architecture critics. It is capital of a State questioned for its tendency to political centralism which has had, in recent times, two momentums of socio-cultural relevance: the «Movida» of the 80's and the movement of the 'indignados' which in the year 2011 questioned the politics of austerity applied by completely de-ideologized political parties. This essay attempts to offer a series of renovating perspectives about the city of Madrid, overcoming that topic whereby it is a city where nothing happens, an enormous town without identity and lacking any interest.

Keywords: Madrid, capital, centralized state, «Movida», «indignados», public transport system, popular culture, postmodernism.

«Cuando vas temprano al trabajo, cuando estás en la estación con tus preocupaciones: entonces la ciudad te muestra millones de caras lisas como asfalto»

Kurt Tucholsky

Incluso *localizado*, el arte está *desquiciado*.

The time is out of joint. El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud —ya no se cuenta con él. El mundo tiene más edad que una edad. La medida de su medida nos falta. [...] *Contra-tiempo. The time is out of joint.* Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal, se desgasta a medida que envejece, como dice también el Pintor en la apertura de *Timón de Atenas* (tan del gusto de Marx, por cierto). Ya que se trata del discurso de un pintor, como si hablara de un espectáculo o ante una pintura: “*How goes the world? —It wears, sir, as it grows*”.¹

En este (*des*)*tiempo* el arte es, no exagero, casi un *objeto no identificado*. Tal vez lo que necesitamos hoy es que las instituciones culturales se conviertan en *estancias (poéticas)*, ámbitos en los que nos podamos preguntar a la vez ¿dónde estoy? y ¿qué es un lugar? Como Michel Serres advirtiera en su libro *Atlas*, tenemos que hallar una nueva definición de un lugar-tránsito, donde se superponen el mapa real y el virtual, en un plegamiento incansante.²

Vivimos afectados, con bastante frecuencia, por una *claustrofobia intolerable*. Virilio ha apuntado que, en época de globalización, todo se juega entre dos temas que son, también, dos términos: forclusión (*Verwerfung*: rechazo, denegación) y exclusión o *locked-in syndrom*³. Nuestra peculiar «psicosis» lleva a que veamos a Bartleby no sólo como el maestro del rechazo sino como la presencia insoportable que nos permite pensar en (la llegada de) otra cosa. Y, sin embargo, lo normal es que tengamos *más de lo mismo*. Sabemos de sobra que el corazón de la política resulta ser la mercadotecnia y que incluso el arte ha asumido, tras Warhol, todas las tácticas del marketing. No es cierto, en cualquier caso, que los artistas tengan que conseguir, cuanto antes, *productos*. Aunque nuestra conciencia crítica esté bajo mínimos no podemos aceptar que el arte sea una mercancía perfecta o una mera perogrullada. Tal vez tengamos que poner la ironía en cuarentena e, impulsados a la polémica, emplear el sarcasmo, sin por ello caer en la jerga. Porque si el arte se ha convertido, como le gusta decir a Baudrillard, en un «delito de iniciados»⁴, marcado por la retórica del citacionismo, también es capaz, todavía, de ser un sismograma de lo que pasa. En una época marcada por la *demolición*, con una compulsión voyeurística que ha propiciado el extraño «placer de la catástrofe», la cultura no puede ser meramente el juego de la «libertad» sino que, valga el tono dogmático, exigimos que afronte los conflictos y *produzca* lo necesario.

Acaso el arte contemporáneo pueda ser algo más que el ornamento hiperbólico o la consigna patatera, generando preguntas críticas, ofreciendo *otros puntos de vista*. De nada serviría que fuera algo «maravilloso» o enigmático, pues todo lo que tiene esas características ingresa, rápidamente, en el olvido. Lo que necesitamos son *operaciones metafóricas*⁵ intensas, tenemos que contar historias que generen *sitio*. Sabemos lo difícil que es construir una obra que suponga una *resistencia crítica* en un momento en el que el «discurso» dominante no lleva a *ningún sitio*⁶. Pero cuando la *escatología está banalizada* (el vómito o el escupitajo han sido sometidos tanto a la civilización cuanto a la *estetización*) y se llega a la completa *estasis*⁷, acaso sea importante, entonces, que la *boca vuelva a rechinar*⁸ e incuso reaparezca el universo estético como verdadero círculo apestoso.

No es fácil hablar de Madrid, una metrópoli de identidad difusa, de la que se llega a decir que carece de *proyecto* o incluso que es «una ciudad sin modelo», un actor secunda-

rio en la Europa de las Ciudades⁹. Marie Vanhamme señaló, de forma categórica, que la imagen de Madrid es más la de una capital peninsular que europea, que simboliza a un país hasta caricaturizarlo: «Una ciudad histórica más que moderna y, sobre todo, una ciudad que no cambia en la memoria colectiva, como si las transformaciones no llegaran a sobrepasar las fronteras de la ciudad»¹⁰. Sin duda, se trata de una ciudad con un desarrollo esquizofrénico: el centro inmóvil y la periferia en una suerte de crecimiento infinito. Más allá de la «obsesión por el centro» de este «poblachón manchego» surgieron, hace décadas, ciudades dormitorio sin apenas infraestructuras básicas que favorecieron la polarización norte/sur y centro/periferia. A partir de los años ochenta se desarrollaron «políticas de reequilibrio» que supusieron la transformación más importante de la ciudad. José María Ezquiaga apunta que se trataba de corregir los déficits de calidad urbana en las periferias construidas por medio de políticas regionales de reequilibrio territorial a través de la distribución de los grandes equipamientos (en especial universidades pero también hospitales y, en menor medida, centros culturales), fomentando la descentralización de la actividad terciaria y creando una verdadera infraestructura de transporte metropolitano¹¹. El área de interdependencia territorial se ha ampliado en esta Comunidad hasta los 90 kilómetros, aunque en realidad hay una conexión excelente con ciudades que están incluso a doscientos kilómetros de distancia que hacen que el trabajo o la vida cotidiana se desplieguen, literalmente, en Madrid. Esta *eliminación operativa de la lejanía* es contemporánea de una especie de aparición de lo que el mismo Ezquiaga llama «un nuevo territorio intersticial», formado por corredores terciarios suburbanos especializados en los servicios a empresas y el consumo (el eje del aeropuerto y de la carretera de La Coruña), las sedes de las grandes corporaciones (destacando la enorme «ciudad» del Banco Santander Central Hispano), el polo de innovación tecnológica en el Norte de la ciudad (en torno a Tres Cantos y a la Universidad Autónoma) o al Sur los campus de las nuevas universidades (Carlos III y Rey Juan Carlos). Considerando este desarrollo metropolitano resulta difícil aceptar ese tópico de que Madrid no tendría «interés urbano» o, como he citado anteriormente, carecería de *proyecto*.

Madrid es una aglomeración sólo superada por L'Île de France y Greater London, con un espacio que dispone de una eficiente estructura de comunicación (una red de metro de 293 km., la más extensa después de Londres) y, sin exagerar, se integra como *ciudad global* en el sistema mundial de las grandes metrópolis. Conviene recordar que Madrid es una ciudad moderna que comenzó a desarrollarse en 1561, cuando Felipe II decidió instalar la sede de la corte en esta ciudad, en una época en la que apenas llegaba a los 14.000 habitantes. Desde entonces el crecimiento de la ciudad ha sido muy rápido¹² y, en su particular «mitología», siempre surge la fórmula de que «Madrid es una ciudad muy acogedora» en la que no abundan los «nativos» (es inusual encontrarse con alguien que sea nacido, como suele decirse, en «Madrid Madrid», una fórmula reiterada que subraya la sospecha de que los que pisan las calles de la ciudad son gentes «de fuera») y en la que pareciera que no habría que «pagar peaje». Ciertamente Madrid es el resultado de la política de un Estado Centralizado que ha favorecido que sea en esa ciudad donde se despliegue la actividad económica más importante de España. Actualmente la aglomeración

madrileña aporta alrededor del 12% del producto interior bruto español y ocupa el sexto puesto del mundo entre las plazas bancarias y el noveno en la capitalización en bolsa.

Con todo, el *marketing* de esta gran ciudad es bastante penoso o parece como si estuviera marcado por una estricta «bipolaridad». Si en una de sus «imágenes de marca» se pone a la ciudad entre signos de admiración, ¡MADRID!, en realidad su proyección comunicativa es nula o penosa¹³. Un territorio post-metropolitano de enorme complejidad que arrastra inercias «castizas» y despliega estrategias de crecimiento absolutamente delirantes como fue la candidatura (afortunadamente frustrada) a las Olimpiadas que encontró su discurso sintético y extremadamente patético en el famoso speech del «relaxing cup of coffee in Plaza Mayor» de la alcaldesa (azarosa) Ana Botella. Una ciudad que reclama su estatuto de *capitalidad total* y «kilómetro cero» de España¹⁴ revela, con bastante frecuencia, su condición inercial. El arquitecto Juan Herreros apuntaba, con lucidez, que «hemos construido alrededor de Madrid una ciudad mediocre y no precisamente de la nada sino teniéndolo todo a favor»¹⁵. Lo malo no es solamente la proliferación «cancerígena» del *territorio adosado* sino la toxicidad del llamado «spanish dream» que consistía, entre otras cosas, en tener un piso en propiedad en la ciudad donde trabajas, una casa en tu pueblo de origen y otro piso en la playa, contando, como toca, con dos coches por lo menos y preocupantes hipotecas en los bancos.

Puede que sea cierto que muchos españoles sufren de esa enfermedad llamada «falta de visión lateral»¹⁶ y también podemos aceptar que, más allá de su «retórica de acogida», Madrid es un territorio de conflicto y que, más que llevarte «al cielo» puede hacer que pases *una temporada en el infierno*. Algo huele (a través de la historia) a «podrido» (valga el tono paródicamente hamletiano) en Madrid¹⁷. El *tono indignado* del presente, en el que la Acampada Sol en Madrid tiene un carácter «fundacional», ha impulsado una revisión de lo que culturalmente ha sido la ciudad y, por su mencionada hipercentralidad, qué ha representado para el resto del llamado Estado Español. Una suerte de «juicio sumario» se ha *escenificado* contra la llamada *Cultura de la Transición*¹⁸ para lo que ha sido necesario, como es normativo, dibujar con trazo grueso un «fantasma primordial». Los años setenta y ochenta no serían, para ciertos historiadores culturales, otra cosa que el cimientamiento de los comportamientos cínicos, el momento fundacional de la *cultura y la política del pelotazo*, cuando no la estricta encarnación de todos los males que supuso la instauración de un canon, inevitablemente decadente, despolitizado y hasta hortera, que negaba las prácticas artísticas en las que latía el impulso crítico. El debate, excepcionalmente revisionista, sobre las últimas décadas del siglo XX en España, está marcado por el signo editorial de los *desacuerdos*¹⁹.

Cuando han pasado los años dorados de la construcción de las macro-estructuras museísticas en nuestro país, desde el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía al MACBA, del Centro Atlántico de Arte Moderno al MUSAC de León, con la certeza de que el objetivo principal era encontrar un nicho de atracción y beneficios por obra y gracia del turismo (asunto en el que evidentemente lo más relevante ha sido el llamado «efecto Guggenheim»), lo que tenemos es la experiencia de la *resaca*. Una vez más se torna oportuna la frase de Marx según la cual «todo lo que es sólido se disuelve en el aire». En el año 2012, el artista Hans Haacke presentó, en

su muestra en el MNCARS, una serie titulada *Castillos en el aire* en la que fijaba su atención en la burbuja inmobiliaria española²⁰, fotografiando las estructuras de edificios abandonados sin terminar (principalmente en la Comunidad de Madrid) pero también dando cuenta de los nombres de calles que aluden a artistas y movimientos artísticos como si se hubiera intentado hacer un «enmascaramiento estético» del desmadre «constructivo». Justin McGuirk fija su atención en la «situación española» en la introducción a su polémico e influyente libro *Ciudades radicales* y conviene citar en extenso su diagnóstico por duro que sea:

Se le llame "efecto Guggenheim", "efecto Bilbao", o como se quiera, el museo como instrumento de regeneración urbana, o de generación de marca urbana, se convierte en el centro del discurso arquitectónico. En la actualidad la idea de arquitectura puesta al servicio de la industria cultural resulta perfectamente noble. El que España se entregase en esos años a la producción de un museo detrás de otro (puede que sólo porque esa arquitectura era mejor, y más contenida, que la que se veía en China o en Dubai) revelaba una fe en la idea de la arquitectura como fuerza civilizadora de la ciudad. Volviendo la vista atrás, el que España mientras tanto estuviera arruinándose hasta la bancarrota lo que prueba es que el sistema que servía de base a todos esos museos era débil. De hecho, el mismo proceso de una regeneración cultural basada en el fomento de la marca era cómplice de la perspectiva neoliberal hacia la ciudad, en la que la motivación última es siempre el crecimiento del valor del suelo y el beneficio. Si la arquitectura no es más que especulación, ¿podría haber un legado más adecuado de ese periodo que los tres millones y medio de pisos vacíos que hay en España? Este es el drama capitalista sobre el que nos había advertido Tafuri, el drama de la arquitectura por la arquitectura: sin ideología, sin utopía.²¹

Aunque no era un proyecto apasionante no podemos negar que la instalación de Lara Almárcegui en el Pabellón Español de la Bienal de Venecia era un *retrato sintomatológico* de lo que nos había pasado: una montaña de escombros en crudo, sin ningún tipo de sublimación.

Es ahí precisamente, en el Pabellón Español de los Giardini venecianos, donde Santiago Sierra realizó una de sus más contundentes intervenciones que consistió en tapiar la puerta de entrada. Este artista, con actitud propia de un capataz (entregado desde hace años a la visualización del «fetichismo de la mercancía» más allá de la obviedad fenomenológica del minimalismo), contrató a una mujer para que el día del trabajo de ese año permaneciera sentada en el Pabellón *cerrado* que, en cierto sentido, es una excepcional modulación del *ángel exterminador* buñuelesco²². En una época de exposiciones aceleradas, bienalismo turístico y exhibicionismo melodramático, Santiago Sierra expone, por ejemplo, a trabajadores, dota de visibilidad a los marginados cuando propiamente los oculta, ya sea colocándolos dentro de cajas de cartón, haciendo que permanezcan de espaldas al «público» o rellenando un espacio hasta volverlo impracticable; lo que muestra este artista es que *estos sujetos están disponibles*. El sometimiento de toda actividad humana a la circulación y producción del capital, según afirma Santiago Sierra, modela explotadores-esclavos como forma perfecta para la creación de individuos autónomos que, de forma inconsciente, participan de los aparatos que conducen a su propia muerte: la lucha de clases en este contexto funciona, más que como un motor de la historia, como una intensa señal de vida.

Sierra tiene claro, en esta reducción (al absurdo) mercantil, cuál es su papel: mear contra el viento del idealismo, asumir la posición *química*, ese nihilismo radical en el que se mezcla el odio y la desesperación. Desencadena hechos desagradables, nombra a los «responsables políticos» del desastre nacional²³, hace que se cavén tumbas que aluden a los fallecidos en los movimientos migratorios (en su imponente intervención encargada por la Dehesa de Montanmedio en el 2002) o incluso da de comer a los cerdos el mapa de la península ibérica²⁴.

Años antes de formar parte del «infame» club de los PIGS, España tuvo, aunque fuera durante poco tiempo y como en un festival de pirotecnia, sus instantes estelares que, mal que les pese a muchos, están marcados por la Movida. Es una historia que ha sido contada de mil maneras y, seguramente, todas dicen *la verdad* porque no son otra cosa que testimonios de cómo se lo pasaban en el seno de la fiesta. Las primeras películas de Almodóvar, los cuadros de las Costus y especialmente su impresionante serie sobre *El Valle de los Caídos*, donde la «pluma» revela su potencial crítico y capacidad para ridiculizar paródicamente al franquismo inercial²⁵, la cantinela de Radio Futura y aquel estar «enamorado de la moda juvenil», las noches del Rockola, las fotografías recoloreadas por Ouka Leele, el mundo de roqueros y moteros de Alberto García-Alix, el arrebato fílmico experimental de Iván Zulueta, el punk con ciertos complementos extrañamente casticistas, cierta reivindicación de lo cursi como elemento desmantelador de las jerarquías culturales, convirtieron, entre otra gran cantidad de manifestaciones culturales de la época, a Madrid en una capital de extraordinaria capacidad para fascinar. Hasta en periódicos como el *New York Times* aparecían desafortunadas apologías de la Movida madrileña²⁶.

En buena medida lo que fue ese «movimiento cultural» fue una suerte de reivindicación de lo cotidiano, con una inequívoca dimensión *pop*²⁷. De una forma «retardada» se produjo la «metropolización» de una gran ciudad, sin que dejaran de aparecer elementos extraños como fue la alabanza del «neo-cateto». La «Movida madrileña» fue *succionada por la institucionalidad* y apadrinada, de forma anómala, por Enrique Tierno Galván, el alcalde al que le gustaba ser calificado como «el viejo profesor». La *enseñanza* más delirante lanzada por aquel político, entregado a la escritura de «bandos rimbombantes» tras haber sido, nada más y nada menos, el traductor del *Tractatus* de Wittgenstein, fue la frase siguiente: «¡Rockeros, el que no esté colocado que se coloque... y al loro!». En la agitación creativa de esos momentos el componente reflexivo brillaba ciertamente por su ausencia²⁸. La Movida tenía la condición de un «inmenso happening» que algunos entendieron como un momento cuasi-punk de *agotamiento del sentido* o de lúdica clausura de cualquier dimensión utópica²⁹. Declaraciones como «la vanguardia es el mercado» de *La Luna de Madrid* son ejemplos del peculiar postmodernismo hispano³⁰. Cuando se plantaba cara tanto al progre cuanto a las proclamas del «cantautor», resulta que las «cantinelas» proclamaban que «yo para ser feliz quiero un camión» o daban cuenta de que alguien iba «camino de Soria». El *ludismo* de la década de los ochenta «asfaltó» el camino de la euforia cultural que llegó a su cima en los eventos feriales, expositivos y olímpicos de 1992 en la antesala de la firma del Tratado de Maastricht que trató de «consolidar» el mapa europeo³¹. Cobi, el símbolo que realizó Mariscal para los Juegos Olímpicos de

Barcelona, demuestra que la *Movida* finalmente encontró el camino para convertir la regresión infantil en marketing y pingües beneficios económicos³². Justamente aquel año 1992 se estrena la película de Bigas Luna *Jamón, jamón*, con un compendio o, mejor, un pastiche de tópicos patrios que van del Toro de Osborne a la lucha final (goyesca) a jamonazos³³, aunque también en esos años aparecen otros comportamientos artísticos ajenos a los «estereotipos castizos» como sería, por ejemplo, la acción *Carrying* de Pepe Espaliú en la que se hacía transportar por infinidad de personas (tanto en San Sebastián como en Madrid), a la «sillita de la reina» y descalzo, para subrayar lo decisivo que era prestar ayuda a las personas enfermas de SIDA.

Con una cultura que podría caracterizarse como un ejemplo singular de postmodernismo vitalista, se ha señalado que la estética de los años ochenta en España, y de forma más acentuada en Madrid, se revela como «hibridismo cultural»:

La política artística socialista apostó por aquellos contenidos culturales que se acoplaban en el debate más actual de los ochenta, esto es, la polémica en torno a la posmodernidad. Eclecticismo, imposibilidad de difundir normas estéticas válidas de forma absoluta e intemporal, fin de las grandes narraciones, pluralidad de estilos y lenguajes, una cultura tradicionalmente concebida como elitista que se difundía con el gusto por el *folk* y el flujo comunicativo de regusto *kitsch* propiciado por los *mass media*: España hizo suya, exaltándola, una cultura que fusionaba tradición y modernidad, lo popular con lo erudito, lo provinciano en lo urbano, demostrando la voluntad de superar los límites del proceso de modernización caótico y desigual de los tecnócratas franquistas para alcanzar, de una vez por todas y de un modo original, la contemporaneidad.³⁴

Se trataba de una versión de lo postmoderno en clave acrítica, esto es, entregada al hedonismo narcisista y consumista, con una tendencia a confirmar las obras de arte y los productos culturales como *pastiches*.

Cuando la historia se repite «paródicamente», tras su dimensión originaria dramática (valga la evocación marxista), podemos reconsiderar al «Angelus Novus» que al volver la vista no ve tanto cómo las ruinas crecen hasta tocar el cielo sino un vacío, el grado cero de la amnesia. En los años noventa se experimenta en España un agotamiento de los planteamientos *light* o «débiles» del postmodernismo y comienza a desplegarse un arte con preocupaciones políticas que planta cara al discurso del «final de la historia» que había puesto en órbita Francis Fukuyama. Artistas como Francesc Torres, Marcelo Expósito o Fernando Sánchez Castillo, entre otros, plantean una *revisión de la historia* que se aparta de todas las dinámicas post-pop o de la amnesia «transicional». Miguel Ángel Hernández-Navarro apuntó que el artista madrileño Fernando Sánchez Castillo, especialmente en obras como *El síndrome de Guernica* (2011) que realizó con el buque Azor (yate emblemático del franquismo que acabó sus días como ruina «pintoresca»), literalmente «condensa la historia»³⁵. Con una actitud que desborda el ironismo postmoderno, ha planteado una relectura excepcional de los «episodios nacionales» centrándose en lo que podríamos llamar «los largos funerales franquistas». Más allá de la retórica de la «memoria histórica» o el *déjà vu* cinematográfico sobre el «guerra-civilismo»³⁶, Sánchez Castillo plantea una conmemoración que supone una deconstruc-

ción de la monumentalidad de esa historia reciente que parece lacrada por un consenso amnésico.

Hay una suerte de regresión infantil del imaginario cultural contemporáneo, un «retorno» que no es nostálgico, ni provocador, ni supone una búsqueda de lo originario, sino que responde a una actitud paródica en la que se oscila entre el cinismo y la corrosión. Los juguetes y los ingenios mecánicos agonísticos o encaminados a la pura destrucción, aparecen con mucha frecuencia como elementos importantes en las obras de artistas actuales, como sucede por ejemplo en el caso de Fernando Sánchez Castillo, a principios del siglo XXI, siendo uno de los que ha desarrollado con más lucidez lo que llamaré una estética que aparentemente está compuesta por *travesuras* pero que, en realidad, supone una crítica elíptica de nuestra sociedad.

La tarea artística de Fernando Sánchez Castillo tiene algo de síndrome de Sísifo, aunque la piedra que él carga sea de cartón piedra y pueda jugar con ella, como si fuera quimérica «ligereza post-histórica», nada más y nada menos que el Valle de los Caídos³⁷. 40 años después rescata la rueda de recambio del camión Pegaso modelo 3050 (matrícula ET 59373) que trasladó el cadáver del Caudillo hasta su última y descomunal morada. En una atmósfera de «tertulianos metidos a políticos», caras bonitas y desgaste tremendo de la llamada «casta», este artista despliega una operación a la que califica lúcidamente como *táctica* cuando en sentido estricto supone, entre otras cosas, una visita con dos invidentes a dos de las nueve estatuas erigidas al Caudillo y la escultura que de él se conserva el Museo de Cera de Madrid. Tanto se ha acercado a la cosa (en sentido lacaniano, lo real traumático) que ha recuperado lo que podrían ser dos pestañas de aquel anciano que tronaba contra el «contubernio judeomasonónico». Sánchez Castillo sabe recorrer el «túnel del tiempo» y, para ello, reconstruye, precisamente, el túnel que se empleó para el atentado que acabó con la vida del almirante Carrero Blanco o fija las grietas que todavía quedan como «testimonio casi invisible» en el asfalto de la calle.

Cuando Sánchez Castillo convierte la frase de Fraga Iribarne «La calle es mía» en un rótulo, realizado con bombillas y colocado en la fachada del museo MARCO de Vigo, lo que está es planteando una fricción entre una época crítica y de «oposición clara» al franquismo con un momento de incertidumbre en la antesala de la *indignación*. En el retrovisor estético del presente siguen siendo claros los contornos de *El desencanto* (1976), la película de Jaime Chavarrí que daba cuenta del conflicto edípico, la traumática transmisión de la herencia y los laberintos generacionales que conducían a la locura y a las adicciones narcóticas. Si a mediados de la década de los setenta comenzó lo que algunos han denominado «estética introspectiva», lo cierto es que también son años de «final de las ideologías», como aquella mutación política del PSOE que en 1979 da, literalmente, carpetazo a las perspectivas marxistas o revolucionarias. Se podría decir que la comprensión de la política en clave de «lucha de clases» va a ser sustituida progresivamente por un debate, de corto vuelo, sobre los «estilos de vida y culturales», como se hace evidente en aquella «llamada» de Felipe González, en 1982, a los intelectuales pidiéndoles que colaboraran para «dar un impulso ético y estético a la sociedad»³⁸. Si

en la Movida o en la *Luna de Madrid* había acción «sin sentido», agitación propagandística (recordemos aquella letra de la canción «Aquí no hay playa» de *The Refrescos* en la que se hablaba de una «movida promovida por el ayuntamiento») y ausencia deliberada de teoría³⁹, en el presente (una época que se inauguró con el acto demoleedor del atentado de las Torres Gemelas pero que luego sufrió su segundo gran «terremoto» con el hundimiento del sistema financiero del turbo-capitalismo) hay una sobresaturación teórica que lleva a emplear términos como «renderización» para hablar de la realidad compleja del arte. Tal vez tuviera razón Teresa M. Vilarós cuando señaló que la Movida, a pesar de su agitación y ruido, no era otra cosa que «el silencio de un pasmo»⁴⁰ y la fascinación que provoca es la de una proyección fantasmática, vale decir, la construcción de un deseo allí donde propiamente había un vacío⁴¹.

Aranguren consideró, a mediados de los años ochenta, que el poder estaba utilizando los «acontecimientos culturales» para fomentar «un nuevo y resignado conformismo, una nueva apatía política»⁴². La política estaba repitiendo (a su manera) el estribillo de la conocida canción de *Radio Futura*, enamorada de la «moda juvenil» y, así, la Movida era algo que podía ser apoyado e incluso calificado de «extraordinario»⁴³. Sin duda, el PSOE estaba «fascinado» en los años ochenta con la política cultural (extremadamente narcisista y caracterizada por un intenso *marketing*) de Jack Lang, ministro de Mitterrand que había llegado a sostener que el «derecho a la vida» está basado en dos principios inseparables que son «el derecho al trabajo y el derecho a la belleza»⁴⁴. Con la llegada al gobierno del PSOE, la inversión en cultura aumentó un 68% entre 1983 y 1986, con una política muy decidida de creación de infraestructuras⁴⁵. La cultura funcionaba como un «patrimonio simbólico» de la izquierda, decididamente de estatalismo⁴⁶, pero entregada a una estrategia cultural a la vez des-politizada y política en el sentido de un reparto de lo sensible o, para ser más preciso, de lo que debe ser dicho y aquello que debe ser completamente marginalizado⁴⁷. No faltaron las críticas al «despilfarrero» de esos «fastos culturales». Una de las andanadas más duras contra la «proliferación de mamarrachadas» (sublimadas como «cultura») fue la que desplegó Rafael Sánchez Ferlosio en un artículo memorable titulado “La cultura, ese invento del gobierno” que comienza con una analogía demoleedora:

El Gobierno socialista, tal vez por una obsesión mecánica y cegata de diferenciarse lo más posible de los nazis, parece haber adoptado la política cultural que, en la rudeza de su ineptitud, se le antoja más opuesta a la definida por la célebre frase de Goebbels. En efecto, si éste dijo aquello de “Cada vez que oigo la palabra *cultura* amartillo la pistola”, los socialistas actúan como si dijeran: “En cuanto oigo la palabra *cultura* extiendo un cheque en blanco al portador”. Humanamente huelga decir que es preferible la actitud del Gobierno socialista, pero culturalmente no sé qué es peor.⁴⁸

La revisión histórica de la cultura española en las últimas cuatro décadas revela, en términos generales, un inequívoco empantanamiento, proliferan los dilemas obsesivo-compulsivos de una España más que *in-vertebrada*, aparentemente incapaz de pensar lo que hace si no es en las modalidades de la crispación o del «arrebato». Algunos vivieron durante años, como comentó Vázquez Montalbán,

con la certeza de que «contra Franco vivíamos mejor», otros han legislado una «memoria histórica» que se reveló incapaz de suturar las heridas del presente y ahora proliferan indignados que pretenden re-fundar lo que (nos) pasa en unas derivas político-estéticas populistas que lo mismo sirven para flagelar a los hipsters⁴⁹ que para reivindicar la «estética quinquí». Las fantasías nacionales no dejan de ser fantasmas extraños y, para los españoles, habitualmente incómodos⁵⁰. De aquella época del final del franquismo en la que los creadores se veían tensados entre la urgencia crítica de lo nuevo o la inserción comercial de sus propuestas⁵¹ se pasó, de forma «festiva», al desmadre de la Movida y a esas «instantáneas extrañas» como la de Susana Estrada con el pecho descubierto junto a Enrique Tierno Galván (que Manuel Vázquez Montalbán utilizó como portada de su *Crónica sentimental de la transición*) que parece que estaba encantado de haberse *colocado oportunamente*.

La imagen internacional de la cultura española ha perdido, no cabe duda, su poder de «fascinación» y todo ha cambiado desde la *Movida* a la «movilización», del arte de «colocarse» al «antagonismo» en las plazas. Recordemos una de las pancartas que exhibieron en el 15-M los «indignados» en la Puerta del Sol: «Perdonen las molestias, estamos construyendo el futuro»⁵². Todo lo que era sólido (si es que alguna vez lo fue) se desvaneció en el aire; acaso lo construido estaba destinado, simbólicamente, a caerse, como esas Torres Kío marcadas (de forma satánica), en su proceso de construcción, por la película *El día de la bestia*. Episodios recientes del mundo «burbujeante» serían Seseña o Gamonal⁵³, formas (de)constructivas de un país que naufraga, no cabe duda, en sus particularismos, en el que la solución a lo nacional difícilmente se puede hacer, como pretendiera Ortega, desde el «localismo»⁵⁴. Está totalmente desgastada en España la concepción del «estado cultural»⁵⁵, aunque se mantiene una estrategia de visibilización del país a través de proyectos desarrollados por instancias públicas (como la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, la Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior o la Sociedad Estatal para Exposiciones Internacionales), tomando el arte como una tarjeta de visita diplomático-promocional⁵⁶, combinando la obsesión por lo «barroquizante» con eventos fastuosos como la muestra *The Real Royal Trip* comisariada por Harald Szeeman en el PS.1/MoMA de Queens en el 2003⁵⁷. El antecedente de esa política cultural «megalómana» en el *exterior*, en el campo de las artes plásticas, lo podríamos encontrar en la edición de 1985 de *Europalia*, un festival celebrado en Bruselas en el que se jugó una baza ciertamente «diplomática»⁵⁸. De la ideología de la «normalidad», en una clave de acelerada «europeización», se pasó a una apuesta por las llamadas «industrias culturales» y un afán por «salir al exterior» (de nuevo el síndrome del *ángel exterminador* nos domina inconscientemente) que llevaba a solapamientos entre distintos ministerios, agencias y estrategias.

Hemos asistido a una crisis de la cultura consensual⁵⁹, cuando ya no hay ningún medio de comunicación que, como sucedió con *El País* durante la Transición, pretenda ser (en expresión de Aranguren) «el intelectual colectivo». La tarea de configurar el relato histórico parece confiada a series como *Cuéntame* (donde la nostalgia no parece tener el deseado tono reflexivo) o sometida a parodia y *fake* en *Operación Palace*. El pintor Víctor Mira escribió un libro titulado *En España no se puede dormir* aunque también se podría

decir que no es infrecuente la entrega a la placentera siesta o la conversión de la vida en una permanente modorra en la que falta el mínimo sentido crítico. No se trata tanto de que tengamos, como apuntó José Ignacio Wert, «anorexia patriótica»⁶⁰ sino que hay una suerte de pervivencia de la actitud «autoflagelante», como una herencia inadvertida del «noventayochismo». Lejos queda la confianza que los socialistas tenían en los años ochenta en el krausismo (una filosofía política eminentemente liberal) o las proclamas de época para conseguir una regeneración ilustrada. En aquella década se volvía a leer a Ortega para rescatar su idea de nación, inseparable de un imperativo de modernización considerado de extrema urgencia⁶¹. Todavía el gobierno de Aznar apelaba a la tradición de la Institución Libre de Enseñanza pero hoy, ciertamente, el «impulso ético y estético» suena anacrónico, faltando la confianza que había en los años ochenta en que la política cultural funcionara como elemento de crecimiento nacional.⁶²

La consigna turística del «Spain is different» no parece que suscite mucho entusiasmo como tampoco puede ser impunemente repetida la frase de Aznar «España va bien», un ejemplo de «racionalidad eufórica» que pretendía cerrar las «deudas históricas»⁶³ que utilizó sarcásticamente Antoni Muntadas en una obra. Sin duda uno de los «momentos históricos» en los que lo patriótico fue coreado sin pausa ni complejo de «culpa» fue el éxtasis futbolero ante los éxitos de la Selección Española, «la roja» como se ha venido a calificar, que llevó a las masas a corear frenéticamente la fórmula de «yo soy español, español, español»⁶⁴. El patriotismo emocional se desborda gracias a los triunfos deportivos (con esas ceremonias retransmitidas en «riguroso directo» de los futbolistas del Real Madrid encaramándose a la Diosa Cibeles en el centro de Madrid o de los sufridores atléticos deseando celebrar algo en la Fuente de Neptuno), en un país o, para ser menos impreciso, en un Estado en el que periódicamente se desatan «guerras de banderas». En un dibujo publicado el 24 de febrero de 2007 en el diario *El País*, El Roto apuntaba que «las banderas son de quien las agita». El artista Mateo Maté, uno de los que ha empleado de forma más lúcida la imagen de España⁶⁵, realizó una serie de obras en las que la bandera que los sujetos sostenían no era otra cosa que un mantel. Tal vez lo importante si uno quiere involucrase en la bandera sea sobre todo buscar una que esté *bien hecha*⁶⁶. Tal vez haya que tomarse las cosas, empezando por la propia idea de España, con humor y, sin duda, ha sido a través de narrativas satíricas como mejor se ha dado cuenta de lo que somos⁶⁷. Resulta cómico pensar que, como sugería un anuncio de Campofrío, *entre todos* podamos salir de la crisis si tenemos un «estado de ánimo» optimista y, así, nos entregamos con gusto al ritual de abrazarnos sin pausa; con una banda sonora que iba de *Suspiros de España* a *My Way*, ese anuncio charcutero conducía a la sentencia crucial de que «uno puede irse, pero no hacerse» pronunciada por Chus Lampreave y a un mensaje escrito como cierre categorial: «Que nadie nos quite nuestra manera de disfrutar la vida»⁶⁸.

Puede que nuestra imagen cultural esté «inevitablemente» atrapada en lo *turístico* y, en este sentido, la obra de arte más importante no sería otra que el signo de Joan Miró que se utilizó en 1984 para la marca de turismo español⁶⁹. En la publicidad de *Spain marks* (2002) se recurre a las imágenes de cuerpos morenos al sol, la comida y el arte español. Madrid permite, con su sol de justicia, un «tornamiento» do-

liente y no faltan paellas recalentadas a media noche en la Plaza Mayor ni algunas obras icónicas, vale decir «souvenirs», en el Prado, como *Las Meninas* (reubicadas desde hace años en un espacio inhóspito que permite acoger a un público masivo o, en términos alegóricos, «japonesizado») y el *tsunami turístico* encontrará en la noche sin fin madrileña infinidad de oportunidades para «abandonarse»⁷⁰. Estoy convencido de que «hay vida» más allá del *relaxing cup of coffee*.

Hace cincuenta años, concretamente en 1965, Juan Benet hizo una cruda declaración sobre la distancia crítica adoptada por los intelectuales españoles con respecto al Estado:

Yo no soy capaz de descubrir en el artista español —en el escritor en particular— del siglo XVI en adelante una absoluta compenetración con su país. Me he referido antes a una generalizada incompatibilidad de ese hombre para con el Estado cuyas empresas nunca llegó a ver del todo claras, pero que el español, celoso de su seguridad y despectivo como nadie a una formulación doctrinaria de aquella postura de disintimiento, jamás se preocupó de manifestar sino haciendo uso de aquellas metáforas y retruécanos que tan diestramente aprendió a utilizar.⁷¹

Es duro tener que aceptar que «si habla mal de España, es español». Si la *Movida* era una estética del «presentismo», lo que hoy parece dominar es el «postureo»; de aquella ruptura de la barrera entre alta y baja cultura, hemos derivado a un tortuoso debate sobre la cuestión de lo popular. Antes de entregarnos al inercial «juicio sumario» a la Transición tendríamos, por ejemplo, que disfrutar de lo que llamaré «fricción anacrónica» al escuchar sucesivamente «No me gusta que a los toros te pongas la minifalda» de Manolo Escobar y «Hay un hombre en España que lo hace todo» de Astrud. Cualquiera, sin necesidad de estar «indignado», puede ponerse la máscara de Guy Fawkes, en una época desquiciada que mantiene viva la herencia del cinismo warholiano. En 1983, Warhol «aparecía», como el rey de los pasmados, en la madrileña Galería Vijande, para inaugurar su exposición de cuchillos, pistolas y crucifijos⁷². Era la época de la «actomanía», con toda su agitada «promoción publicitaria»⁷³. La «generación gin» (en un momento en el que dentro de un gin-tonic se puede uno encontrar de todo, desde pepino a trozos de melón, fresas o, en la peor de las pesadillas, hasta gambas con gabardina) hereda aquella barra fija de los copeadores de la Transición y sus derivas⁷⁴. El Estado Cultural, defendido a mediados de los ochenta como un elemento imprescindible del Bienestar colectivo⁷⁵, ha sido sometido tanto a demoleadora crítica⁷⁶ cuanto frenado en seco por la crisis económica que (todavía) estamos viviendo. La cultura ya no es, en ningún sentido, una fiesta y no tenemos, como recordaba Rafael Sánchez Ferlosio, ni el «elitismo barato» (defendido en el *Juan de Mairena* de Machado) ni tampoco puede mantenerse el vértigo del «faraonismo institucional-cultural». De aquel «postmodernismo español» (en buena medida marcado por las dinámicas madrileñas) solo quedan la nostalgia y la ruina, con la certeza de que nuestro tiempo desquiciado favorece más la opacidad que la «transparencia»⁷⁷: aquella «beatería artística» que pretendía impulsar un «cambio cultural»⁷⁸ tiene que asumir la precariedad presente y tratar de ofrecer *una imagen digna* de Madrid, en un momento en el que la de Europa no puede estar más «descompuesta»⁷⁹.

Notas

¹ Jacques Derrida: “Desgastes. (Pintura de un mundo sin edad)” en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Ed. Trotta, Madrid, 1995, p. 91.

² «¿Dónde estoy? ¿Quién soy? Se trata de una misma pregunta que sólo exige una respuesta sobre el ahí? Sólo habito en los pliegues, sólo soy pliegues. ¡Es extraño que la embriología haya tomado tan poco de la topología, su ciencia madre o hermana! Desde las fases precoces de mi formación embrionaria, *morula*, *blástula*, *gastrula*, gérmenes vagos y precisos de hombrillo, lo que se llama con razón tejido, se pliega, efectivamente, una vez, cien veces, un millón de veces, esas veces que en otros idiomas nuestros vecinos siguen llamando pliegues, se conecta, se desgarran, se perfora, se invagina, como manipulado por un topólogo, para acabar formando el volumen y la masa, lleno y vacío, el intervalo de carne entre la célula minúscula y el entorno mundial, al que se le da mi nombre y cuya mano en este momento, replegada sobre sí misma, dibuja sobre la página volutas y bucles, nudos o pliegues que significan» (Michel Serres: *Atlas*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, p. 47).

³ «El *locked-in syndrom* es una rara patología neurológica que se traduce en una parálisis completa, una incapacidad de hablar, pero conservando la facultad del habla y la conciencia y la facultad intelectuales perfectamente intactas. La instauración de la sincronización y del libre intercambio es la comprensión temporal de la interactividad, que interactúa sobre el espacio real de nuestras actividades inmediatas acostumbradas, pero más que nada sobre nuestras mentalidades» (Paul Virilio en diálogo con Sylvère Lotringer: *Amanecer crepuscular*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 80).

⁴ «El arte se ha vuelto cita, reapropiación, y da la impresión de reanimar indefinidamente sus propias formas. [...] Recuerdo haberme dicho, tras la penúltima Bienal de Venecia [1993], que el arte es un complot e incluso un “delito de iniciados”: encierra una iniciática de la nulidad y, sin ser despreciativos, tenemos que reconocer que aquí todo el mundo trabaja con residuos, desechos, bagatelas; todo el mundo reivindica además la banalidad, la insignificancia; todos pretenden no ser ya artistas» (Jean Baudrillard: *El complot del arte*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 119). No falta el «malabarismo» justificatorio de todo aquello que, ciertamente, es demencial: «Hay siempre una caterva de ingenios preparados para escribir la historia de la última idiotez, para solemnizar las estupideces, encontrar significados recónditos en las menudencias, incluir en la enseñanza de todo orden y nivel también las tonterías, pensando que hacen una obra democrática y progresista, que van al encuentro de los jóvenes y de la gente, que hacen realidad el encuentro entre la escuela y la vida» (Mario Perniola: *Contra la comunicación*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 32).

⁵ «Las operaciones metafóricas pueden ser leídas como alusiones a lo que no se deja atrapar por conceptos unívocos, a lo que vivimos, y está en tensión con lo que podríamos vivir, entre lo estructurado y lo desestructurante» (Nestor García Canclini: *La globalización imaginada*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 58).

⁶ «[...] lo más importante que hay que comprender y recordar es que los beneficiarios del caos actual, con sus comentaristas incrustados en los medios, desinforman y conducen a engaño sin cesar. Nunca hay que debatir sus declaraciones ni los términos plagiados que acostumbran a emplear. Hay que rechazarlos y abandonarlos sin reparos. No llevan a nadie a ningún sitio» (John Berger: “Diez notas sobre “el lugar”” en *Babelia. El País*, 16 de Julio del 2005, p. 16).

⁷ Nicolas Bourriaud señala que si la cultura revolucionaria creó o popularizó muchos tipos de sociabilidad, desde la asamblea a la sentada o la huelga, «nuestra época explora el dominio de la *estasis*: huelgas paralizantes, como la de diciembre de 1995, donde se organizan los tiempos de manera diferente, las *free parties* que duran días dilatando así la noción de sueño y vigilia; exposiciones visitables durante un día entero y reembaladas después de la inauguración, virus informáticos bloqueando miles de procesadores al mismo tiempo...» (Nicolas Bourriaud: “Hacia una política de las formas” en *Modos de hacer. Arte crítico, esfera pública y acción directa*, Ed. Universidad de Salamanca, 2001, p. 443).

⁸ «En las grandes ocasiones la vida humana todavía se concentra bestialmente en la boca, el furor hace rechinar los dientes, el terror se concentra y el sufrimiento atroz hace de la boca el órgano de gritos desgarradores» (Georges Bataille: “Boca” en *Documentos*, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1969, p. 141).

⁹ «[...] después de la Europa de las cortes, la *République des Lettres*, el mundo luterano de la tragedia dieciochesca y decimonónica, el Estado nación de la novela, ha llegado la hora de la Europa de las capitales. Mejor dicho, la Europa de las metrópolis: Milán más que Roma; Barcelona, más que Madrid; San Petesburgo, más que Moscú. Ciudades cuyos auténticos lazos no las unen al interior (a las provincias o al campo), sino a Europa: al rico Noroeste, y aún más a otras metrópolis, a veces

bastante lejanas en el espacio físico pero cercanas y coincidentes en el espacio de la cultura. Bajo su signo, de hecho, las propias fronteras de Europa comienzan a perder relevancia; para la *avant-garde*, París está más cerca de Buenos Aires que de Lyon; Berlín es más afín a Manhattan que a Lübeck» (Franco Moretti: *Lectura distante*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2015, p. 46).

¹⁰ Marie Vanhamme: texto en *Piensa Madrid*, La Casa Encendida, Madrid, 2008, p. 181.

¹¹ El Consorcio Regional de Transporte se creó en 1986 y del 2000 al 2003 se construyó Metro-Sur. También en la Comunidad de Madrid se han construido enormes autopistas orbitales como M-40, M-45 y M-50.

¹² De 70.000 habitantes en 1625 se pasó a 281.000 en 1857, 539.835 en 1900, 2.259.931 en 1960, 3.233.527 en 2012.

¹³ «¿Cómo se percibe hoy Madrid desde fuera? Con la excepción de Internet, hay pocos recursos para conocer la ciudad, sobre todo si compararnos con todo lo que existe para conocer otras ciudades como, por ejemplo, Barcelona. Unas guías turísticas muy generales, otras para turistas cultos y/o pijos y ya está. De arquitectura no hay nada disponible, por no hablar de arquitectura contemporánea» (Marie Vanhamme, op. cit., p. 182).

¹⁴ «Aquellos que estén familiarizados con el diseño del ferrocarril español, reconocerán en el modelo argentino uno similar al que estableció a Madrid como “kilómetro cero”, literal y simbólico, del país, a pesar de que los primeros ferrocarriles surgieron en las periferias (La Habana y Mataró). Es interesante constatar, por un lado, el hecho de que los primeros en solicitar las concesiones fueron comerciantes andaluces y catalanes, y por otro lado, la presencia de capital extranjero (británico e inglés) en todos los proyectos que tuvieron éxito. En su excelente libro, *España, capital París*, Germà Bel explica la contradicción que se produce en España desde el siglo XVIII puesto que la estructura de mercado es transversal, pero la del estado es decididamente radial. Dicha estructura radial es consistente con las jerarquías de poder entre las distintas partes que conforman el estado, siendo Madrid, el famoso kilómetro cero, el punto a través del cual se deben relacionar las distintas partes del todo. Dicho de otro modo, el sistema de transportes y comunicaciones sigue también la lógica de la cohesión y la vertebración, lógica que se mantiene sorprendentemente consistente a lo largo de la historia y con gobiernos de muy distinto signo. En 1851, el ministro de Fomento Miguel Reinoso proponía construir cuatro líneas de ferrocarril que conectaran Madrid con territorios a distancia de 200 y 300 kilómetros. A partir del final de estas líneas, arrancarían las de segunda clase, que llevarían hacia el mar y las fronteras. En 1997, el ministro del Partido Popular Rafael Arias Salgado plantea una política de infraestructuras del gobierno para fortalecer el centro peninsular y que no se “desequilibra” el país hasta el Mediterráneo. ¿Su solución? Invertir en conectar el centro de Madrid con zonas que estén a más o menos 200 km de la ciudad. En el año 2000, Aznar planteaba su deseo de conseguir para el país una red de alta velocidad que pusiera a todas las capitales de provincias a menos de cuatro horas de Madrid. En 2007, el socialista Rodríguez Zapatero volvía a aludir a la importancia que para la cohesión nacional (no para la productividad o la competitividad comercial) tenía la política de infraestructuras. Como señala Bel, con ironía, desde el siglo XIX hasta nuestros días la cohesión territorial de España significa tener conexión directa con Madrid. De hecho la polémica sobre la política de infraestructuras española, y los motivos por los que no se dio prioridad a un corredor mediterráneo, tan esencial desde el punto de vista económico, volvió a surgir en 2013 a raíz de la inauguración del AVE entre Barcelona y Girona, siendo condescendentemente desestimada por las autoridades competentes. En el siglo XXI, la capitalidad total, política, económica y cultural de Madrid es finalmente un hecho que se da por sentado: “Madrid puede cumplir una auténtica función vertebradora del territorio español, en lo económico, como en lo geográfico, en lo institucional como en lo cultural”» (José Luis García Delgado citado en Luisa Elena Delgado: *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2014, pp. 175-6).

¹⁵ Juan Herreros: texto en *Piensa Madrid*, op. cit., La Casa Encendida, Madrid, 2008, p. 62.

¹⁶ «Hablando de Madrid, no sólo los extranjeros sino muchos españoles sufren de esa enfermedad llamada “falta de visión lateral”, que se corresponde con la imagen oficial de la ciudad. Madrid no es una metrópolis que afronta los desafíos de la época: es la representación casi mitológica de la historia de la nación — el decorado para el 2 de mayo, el plano que te regalan con el libro de Pérez-Reverte — un catálogo de tradiciones “deslocalizadas” — aquí también hay paella y flamenco — y, sobre todo, una ciudad en la cual se disfruta, posiblemente, de noche. Una ciudad culturalmente adormecida que nunca duerme» (Marie Vanhamme, op. cit., p. 183).

¹⁷ «Y por las calles de Madrid se estuvo vertiendo purín hasta 1760, pues se tenía la creencia de que el aire así enriquecido con materias fecales era conveniente para la salud pública» (Florian Werner: *La materia oscura. Historia cultural de la mierda*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2011, p. 52).

¹⁸ Guillem Martínez llama Cultura de la Transición al paradigma cultural dominante en la España democrática, caracterizado por su verticalismo, la desproblematización de la realidad, y preocupación obsesiva por la cohesión y la estabilidad. Cfr. Guillem Martínez: *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*, Ed. Debolsillo-Random House Mondadori, Barcelona, 2012.

¹⁹ En la revisión de la historia del arte contemporáneo español es fundamental el proyecto *Desacuerdos*, desarrollado por Arteleku, MACBA y UNIA arte y pensamiento. En el volumen 1, publicado en 2004, entre otros textos se recoge un análisis de José Díaz Cuyás sobre los Encuentros de Pamplona de 1972, Alberto López Cuenca sobre el fenómeno de ARCO o Marcelo Expósito explicando el proyecto de investigación: «Algunas hipótesis de ruptura para una historia política del arte en el Estado español».

²⁰ Cfr. Alexandre Alberro y Nora M. Alter: «Sistemas, dialéctica y castillos en el aire» en *Hans Haacke. Castillos en el aire*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, 2012. España fue en la primera década del siglo XXI el país de Europa con mayor boom inmobiliario y ha sido el que luego ha sufrido la mayor contracción y caída. En los últimos treinta años la metrópolis de Madrid ha duplicado su superficie urbanizada a ritmo (hasta la crisis financiera) de 500.000 viviendas anuales.

²¹ Justin McGuirk: *Ciudades radicales. Un viaje a la nueva arquitectura latinoamericana*, Ed. Turner, Madrid, 2015, pp. 26-27.

²² Ante el muro que cerraba el Pabellón de España en la 50ª Bienal de Venecia y, especialmente, en la puerta lateral donde se ejercía el *ritual de exclusión* (solamente podían entrar aquellos que mostraran el Documento Nacional de Identidad Español), muchos *turistas del arte* estaban furiosos, sin darse cuenta de que más duro que no poder entrar es la experiencia de no poder salir de ninguna manera. Sierra retoma alegóricamente *El ángel exterminador* de Buñuel y se toma el trabajo de emplazarlo en el seno del gran aparato de legitimación artística pero también de subrayar la importancia que tiene como descripción ajustada de «lo español»: «Hace tiempo que me muevo en torno a la idea del Ángel Exterminador del maestro Luis Buñuel, una película fascinante que considero en la base de mi trabajo» (Santiago Sierra entrevistado por Rosa Martínez en: *Santiago Sierra*, Pabellón de España, 50ª Bienal de Venecia, 2003, p. 180).

²³ Una de sus acciones consistió en colocar, cabeza abajo, sobre coches negros de alta gama, los retratos (realizados por Jorge Galindo) del Rey Juan Carlos, Suárez, Calvo Sotelo, Felipe González, José María Aznar, José Luis Rodríguez Zapatero y Mariano Rajoy. La procesión de los automóviles con esos inmensos lienzos encima se desplazó desde Cibeles hasta la Plaza de España en una performance que tenía claras intenciones «ofensivas» aunque finalmente se mostró e insertó en el mercado del arte (la exposición se realizó en la galería Helga de Alvear) poniendo en serias dudas su filo crítico.

²⁴ Esa obra de Santiago Sierra estaba incluida en la exposición *PIGS*, comisariada por Blanca de la Torre, en el museo ARTIUM de Vitoria en la que se realizaba una reflexión sobre los países del sur de Europa «descalificados» por su «situación económica». Las obras de PSJM sobre el mercado total, Avelino Sala en torno al estado policial, Nuria Güell sobre los desahucios o Carlos Aires con unos antidisturbios bailando un tango, entre otras, trazaban un variopinto panorama de la situación crítica de nuestro tiempo.

²⁵ «Son sus obras [de Costus] unas de las poquísimas surgidas desde el *underground* de la movida en que las referencias a Franco y/o al franquismo quedan literal y visiblemente explicitadas. Y no solamente como anécdota o nota a pie de página, sino como protagonista principal de su escritura, como objeto y sujeto histórico de peso y presencia propia» (Teresa M. Vilarós: *El mono del desencanto. Una crítica cultural de la transición española*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 264).

²⁶ Un artículo crucial en la construcción de esta *moda «internacional» de Madrid* es el que publicó Carlos Iriart en el diario *EL PAÍS* el 16 de septiembre de 1985. Ese artículo no es otra cosa que un resumen admirativo de una serie de reportajes publicados en distintos medios de comunicación extranjeros, desde el diario belga *Le Soir* en el que aparecieron en agosto cuatro reportajes sobre «el renacimiento cultural español tras 40 años de oscurantismo» hasta *Le Nouvel Observateur* donde se asocia a la Movida con «el sello excéntrico de los homosexuales», la publicación inglesa *Rolling Stones* que da la bienvenida a una «new Spain» que se desembaraza del lastre franquista o *The New York Times* donde se lan-

zan las campanas al vuelo para declarar que Madrid es «la capital del mundo» o «el lugar donde hay que estar».

²⁷ «Una celebrada noche de principios de la era de los ochenta, Madrid hizo pop. Tal y como suena: pop. Exactamente como hicieron pop, muy a principios de la no menos famosa década de los sesenta, todas y cada una de las culturas y subculturas urbanas y suburbanas del planeta Tierra de idéntica envergadura poblacional y similares ocios y negocios asfálticos (todas menos Madrid: esa fue la cuestión)». (Juan Cueto: «Cuando Madrid hizo pop» en *Cuando Madrid hizo pop. De la posmodernidad a la globalización*, Ed. Trea, Gijón, 2011, p. 221).

²⁸ Jorge Berlanga apuntará que la explosión creativa de la movida era consecuencia «de una necesidad visceral y espontánea, producto más quizás de un requerimiento inconsciente de la época que de una reflexión intelectual» (Cit. en José Luis Gallero: *Solo se vive una vez. Esplendor y ruina de la movida madrileña*, Ed. Ardora, Madrid, 1991, p. 62).

²⁹ «La expansión de la movida parte del reconocimiento fundamental de que no hay satisfacción futura. Palabra y sentido, gesto y sentido, signo y sentido se encuentran en una gélida región del silencio, porque se ha reconocido ya que no hay nada que entender, nada que esperar, nada que pueda asegurar recompensa una vez diferida la satisfacción del deseo. [...] La expansión extática de la movida —criada en alcohol, hachis, “poppers”, cocaína y caballo— tiene el sentido de conjurar el efecto monumental de la resaca producida por la pérdida del contenido utópico de la superestructura cultural de resistencia a la dictadura» (Teresa M. Vilarós, op. cit., p. 35).

³⁰ Cueto ha insistido en que la movida no fue provocada por la abrupta irrupción del fenómeno *pos* sino por la tardía implantación del fenómeno *pop*. La «posmodernidad madrileña» se manifestó como un aire de fiesta permanente, «el descubrimiento gozoso del signo universal de la igualdad metropolitana, a la seducción adolescente por las iconografías urbanas, al arte de asumir immoderadamente y sin temor al viejo infierno ideológico (francfortiano), a la aceptación desacomplejada, desinhibida y desmadrada de las artificiales repeticiones asfálticas y artísticas, a la estética de las masas en el momento supremo de hacer masa ante el acontecimiento electrónico, a la entronización de las simbologías propias de la opulencia consumista, al espectáculo de las mitologías industriales y comerciales, a la idolatría por las tecnologías audiovisuales y a la pasión desmedida por lo seriado, lo cosmopolita, lo irónico, lo simulado y lo provocadoramente banal. Es decir, a todos y cada uno de aquellos elementos del discurso metropolitano en versión pop. Sencillamente, lo ocurrido en Madrid fue un salto sin red de la estreñida Factoría Francfort a la directa Factoría Warhol. No en vano los eslóganes que con fortuna circularon tenían el nostálgico sabor de las sopas Campbell's: *La vanguardia es el mercado, Lo pequeño es hermoso excepto si se trata de las ciudades, Madrid me mata, Lo importante es que funcione, Las masas nunca se equivocan, Repetir es crear*» (Juan Cueto: op. cit., p. 225).

³¹ «Pero en un sentido local es el fin de los acontecimientos culturales del 92, y no el tratado de 1993, el que da término a la fiesta transicional y pone la euforia pasada en perspectiva. El año 1992 marcará por otra parte el inicio de la incertidumbre económica, que contrasta con el crecimiento avasallador de la renta per cápita y con el potencial inversor de la época de los ochenta» (Teresa M. Vilarós: op. cit., p. 3).

³² «Mariscal descubrió que más allá del *underground* había vida. Otra vida, ciertamente; pero no por distinta de la suya —ni siquiera por opuesta— desdeñable» (Llàtzer Moix: *Mariscal*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1992, p. 179).

³³ En esta película «las prostitutas hacen excelentes tortillas de patatas, se come mucho ajo, y hay una pelea a jamones de resonancias goyescas» (Augusto M. Torres: *Diccionario del cine español*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1994, p. 259).

³⁴ Giulia Quaggio: *La cultura en transición. Reconciliación y política cultural en España, 1976-1986*, Ed. Alianza, Madrid, 2014, p. 314.

³⁵ Cfr. Miguel Ángel Hernández Navarro: *Materializar el pasado. El artista como historiador (benjaminiano)*, Ed. Micromegas, Murcia, 2012.

³⁶ Sánchez Castillo da por sentado que la transición no es otra cosa que un «pacto de olvido» que genera su propia *mitología*. «[En los primeros años del posfranquismo] hubo que admitir una falacia tan burda como la de que en aquella pelea política no había vencedores ni vencidos, sino que todos, hermanados ante el altar de la Patria, se ofrecían ufanos para arrinconar a los irreductibles del viejo régimen. De la Secretaría General del Movimiento y del Partido Comunista, líderes responsables sellaban un pacto de honor, no exento de características sicilianas, para un futuro común y un pasado inexistente» (Gregorio Morán: *El precio de la transición*, Ed. Planeta, Barcelona, 1992, p. 24).

³⁷ «Ahora bien, la sugerente levedad y el enfoque desenfadado de Sánchez Castillo no se compadecen con la mordacidad de su ironía y la

seriedad de propósito que se han convertido en *leitmotivs* de su praxis. Estas características son evidentes en la *performance Volver a nacer* (1999), desarrollada en el Valle de los Caídos, el monumental mausoleo al norte de Madrid dedicado al dictador español Francisco Franco y levantado con los trabajos forzados de presos republicanos. En dicha *performance* (descrita en un texto breve del artista y filmada en vídeo, como en la mayor parte de su trabajo), Sánchez Castillo juega entre las ruinas de la memoria histórica con placer infantil e intención vitriólica» (Katya García-Antón: “En las alas de la historia” en *Fernando Sánchez Castillo. Rich Cat of Herat Attack in Chicago*. 26ª Bienal Internacional de São Paulo, Ed. Turner, Madrid, 2004, p. 11).

³⁸ “Felipe González llama a los intelectuales y artistas a “un compromiso con la sociedad”” en *El País*, 29 de Septiembre de 1982.

³⁹ «*La Luna* huía siempre de un corpus teórico [...] era una representación muy acabada de que la globalidad como tal no existe, no se puede formular. La globalidad se presenta, pero se presenta de forma fragmentaria. Eso era *La Luna*, todo tipo de cosas variadas, que no tenían nada que ver entre sí, y con puntos de vista radicalmente distintos» (José Manuel Costa citado en José Luis Gallero: op. cit., p. 73).

⁴⁰ «La ocupación de la movida es una ocupación fantasmática: la movida está ocupada por el cuerpo muerto del pasado, por las proyecciones que habían formado el entramado contextual español en los años previos al fin de la dictadura. Esas proyecciones murieron con el dictador, pero su existencia es meramente póstuma, espectral. La movida está ocupada por el trauma de un vacío que no tiene sentido porque ha tomado el lugar de un cuerpo pleno. La movida es el lugar de una retirada que, si algo tiene, es solamente un “regusto” en la expresión formidable de Ferrater. La movida es, a pesar del ruido que produce, un silencio especial: el silencio de un pasmo» (Teresa M. Vilarós: op. cit., p. 37).

⁴¹ «En la movida —apuntó Herminio Molero, que formó parte de *Radio Futura*— hay siempre un problema de vacío. Es inverosímil. Por donde tires te encuentras con la nada, con eslabones que ya no existen. Es la historia de un vacío. Todo estaba a punto de ser y no ha sido» (Herminio Molero citado en José Luis Gallero: op. cit., p. 225).

⁴² José Luis Aranguren: “Por qué nunca más” en Ramón Tamames (comp.): *La guerra civil española. Una reflexión moral 50 años después*, Ed. Planeta, Barcelona, 1986, p. 182.

⁴³ «La atención socialista por la democratización cultural y la cultura popular juvenil en particular, se materializó en el interés por la *movida*, fenómeno que pasó de ser un movimiento *underground* de un reducido grupo de amantes del rock, historietistas, dibujantes y creadores de *fan-zines*, a convertirse en una etiqueta industrial, en una especie de eslogan que, si bien de forma un tanto confusa, entró a formar parte de la vida cotidiana de los españoles» (Giulia Quaggio: op. cit., pp. 323-324).

⁴⁴ «Nuestra política —así se resume el proyecto de Jack Lang— para la cultura [...] se inspira fundamentalmente en las ideas desarrolladas por François Mitterrand durante su campaña presidencial de 1981. Se trata esencialmente de reconciliar el arte con el Estado, reconciliar una sociedad con su juventud, reconciliar a un país con sus hombres de cultura. Para definir nuestro programa de cultura podría decir el “derecho a la vida” basado en dos principios inseparables que son el derecho al trabajo y el derecho a la belleza. [...] El Ministerio de Cultura ha sido concebido por François Mitterrand no solamente para estar al servicio de las bellas artes o de la actividad puramente artística sino para estar al servicio de un proyecto de conjunto: un proyecto de civilización al servicio del cambio de la vida» (Citado en Giulia Quaggio: op. cit., p. 284).

⁴⁵ «En la primera fase del gobierno socialista, a la que algunos intelectuales afiliados al PSOE se han referido como “pacto social por la democracia y la modernización”, el objetivo de participación cultural se tradujo sobre todo en una política de desarrollo de infraestructuras. Entre 1982 y 1986, por ejemplo, se produjo un incremento notable de las inversiones en estructuras bibliotecarias (los 688 millones de pesetas de 1982 se disparan hasta los 1.400 millones de 1985), y, en paralelo, el Ministerio de Cultura puso en marcha un programa de construcción de auditorios y puesta al día de las estructuras teatrales (un plan de 6.500 millones de pesetas para 55 teatros públicos), además de los importantísimos fondos destinados a la modernización de los museos o la recuperación de complejos culturales, como el Círculo de Bellas Artes de Madrid (1983). Se calcula una cifra de 2.064 millones de pesetas solo en 1985, incluyendo la ampliación del Museo del Prado» (Giulia Quaggio: op. cit., p. 290).

⁴⁶ Cfr. Jorge Luis Marzo y Tere Badía: “Las políticas culturales en el estado español (1985-2005) en *soymenos.net*, Espais, Girona, 2006, p. 9.

⁴⁷ Antoni Domènech ha subrayado que la cultura de la transición española implica un diseño institucional «de todo punto político —“político” no en el sentido estrecho y conspiratorio, sino en el sentido amplio y general de la palabra— para potenciar unas voces y acallar otras: [...] a

eso han ayudado, claro, la rápida —y políticamente avalada— concentración de la propiedad de medios de comunicación de masas, y aun de los grandes grupos editoriales y también los sistemas de premios y prebendas públicamente otorgados». (Antoni Domènech citado en Senghor y Sambá: “Cultura de la Transición. Entre la servidumbre política y las cifras de ventas” en *Ladinamo, Revista LDNM*, Octubre-Noviembre de 2007).

⁴⁸ Rafael Sánchez Ferlosio: “La cultura, ese invento del Gobierno” en *El País*, 22 de Noviembre de 1984.

⁴⁹ Pienso en el panfleto de Victor Lenore *Indies, hipsters y gafapastas. Crónica de una dominación cultural* (Ed. Capitán Swing, Madrid, 2014) y en la respuesta polémica que profirió Kiko Amat: «En mi pueblo definiríamos este libro, así, como “paja mental”; ni más ni menos. Porque una cosa es arremeter contra el hipsterismo aristocrático (minoritario, por cierto; diga lo que diga Lenore), el apoliticismo-derechismo de cierta parte del indie y el elitismo cultural de algunos medios y fulanos, y la otra establecer un nuevo totalitarismo del “gueto” (inconscientemente humorístico, ahora que lo mencionamos; no hay nada más cómico que ver a blancos de clase media-alta erigiéndose como baluartes del chándal y del reggaetón) para medir el compromiso político de cada uno» (Kiko Amat en el blog *Bendito Atraso*, 13 de Enero del 2015).

⁵⁰ «Creo que es evidente la forma en que la fantasía de pertenencia nacional funciona también en el caso de España, una nación particularmente obsesionada con su unidad, con su coherencia, o dicho más específicamente, su “vertebración”, y por tanto, también con la diferencia entendida como antagonismo. La identidad española dominante se construye a partir del siglo XVIII en base a una idea de unidad basada en la centralización, con una lengua “por antonomasia” que es el español y cuyas otras culturas son, en el mejor de los casos, expresiones de una particularidad dentro del marco de lo privado o de funciones muy bien delimitadas por el poder central. Incluso en el marco de la España democrática, un punto que ninguna cantidad de consenso pudo rebatir fue la idea de “la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles”, indisoluble unidad apuntalada por las fuerzas armadas, cuya misión, entre otras, es garantizar la integridad territorial del país. La posibilidad de una España realmente plural, en la que distintas culturas coexistan, no de una forma jerarquizada (que es, en el mejor de los casos, el modelo actual) sino relacional, es anatemata para los que se declaran patriotas, constitucionales o no, pero a la vez “no nacionalistas”» (Luisa Elena Delgado: op. cit., p. 74).

⁵¹ «[Entre 1973 y 1975] La necesidad de aprender a vivir con el pasado propio de un español que vivía en un periodo todavía denominado sintomáticamente como posguerra; la urgencia a tomar partido frente a la confusa atmósfera de miedo, decepción y egocentrismo que rodeó la segunda mitad de los setenta; y la obligación de continuar escribiendo, pintando o filmando dentro de un marco cultural que parecía haber agotado todas las fuentes de originalidad y que parecía estar condenado a la hipocresía comercial de la sociedad de consumo» (José Carlos Mainer: “1975-1985: The Power of the Past” en Samuel Amell: *Literature, the Arts, and Democracy. Spain in the Eighties*, Associated University Press, London/Toronto, 1990, p. 21).

⁵² «Si es verdad que desde la estética del goce consumista, la visión de la plaza abigarrada, con una multitud acampando en ella de forma precaria, no era la más atractiva o funcional, no es menos cierto que, visto desde otro punto de vista, la multitud de distintas edades y condiciones allí reunida representaba un cierto ejercicio de ciudadanía [...] La lógica de los que participaban en el 15-M era en cierto modo similar a la que se pedía a los ciudadanos para asumir y aguantar los numerosos inconvenientes ocasionados por las obras públicas que habían caracterizado el Madrid del alcalde Gallardón. Si la reacción ante las calles levantadas, la imposibilidad de circulación, el ruido y el polvo debía ser la aceptación comprensiva por parte de la ciudadanía de un mal que venía por un bien futuro, los indignados del 15-M pedían, en cierto modo, lo mismo, y en efecto, así lo articularon: “Perdonen las molestias, estamos construyendo el futuro”, era el lema de varias pancartas» (Luisa Elena Delgado: op. cit., p. 59).

⁵³ En 2014 se produjo un conflicto en Gamonal con motivo de unas obras públicas. En una serie de manifestaciones en distintas ciudades se escuchaba la consigna «España entera es gamonatera».

⁵⁴ Ortega y Gasset indicó, en el texto “La redención de las provincias y la decencia nacional”, que la solución del problema nacional solo podría surgir desde el «localismo», esto es, habría que partir de lo local para llegar a un entendimiento de ámbito nacional.

⁵⁵ «En efecto, en la España democrática, el estado de la cultura ha sido, en gran medida, equivalente al de la cultura del estado, que la ha subvencionado generosamente y cuyo objetivo principal, declarado de forma explícita y oficial, es, por un lado, la cohesión social y nacional y, por otro, la proyección universal. No hay que olvidar, en este sentido,

que España es un país cuya Constitución especifica que el servicio de la cultura es un deber y atribución *esencial* del estado (artículo 149.2), un estado que se percibe además como en constante necesidad de vertebración y proyección exterior» (Luisa Elena Delgado: op. cit., p. 101).

⁵⁶ Cfr. Jorge Luis Marzo: *¿Puedo hablarle con libertad excelencia? Arte y poder en España desde 1950*, Ed. Cendeac, Murcia, 2010, p. 13.

⁵⁷ Cfr. Fernando Castro Flórez: “La creación española en la frontera” en *ABC Cultural*, 18 de Octubre del 2003.

⁵⁸ Conviene recordar que esa presencia española en el festival de Euro-palia se produce el año antes de que España se convierta en miembro de pleno derecho de la Comunidad Económica Europea. Ignacio Rupérez, asesor diplomático del ministro de cultura Javier Solana, declaraba que «la importancia de la cultura española en el mundo y la neutralidad relativa, con respecto a la política, del mensaje cultural, facilitan la creación y la consolidación de las relaciones de tipo cultural [...] Aparte de los enormes beneficios sociales y políticos que una actividad de esta categoría comporta a la nación [...] la política exterior cultural adquiere un directo y sustancial significado económico. [...] En conclusión, una política exterior cultural es también una política de conquista de mercados» (Ignacio Rupérez citado en Giulia Quaggio: op. cit., pp. 317-18).

⁵⁹ Cfr. Amador Fernández-Savater: “El arte de esfumarse: crisis de la cultura consensual en España” en *Fuera de lugar, público.es*, 14 de Abril del 2011.

⁶⁰ Cfr. José Ignacio Wert: “Anorexia patriótica” en *El País*, 21 de Marzo del 2011.

⁶¹ Cfr. Elías Díaz: *De la Institución a la Constitución. Política y cultura en la España del siglo XX*, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

⁶² «La producción cultural en sí misma representaba, en esta nueva etapa histórica, para las democracias liberales, el contenido privilegiado de una “comunicación”, que, desde el interior hacia el exterior del Estado, servía de reflejo y estímulo a la cohesión, a la riqueza, el dinamismo y, en fin, a las excelencias de un modelo de civilización: como se ha encargado de explicar Jim McGuigan, entendida así, la política cultural supone una estrategia formidable de “crecimiento nacional”» (Giulia Quaggio: op. cit., p. 309). Cfr. Jim McGuigan: *Rethinking Cultural Policy*, Ed. Mc Graw Hill, Glasgow, 2004, pp. 62-64.

⁶³ Se trata de un discurso ideológico que postulaba que se habrían cerrado las deudas de España con la historia que se situaría definitivamente en una dimensión europea y posmoderna: «Es el tiempo donde se corregirán las anomalías de la historia española, la lastrante especificidad de lo hispano» (Germán Labrador Méndez: *Letras arrebatada: Poesía y química en la Transición española*, Ed. Devenir, Madrid, 2009).

⁶⁴ Ignacio Camacho habló de una España que era «mejor que la misma España», cfr. “España y España” en *ABC*, 5 de Julio de 2010.

⁶⁵ La obra *Nacionalismo doméstico* (2004) de Mateo Maté consiste en una cocina que tiene uno de los quemadores con la forma de la península ibérica. Este artista ha utilizado esa forma territorial para fabricar, por ejemplo, un imán para cuchillos, una mesa, su propia cama de matrimonio o una espectacular casa, con distintas habitaciones construidas en la Sala La Gallería de Valencia en 2011. También realizó con piezas de Exin Castillos la forma de España, incluidas las islas Baleares y las Canarias en la pieza titulada *Medieval* (2007). Cfr. Dennys Matos: “Entre actos heroicos y nacionalismos domésticos” en *Mateo Maté. Actos Heroicos*, Consorcio de Museos de la Comunitat Valenciana, 2011, pp. 86-110.

⁶⁶ «Un artículo en *El País* de 2010 explicaba la importancia material de la bandera “bien hecha”, de producto nacional, frente a las falsificaciones hechas en China que se desintegraban enseguida. Una empresa situada en Colmenar Viejo es la encargada de proporcionar banderas de calidad para todos los grandes acontecimientos oficiales, así como de reparar la enorme bandera que preside la madrileña Plaza de Colón desde el 12 de octubre de 2001. [...] Pero hay otro elemento importante en esta historia de superación empresarial y patriotismo: el dueño de la empresa es, de hecho, un uruguayo que llegó a España sin papeles. Hoy es un ejemplo de empresario emprendedor que solo lleva corbatas con la bandera rojigualda, y ha hecho su fortuna vendiendo patriotismo español» (Luisa Elena Delgado: op. cit., p. 230).

⁶⁷ «La ironía, la sátira y el humor sobre los “hechos identitarios” no se encuentran en la alta cultura oficial, sino en la cultura popular o de masas en programas como el humor de *El intermedio*, en la revista *Mongolia*, en la crítica acerada del dibujante Andrés Rábago “El Roto”, y en programas como *Vaya semanita* (originalmente un programa creado por la televisión vasca), en *Polònia* (un programa de la televisión catalana). Existen también espectáculos concretos que aprovechan la situación del país para hacer una crítica social y política en clave de humor, como fue el caso de *Yes we Spain*. Este último, creado e interpretado por Carlos Latre, se representó por toda España durante los años 2011 y 2012, esto

es, cuando la crisis económica y política ya se había manifestado de forma clara» (Ibid., p. 201).

⁶⁸ Luisa Elena Delgado comenta este anuncio en op. cit., pp. 285-6. Íñigo Sáenz de Ugarte señaló, hablando de ese anuncio, que el chorizo es «la reserva espiritual de la Marca España», cfr. su artículo “La resaca melancólica de la España de Campofrío” y “La España de Campofrío nos hundirá en la miseria” en *eldiario.es*, 18 de Febrero de 2013 y 20 de Diciembre de 2012.

⁶⁹ La «interpretación» que el PSOE dio al logotipo de Turespaña, el Sol de Miró, merece ser citada en extenso: «No tratamos de atraer al turista solamente por el clima y el sol, sino a través del arte, la historia, la gastronomía y los sitios únicos. Damos a toda la comunicación un tono desenfadado, con ciertos toques de humor y con lenguaje internacional. El nuevo símbolo gráfico que identificará a partir de ahora el Turismo español en todo el mundo lo diseñó Joan Miró [...]. El rojo y el negro. La piel y la sangre del toro. El verde y el amarillo. Los colores de España de Norte a Sur. Pradera y sol. Y también fiesta. Eso es lo que sugiere el símbolo de España que Joan Miró nos dejó como legado. Es el Sol. Y es España. Pero también es más que eso. Es un país abierto al turismo. Y este es el manual que nos ayudará a todos a mostrar la España que el mundo todavía no conoce» (Secretaría Particular del Ministerio de Cultura, carpeta “Identificación Turismo Español Joan Miró (Símbolo gráfico)”, 1983, c. 81149, citado por Giulia Quaggio: op. cit., p. 328).

⁷⁰ Madrid es un importante destino turístico con 14,7 millones de entradas en 2011; de esos turistas 10,11 millones fueron españoles y 4,6 extranjeros.

⁷¹ Juan Benet: *La inspiración y el estilo*, citado en Ignacio Echevarría: “La CT: un cambio de paradigma” en *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*, Ed. Debolsillo, Barcelona, 2012, p. 29.

⁷² En *Le Soir* en 1986 se reproducía una declaración pronunciada por Warhol durante su visita madrileña: «Si no tuviese que trabajar en Nueva York me quedaría aquí».

⁷³ Rafael Sánchez Ferlosio flagelaba esa proliferación de actos culturales sin sentido, en los que parece que solamente interesaran los nombres aunque propiamente no se hiciera nada de nada: «La extensión del ejemplo del actual Ministerio de Cultura —especialmente por lo que se refiere a la universidad de verano Menéndez Pelayo, su más deslumbrante y escaparatero “peer en botija para que retumbe”—, envidiado e imitado por los departamentos homólogos de los Gobiernos autonómicos, los municipios, los entes paraestatales, bancos, cajas de ahorro o cualesquiera otras instituciones que tengan presupuesto cultural, se dirige resueltamente a un horizonte en el que la cultura, y con ella su misma concepción y su sentido mismo, se vea totalmente sustituida por su propia campaña de promoción publicitaria. La cultura quedará cada vez más exclusivamente concentrada en la pura celebración del *acto cultural*, o sea, identificada con su estricta presentación propagandística» (Rafael Sánchez Ferlosio, op. cit.).

⁷⁴ «Es como para sospechar si no habrá alguna especie de instinto subliminal que incita a los intelectuales a la condición de borrachines de cóctel, borrachines honoríficos de consumición pagada, para dar lustre a los actos con el hueco sonido de sus nombres, a fin de que se cumpla enteramente la clarividente profecía del chotis: “En Chicote un agasajo postinero / con la crema de la intelectualidad”» (Ibid.).

⁷⁵ «Señorías —dijo Javier Solana en Septiembre de 1986 ante la Comisión Parlamentaria de Educación y Cultura—, no tienen más que salir de casa [...] para comprender que la cultura [...] ya es una práctica envolvente, totalizadora, en la que se invierte mucho tiempo y mucho dinero, que tiene una trascendencia estratégica e ideológica de primer orden y que abre posibilidades de empleo. [...] De tal modo esto es así que nos atrevemos a hablar del Estado cultural como aspiración, y, en parte, como una realidad iniciada. [...] Disponemos hoy ya de tales recursos que me atrevo a decir que es posible sustituir el hombre económico por el hombre cultural y es posible que la aspiración al Estado de bienestar sea superada por la del Estado cultural» (Javier Solana citado en Giulia Quaggio: op. cit., p. 331).

⁷⁶ La crítica más radical la ha realizado, centrándose en el caso francés, Marc Fumaroli: *El Estado Cultural*, Ed. Acantilado, Barcelona, 2007.

⁷⁷ Tal vez tenga sentido releer un pasaje del (delirante) prefacio que escribió Gianni Vattimo para la edición española de *La sociedad transparente*: «Cuántas veces, a la vuelta de seminarios y debates tenidos en Madrid y Barcelona, en Bilbao y en Pontevedra..., se me venía a la cabeza, para reordenar tantas impresiones, hacer una paráfrasis del título (uno de los títulos en proyecto) del gran escrito de Benjamin: *Madrid capital del siglo veinte* —igual que París para Benjamin era la capital del diecinueve—. Durante los últimos años cuando menos, y quizá también porque la democracia es todavía relativamente joven en este país, España, mucho más que París o Londres, y hasta puede que Nueva York in-

cluso, ha sido efectivamente, el lugar ideal donde se han dado cita todas las aventuras intelectuales de Occidente» (Gianni Vattimo: *La sociedad transparente*, Ed. Paidós, Barcelona, 1990, p. 67).

⁷⁸ El último capítulo del libro de Giulia Quaggio se titula precisamente “Beatería artística” y comienza analizando el manifiesto “Por el cambio cultural”. Cfr. op. cit., pp. 265 y ss.

⁷⁹ En buena medida, esa imagen de Europa ha sido siempre crítica. «La idea de Europa como unidad distintiva es posclásica. Es una creación de la Edad Media. En su concepción más general, puede describirse como un resultado de colapso del universalismo que caracterizó al Imperio romano. [El Imperio carolingio] no fue un “punto de partida”, sino una conclusión [...] era necesario que colapsara el Imperio carolingio para que Europa cobrara existencia. Desde entonces, la unidad de Europa solo podía significar la articulación —no la supresión— de la diversidad regional arraigada» (Geoffrey Barraclough: *European Unity in Thought and Action*, Oxford, 1963, pp. 7, 12 y 13).

Mépolis: luces de no-ciudad

Félix Duque Pajuelo

Abstract: The aim of this paper lies in claiming that a new kind of city has appeared at the beginning of the XXI century: Mepolis (no-city); a new city that rejects not only the characteristics of the Metropolis or Megalopolis, but also the idea itself of city, understood as settlement and center of a territory. In this paper the main features of this kind of city will be described.

Keywords: city, Mepolis, Megalopolis, land, technique, technology.

En los albores del siglo XX surgió un fenómeno extraño, único en su género: *Megalópolis*, la Gran Ciudad. Ciertamente, *metrópolis* han existido al menos desde Babilonia y Roma, en cuanto sedes del poder imperial. Pero *Megalópolis* se levanta desde los presupuestos racionalistas de la tecnociencia, del mercado libre y, en su interior, de la asombrosa convivencia de una arquitectura fría, geometrizable y ahistórica (paralela al purismo de las vanguardias), por un lado, y de las mezclas de gentes y de pueblos, con la consiguiente destrucción (o metamorfosis) de las jerarquías tradicionales, por otro: todo ello, a duras penas ligado a una uniformización funcional que no conoce ya tanto leyes cuanto *códigos*.

Pues bien, a principios del siglo XXI, y tras la agonía del postmodernismo, surge una nueva metamorfosis que llega incluso a negar no sólo a *Metrópolis* o *Megalópolis*, sino a la idea misma de ciudad en cuanto asentamiento y centro de un territorio. La nueva ciudad: *Mépolis* (No-Ciudad) vive del transporte y se transporta ella misma, a través de autopistas de múltiples estratos. Y la transformación de la ya obsoleta industria pesada en industria informática y del espectáculo conlleva igualmente la aparición de nuevos cuerpos *posthumanos*, adecuados a la hegemonía de la virtualidad y a la comunicación de microtransgresiones banales, como retroalimentación de los propios excesos fomentados y propiciados para el sostenimiento de No-Ciudad. Pero en el horizonte despunta un nuevo concepto: el de las *ecociudades*, que unido a la noción de los *cronotopos* puede devolver su dignidad a la orgullosa invención de Caín.

No parece sino que el desarrollo de la ciudad, cuyo modelo occidental tardocapitalista se extiende ya por toda la haz de la tierra, esté próximo a completar el trazado de un sorprendente circuito: surgida en efecto la primera ciudad, según el relato del *Génesis*, a consecuencia de un acto consciente de desobediencia a la Voz del cielo, y arraigándose la Ciudad en cambio firmemente en la Tierra, se va alzando ahora *audiovisualmente* al cielo mediante

sistemas *audiovisuales* humanos, demasiado humanos (o sea, cargados del barro de la tierra), hasta constituir una extraña «ciudad» tendencialmente omnipresente y que, en consecuencia, engloba dentro de sí a las demás formaciones de agrupamiento social habidas hasta ahora, de modo que, al ser ella la que propone sitio y función para cada una de las antiguas maneras de habitar la tierra, *niega de forma determinante* esas formaciones anteriores y se convierte así en una suerte de No-Ciudad, de *Mépolis*: la rutilante sucesora de la *pólis*, de *metrópolis* y de *megalópolis*. Propongo emplear para el caso el prefijo griego: *mé-*, ya que se trata, como he indicado, de una negación *relativa* a aquello que ella determina y en cierto modo cumplimenta. Si se tratara en cambio de una nueva forma social de vida ajena al habitar urbano, o sea que negara de manera *abstracta* a los otros tipos de ciudad en la historia, tendría que haber escogido en cambio el neologismo: *Ápolis*.

Y en efecto, así parece que habría debido de ocurrir, si leemos la famosa condena de Yavéh Dios a Caín desde la perspectiva de la otra gran fuente de autocomprensión de Occidente: la tragedia griega. En el no menos célebre segundo estésimo de la *Antígona* de Sófocles, el Coro admira y a la vez siente pavor ante ese ser fértil en astucias que encuentra salidas para todos los problemas, pero cuyos recursos y ardidés de nada le valen ante la muerte, la *aporía* suprema. Ese ser es el hombre: *tò deinótaton*, es decir lo más pavoroso y terrible (recuérdese que «dinosaurio», p.e., significa en griego «reptil terrible»). Buscando un punto de equilibrio para el ser del hombre, el Coro lo encuentra justamente en la Ciudad, mencionada curiosamente *in absentia*, por exceso y por defecto, como si la *pólis* fuera el resultado dialéctico, siempre en tensión y por ende nunca logrado por entero, entre dos fuerzas contrapuestas. Así, hablando del hombre, sentencia:

Si armoniza las leyes de la tierra (*chthonòs*)
y la justicia jurada de los dioses,
sea exaltado en la ciudad (*hypsípolis*); sin ciudad (*ápolis*) quede
quien llevado de la insolencia (*hybris*) vive en la injusticia
(vv. 368-371).

Según esta cláusula condicional, y si es cierto —como sabemos por Aristóteles— que el hombre es un *zōon politikón*, un «ser viviente de ciudad», entonces quien fuera capaz de lograr esa armonía estaría por encima de sus ciudadanos, por encima de la Ciudad misma, a la que daría las leyes (se trata en efecto del *nomothetés*, como Solón o Licurgo); mientras que el insolente que se levantara contra los dioses (tal la *hybris*) y quisiera escapar de su destino como mortal, como «ser de tierra», habría de ser ex-

pulsado de la ciudad, ser un *apolide* que, en consecuencia, quedaría a merced de cualquiera que cometiera un acto de violencia contra él (tal es el caso de Edipo, el «hijo de la fortuna»).

Por eso, es la ciudad para el griego un medio de *trascendencia*, no el fin último. Si el hombre es un ser de ciudad, dice Aristóteles, es para que en ella florezca el *lógos*, la palabra que mancomuna, mientras que esta «flor de la boca» (por decirlo con Hölderlin), debe dar a su vez el fruto más alto alcanzable entre los hombres: la *phília*, la amistad. Pero también la *phília* está ordenada a un orden que la trasciende: debe disponer en efecto de acciones rituales que orienten a los ciudadanos hacia algo más trascendente que la vida: algo ya no de tierra, ya no mortal, sino celeste y, por tanto, «por encima de la *pólis*»: «No hay que pensar como los que aconsejan cosas humanas al hombre o mortales al mortal, sino esforzarse por llegar a ser en lo posible inmortal, y hacer cuanto esté al alcance por vivir según lo mejor» (*Ética a Nicómaco* X, 7; 1177b31). Pues, en efecto, la inmortalidad es condición del dios, el cual, por exceso, no precisa ya de vivir en ciudad: puede dedicarse a una eterna *sacra conversazione* con los otros dioses (o consigo mismo, si es el *Deus-Trinitas*), sin tener que atender a necesidades propias de la tierra. Y por eso el hombre culto, temeroso de dios, sabe que su *cultura*, o sea el modo en que él habita la tierra, depende del *culto*, el cual remite a su vez a lo «oculto»: en latín *occultum*, del verbo *ob-colo*; *ob-* es un prefijo de oposición; por él, se apunta aquí a algo que se opone a y se zafa de todo cultivo y cultura, algo que no se deja roturar ni desgastar en provecho propio. Eso que queda oculto, por debajo de toda cultura, es lo que impulsa a ésta, como de rechazo. Y por eso mismo, como para conjurar y evocar, para que esa cerrazón le sea propicia, recorta el hombre culto un espacio acotado (el *templum*, de *témnein*: cortar), que deja sin labrar ni cultivar, como imagen superficial de esa hosca retractilidad. Tal el espacio reservado al *culto*: otro término significativamente relacionado con *colere*: se trabaja la tierra para habitar sobre ella, pero ese habitar no puede darse sin consagrar un espacio a lo inhabitable, manteniéndolo a distancia. Un espacio separado y, por ende, *segregado*, *sagrado*, que deja por ello ser al espacio del otro lado, al espacio «manifiesto ahí delante», o sea: *profano*. En el espacio sagrado se evoca a los dioses y a los muertos, a la vez que se les impide pasar al otro lado, al de los hombres mortales. De ese espacio —como una muerte continuamente postergada— procede todo poder. Pues «poder» significa estar capacitado *por alguien o por algo* para hacer algo. Todo poder es delegado. De modo que ese «ser capaz» extrae su fuerza de lo sagrado, al llevar a los hombres el recuerdo de que todo habitar se hace bajo lo divino, cabe los muertos, sobre la tierra.

Por el contrario, quien llevado de su *hybris* pretende escapar de la órbita terrestre y acceder a la esfera celestial, será arrojado de la *pólis*, y por ello literalmente *des-terrado*, de modo que su estatuto es ahora el de quien, por defecto, tampoco puede ser «de ciudad», a saber: el *animal*. Tales son los dos extremos, los polos entre los cuales queda tendido, en tensión, el ser humano, según Aristóteles y Sófocles: el dios y el animal.

Volviendo ahora los ojos al relato hebreo, no parece pues sino que Caín habría debido de constituir el ejemplo de *apolide* por excelencia, pues que Yavéh Dios lo había con-

denado a vagar por la tierra sin encontrar reposo ni sustento. Una nueva y más dura expulsión impuesta por Dios al hombre: primero arroja del Paraíso a los primeros padres, y luego obliga al hijo fraticida a no descansar jamás ni fijarse en lugar alguno.

Caín es el primer hombre que *conscientemente desobedeció* una orden divina. Pues si la muerte de Abel fue, según indicios razonables, accidental y desde luego no querida, el primogénito de Adán no *quiso* en cambio obedecer la orden de destierro. Muy al contrario, siguiendo el reiterado ejemplo de su padre de expansión familiar: «Caín conoció a su mujer, y ella concibió y parió a Enoc. Luego, Caín construyó una ciudad a la que puso por nombre Enoc, como el nombre de su hijo» (*Gen. 4, 17*). Según esto, Caín podrá por siempre lucir, para bien y para mal, el título de primer constructor de ciudades, a pesar de que su historia no es nada *edificante*. Y esta ciudad tiene como antecedente, nada menos, el nacimiento de la conciencia *reflexiva*, ligada también para siempre a la conciencia cierta de la muerte. Pues la muerte primera, la de Abel, hubo de ser una sorpresa, y más: algo incomprensible tanto para la víctima como para el homicida. Nunca había ocurrido algo así. Pero, después de ello, Caín recapacita, *interioriza* en sí la muerte de su hermano y tiene miedo de que algo semejante le ocurra alguna vez. Por eso pide de Yavéh que le proteja con una marca en la frente de otros posibles asesinos (aunque, de ceñirnos al texto canónico, no sabemos de otros hombres en la Tierra, salvo el Padre Adán). Antecedente y condición de toda ciudad es pues la *reflexión* y la *conciencia de la muerte*. Desde entonces, conciencia, muerte y ciudad están tan inseparablemente vinculadas como incansables serán también los esfuerzos de los hombres por romper esa vinculación.

Pues la primera ciudad ha sido levantada justamente para defenderse del cielo ya nunca más protector, techando las casas, mientras horizontalmente se encierra ella también, separándose de lo otro, de la tierra de la que a partir de ahora sacará provecho y pondrá a distancia, estableciendo de este modo un cerco divisorio, una muralla defensiva: en inglés, *town*, «ciudad», tiene el mismo origen que el término alemán *Zaun*: «cerca». Esta es la primera reflexión: la de la tierra a la que se obliga a replegarse sobre sí misma y contra sí misma, por así decir: distinción entre ciudad y campo. A través de esa reflexión, Caín el *apolide* se torna en *polítés*, en el primer habitante de ciudad. Y por lo que hace a la trágica conciencia de la muerte, a saber que *se está siempre a la muerte*, por decirlo con Heidegger, la ciudad supone una argucia de *postergación*: si cada individuo ha de morir, las estirpes en cambio se querrán tan inmortales como la ciudad que ellas constituyen (el *zoón megistón*, el «ser viviente» más alto porque, presumiblemente, no habría de morir). Y así también, andando el tiempo, se querrá inmortal en suma la entera Ciudad de los Hombres: *Cosmópolis*, como asevera Kant en un opúsculo no en vano titulado: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*.

Repárese, sin embargo, en que el habitante de ciudad *no habita la tierra*, como es lógico. Al contrario, reniega de ella. Pues abrir un lugar implica una divisoria (Robinson Crusoe repite al respecto un gesto ancestral: el gesto humano por excelencia). Desde entonces, tanto en el interior *renegado* como en el campo *doblegado* (el labrant-

ío) se procede a la tala y roza, a la quema y destrucción de antiguos lugares físicos y espirituales (y muchas veces, destrucción o dominación de las gentes que allí vivían). Por consiguiente, siempre será demasiado tarde —salvo para la mala conciencia y el arrepentimiento, tardío por definición— habitar la tierra como si fuera la primera vez. Habitar en la ciudad implica *violentar* la tierra. No en vano son descendientes de Caín Tubalcaín, el primer herrero, forjador al mismo tiempo de arados y lanzas; y el gran constructor Nemrod, inmortalizado por Brueghel en el momento de dictar órdenes a arquitectos y alarifes para el levantamiento de la Torre de Babel. Por eso, incluso tras el fracaso de la Ciudad Única y del lenguaje único, la habitación humana se yergue desde entonces, desafiante, en medio de lo *inhóspito*, en medio de lo *spaesante*: aquello que está fuera de todo *paese* y de todo *paesaggio*.

El hombre de ciudad usurpa el lugar de Yavéh Dios y se convierte en ojo que domina desde lo alto, en mano armada que rechaza al enemigo con «instrumentos cortantes de bronce y de hierro» (*Gen. 4, 22*), y que rasga la tierra —antes sagrada— para forzar a ésta a que entregue sus frutos. Con la ciudad, el hombre establece una nueva distinción de espacios: esta vez, técnica y profana. Ya no habita el oasis, gracias al cual se halla pasiva y paternalmente protegido del desierto (movimiento centrípeto, debido a la supervisión divina), sino la ciudad, de modo que domina así activamente los campos y, *ad limitem*, otras ciudades y otros hombres (movimiento centrífugo, humano).

Y nuestra historia, la historia de la civilización occidental, traza así un arco que va de la incumplida condena divina: la doble pérdida del Paraíso y de la Tierra por parte del *apolide*, hasta la doble reconquista de ambas esferas, transfiguradas en la esfera cibernética y telemática.

Una ciudad es un centro de recepción, almacenamiento, distribución e irradiación del Poder surgido de la reflexión de la *técnica prometeica* (el fuego del cielo) sobre la hosquedad y cerrazón de la tierra. Por eso, hasta la mitad del siglo pasado, ese Poder surgía fundamentalmente de la explotación de la tierra y de la transmisión por mar de los bienes así obtenidos. La lejanía del centro, de la Metròpoli, se veía paliada por la rapidez de las comunicaciones y por el establecimiento de un reguero de colonias intermedias que conectaran las lejanas fuentes de materias primas con el Imperio. Si tenemos en mente el paradigma metropolitano típico del siglo XIX (Londres, como capital financiera de un Imperio marítimo, y París, como centro cultural de la Europa continental), podrá apreciarse cuán poco había variado el esquema griego de la ciudad ideal, en cuanto *justo medio* entre cielo y tierra, ejemplificado en el antiguo teatro de Taormina, en Sicilia, con su hermosa conjunción de opuestos: la palabra que resuena en la oquedad, aprovechando la vertiente natural de la colina, enfrentada al sordo ruido del volcán en erupción. Dos elevaciones enfrentadas, protegiendo la una y amenazando la otra a la ciudad, allá abajo, a la orilla del mar.



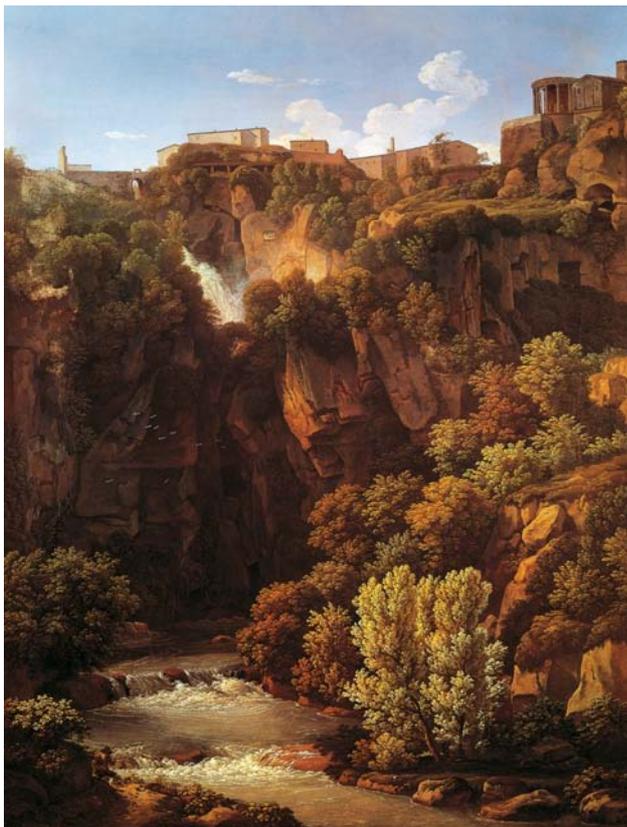
Y es que no hay voz ni visión sin oquedad previa, que permite la resonancia y la convivencia, el «oír unos de otros», cantado por Hölderlin. El término «teatro» remite al griego *theatrón*, o sea aquello que deja ver: el horizonte humano de comprensión. Y a su vez este «dejar ver» corresponde a una metamorfosis profana del *templo*: esa delimitación de un terreno baldío, ese cerco primigenio a partir del cual se abría mundo y que ahora ha de ceder su puesto *extramuros* e integrarse en la ciudad.



Por lo demás, la Ciudad-Estado, e incluso, *mutatis mutandis*: el Estado-Nación, presentaba desde Aristóteles unas características generales hoy en franca retirada, que podemos resumir brevemente así: 1) una relativa autarquía o autosuficiencia, extensible a la zona de influencia respecto a otras póleis y, a fortiori, como protectorado de las propias colonias; 2) un territorio circundante rico tanto en materias primas (para la manufactura y la industria) como en agricultura y ganadería; 3) una extensión cuyos límites territoriales vienen marcados por la facilidad para enviar rápidamente a las fronteras una fuerza expedicionaria de castigo o defensa; 4) una situación estratégica que permita tanto el comercio interno como la vigilancia de todo el territorio (el caso de Atenas, con su salida al mar por el Pireo, es paradigmático); 5) una jurisdicción lo suficientemente grande como para que los ciudadanos puedan poseer fundos o extensiones de tierra, pero no tan grande como para dificultar la comunicación directa entre los habitantes (un problema bien resuelto en el Reino Unido, y mal planteado y peor resuelto en Argentina, p.e.); y 6) una distribución interna de las masas jurisdiccionales, en orden piramidal: de la pedanía al término

municipal (cabeza de partido); de éste a núcleos poblacionales intermedios (en el caso del Estado-Nación, las capitales de provincia), para culminar en la Metrópoli.

Sólo que de este modo se va perdiendo inexorablemente la primitiva relación —aun conflictiva— con la montaña que, cual axis mundi, conectaba los ínferos —los infiernos— con el cielo, por un lado, y con la tierra a la vez hostil y prometedora (el bosque, el mar) por otro. Se va perdiendo, en suma, el contacto con lo sagrado, la representación de cuyos restos pasa a ser ahora objeto de melancólica contemplación por el burgués, en el paso decisivo del siglo XVIII al XIX. Pues, como diría Antonio Machado: «Se canta lo que se pierde».



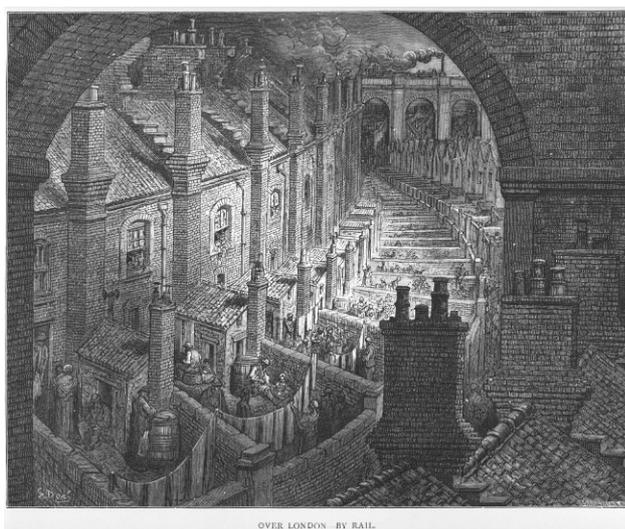
Y así, ya desde los inicios del siglo XIX, si la parcelación y estratificación de la tierra no tomarán ya como modelo de cohesión urbana y ciudadana al circo, al teatro o al templo (como todavía se hará en los grandes fastos de la Revolución Francesa), también el palacio principesco de antaño acabará, en cuanto mansión burguesa, siendo una parodia de sí mismo, un encierro ante un mundo que ya no se comprende y que es visto en consecuencia a partir del *marco* de la ventana: una divisoria equivalente al marco del cuadro, de cortadura entre la reflexión, la interiorización del Poder y la expansión del mismo.



Ahora, el poder está fuera, enteramente, obscenamente expuesto. Todo es ya escenario. La expresión urbanística y arquitectónica de poder es la erección en el centro de la capital (y por tanto, simbólicamente, en el centro del Estado) de los edificios del Gobierno, de la Iglesia, de la Banca y del Mercado. A su alrededor, los centros educativos y asistenciales. En las afueras, los centros correccionales, hospitalarios y los campos de labrantío (o, modernamente, la industria pesada).



Así, de las ciudades conectadas del pasado, como Pompeya, localizada al abrigo de una colina, con sus bombas de agua para el suministro y el drenaje de aguas fecales, pasamos ya a las claras, a través de la revolución industrial (la liberación de la energía respecto a sus fuentes naturales), a la ciudad desconectada de la naturaleza y técnicamente conectada en cambio mediante redes (*networks*), como el Londres de Dickens, con sus calles anchas para el tráfico, ferrocarril, tranvías y autobuses, suministro municipal de agua, centrales de gas y electricidad para la distribución de energía, redes de teléfono y telégrafo.



Desde luego, todo este proceso urbano de desvinculación de la tierra... y del cielo culmina cuando la vida se da también en la noche... y más: cuando ciudad y noche se hacen sinónimos, y el día acaba por refugiarse —se diría que avergonzado— en la naturaleza (los parques y jardines y, más allá, el campo, el mar, la montaña). Es el mundo, en suma, del trabajo y del beneficio, *regulados* técnicamente: la misma energía que mueve las máquinas es la que asegura una *vida continua* en la ciudad. O mejor: esa domesticación (almacenamiento y distribución *ad libitum*) de la energía es la que asegura que la ciudad es la *vida continua*, no la vida natural, ya tendencialmente inexistente y recogida si acaso socio-artificialmente en los períodos vacacionales. La luz de la ciudad es ya la luz *artificial*, la luz eléctrica, que promete tanto la victoria democrática del hombre común frente al aristócrata —el Señor natural, de sangre— como la derrota técnica del sueño, el hermano de la muerte, cuando se toma la ciudad en su conjunto, como si fuera un solo individuo. Es el canto triunfal de la verdadera y duradera *aurea mediocritas*, con la que se identifica Frank Sinatra en *New York, New York* (y nosotros con él):

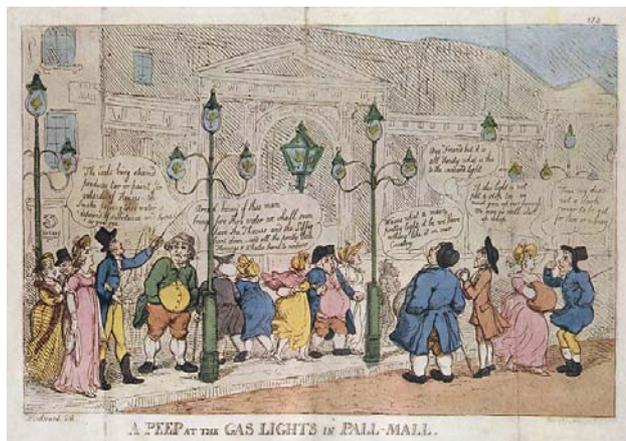
*I wanna wake up in a city, that doesn't sleep
And find I'm king of the hill-top of the heap.*
(«Quiero despertarme en una ciudad que no duerma
Y ver que en lo más alto del montón soy yo el rey»).



Al respecto, quede aquí sólo apuntada la *tesis* (de arduo desarrollo) de que la ciudad moderna se ha ido desarrollando en conversación con la técnica moderna y en estrecha correlación con los tres tipos de arte urbano por excelencia: el teatro, el cine y los aparatos *multimedia* (televisión, vídeo, Internet) que permiten el control, la distribución y aun la producción personal de obras audiovisuales, de modo que la progresiva pérdida de interacción real ciudadana a todos los niveles (trabajo, política y actividades lúdicas) se compensa con la irrupción de la *commodification* de los más íntimos estratos de la vida cotidiana. Como si dijéramos: la pérdida de la ciudad tradicional se compensa con la erección *urbi et orbi* de los simulacros emanados por Mépolis, la No-Ciudad. Sólo que ahora la urbe y el orbe son cualquiera en general y ninguna ciudad en especial. A eso se le llama, de un lado, Globalización. Del otro, Sociedad del Espectáculo. Fin de la *privacy*. Triunfo de la transparencia y de la luz... cuando quizá no haya nada que ocultar porque tampoco haya muchas distinciones que mostrar.

Recorramos brevemente esos estadios:

1) A las primeras instalaciones de luz de gas en la ciudad (1810-1880) le corresponde el triunfo del *teatro* y especialmente de la ópera, o sea de la palabra «enclaustrada» en los nuevos templos laicos (Schiller *dixit*): un arte destinado a un público distinguido (la burguesía *snob* mezclada con algunos fósiles aristocráticos), protegido dentro de sus nobles edificios (los de la gran banca, más que las propias viviendas), reproduciendo así interiormente, como distinción entre centro y periferia, la antigua demarcación entre ciudad y campo (un campo exterior en vías de extinción).



2) A la electrificación (1880-1920) le corresponde tanto la imagen en movimiento, es decir el cine mudo en blanco y negro en el interior de la nueva casa comunal: el cinematógrafo, como su correlato a nivel urbano: la movilización colectiva de la vida cotidiana: el tráfico urbano (tranvía / tren subterráneo metropolitano).



Que el cine habría de corresponder a su vez al adoctrinamiento en los consejos de fábrica es algo que ha quedado inmortalizado en la famosa definición de Lenin: «La revolución es la electricidad más los soviets». El público parece desaparecer así, abochornado ante la presencia rotunda del Pueblo, el cual, una vez aleccionado masivamente en el cine y la fábrica, toma las calles como una verdadera obra de arte viviente, en cuanto sustituta y sucesora de las antiguas procesiones paganas y cristianas. Al foco de la cámara cinematográfica corresponde el ojo solar del guía, tanto en el fascismo como en el socialismo. Y del mismo modo, a la entronización barroca del palacio principesco, con sus ornamentos y volutas, le sigue la claridad contundente y rectilínea de la ciudad nueva, ejemplificada en las elevadas arcadas de Giorgio de Chirico: remedo de las fábricas de producción en serie y bandas de montaje.



3) A las luces fluorescentes de neón (1945-1980), tras la Segunda Guerra Mundial, les corresponden el cine en color y la iluminación completa de la metrópolis, con clara tendencia a identificar vida urbana y comedia cinematográfica en la *american way of life*. En el *Down town* de la ciudad nace el arte público, todavía ligado a los ejemplos de la *big culture*, es decir como *outdoor sculpture* que sirve de realce abstracto —pues ya no hay héroes que

celebrar, sino sólo la acumulación creciente del beneficio— en el exterior de grandes edificios, los *skycrapers* destinados fundamentalmente a la banca, compañías de seguros y departamentos gubernamentales. Mientras, gigantescos nudos de comunicación unen este centro —en el que ya no hay ni pueblo ni público— con los extensos conglomerados de la *Uptown*: glorificación de una naturaleza casi absolutamente domesticada, uniformada en su diversidad de chalet, pequeño jardín, perro y picnics. Nace la *Sprawl city*: la pseudo-ciudad que se extiende como una mancha de aceite.



4) Y en fin, a partir de los años 80 del pasado siglo, la electrónica se expande en las tres dimensiones que conforman la nueva ciudad, o mejor: la No-Ciudad, *Mépolis*, a saber:

4.1) *Old City*, una novísima vieja ciudad, basada en la «reconquista» de un supuesto *casco histórico* (resultado del derribo de viejas fábricas obsoletas y de las correspondientes barriadas obreras) por medio de una interna remodelación informatizada de viviendas y oficinas de *alto standing* y de estilo rebuscadamente «antiguo» (en Norteamérica, «antiguo» significa los viejos dinosaurios de la *Down Town* de la primera mitad del siglo XX), mientras por fuera se reviste cromáticamente la piel de los edificios mediante juegos de luz utilizando *diodos* (*leds: light emitting diodes*), convirtiendo así el exterior de la entera ciudad en un espectáculo abstracto de luz y sonido: especialmente de noche, los edificios desaparecen (en palmaria inversión de la iluminación por gas, destinada a realzar los edificios de los *beati possidenti*), convertida su fachada en mero soporte o pantalla, que ya ni siquiera necesita comunicar noticias (como en el panel de Times Square, en Nueva York), de la misma manera que los piojos posmodernos de la brillante cabellera lumínica de la ciudad, o sea los *graffiteros*, tampoco necesitan llenar ya paredes y muros con proclamas políticas o con pintadas *naif*, sino simplemente embadurnar superficies con grafos incomprensibles;

4.2) *Sim City*, la ciudad-simulacro, dedicada al ocio y la diversión: las afueras de *Old City*, con la cual tendencialmente se va confundiendo, como se aprecia muy bien en el *Colosseo* romano, con sus «centuriones», o en La Barceloneta, la playa artificial de Barcelona.



O en fin, como culmen y epítome de la ciudad que no es ciudad, de los *resorts* que generan mayores beneficios que las grandes fábricas de automóviles, de incierto futuro, como es el caso paradigmático de Benidorm, en la costa levantina española, que se anuncia con desparpajo como rival de Nueva York. Y con razón, dado que en la *Big Apple* todavía existen edificios destartados y comidos de ratas, calles sucias y peligrosas, y multitud de *homeless*, mientras que en Benidorm ya sólo existe el *fake* en estado puro: reinos y ruinas de plástico, el sueño estúpido de la ciudad ideal, el epítome del mundo, de nuestro mundo.



Por cierto, *Sim City* ha sustituido con creces (cuestión de la *political correctness* y del rearme moral) a *Sin City*, la ciudad del pecado, reciclándose en ella y nutriéndose de sus restos, siendo su paradigma inigualado Las Vegas, con su *Strip*. Y, como corresponde a una dimensión de *Mépolis*, la ciudad virtualmente omnipresente pero no completamente encarnada en parte alguna, *Sim City* se extiende y prolifera también y sobre todo en los centros de metrópolis y megalópolis, sumidos en un claro tercer-

mundismo: un aglomerado de múltiples razas y culturas en donde medran las flores del mal electrónicas junto con los restos de la drogadicción, la prostitución y las mafias organizadas (desde la pequeña delincuencia a la mendicidad) que, habiendo penetrado desde la membrana rural, amenaza ahora con hacer *implosionar* al núcleo primitivo, como se ve dramáticamente en la Plaza del Zócalo de Ciudad de México o en la ciudad-*fake* de Paraguay: Ciudad del Este.

Al respecto, no deja de ser interesante la contrapartida aséptica de *Sim City*, en limpia pero insípida coalición con los actuales *condominios*: resultado espectacular del reciclado de los *suburbs* y *garden cities*, pero ahora bajo el signo de la exclusividad y la distinción, como una suerte de *centrifugación* de *Old City* en las afueras de la ciudad. Son las casas de la *New Gentry*, cuya primera y celebrada manifestación fue precisamente *Celebration*, al otro lado de la autopista que lleva a Disney World, en California: la primera ciudad que es completa propiedad de una *Corporation*; en este caso, como cabía suponer, de la *Disney Factory*. El ejemplo cunde, avivado por el terror de los buenos contribuyentes al terrorismo internacional, a la peligrosidad de las calles de la gran ciudad y al desprecio, no exento de temor, hacia el inmigrante. Así van surgiendo como setas los *CID's* (*Common-Interest-Developments*) en América; las *KoWo* (*Kommunikative Wohngemeinschaften*) en Alemania y las conurbaciones en condominio en España, como La Moraleja o Fuente el Saz, en las afueras de Madrid. Ya no es necesario visitar un Parque Temático: la propia *Sim City*, en su variante indigente u opulenta, lo es ya.



4.3) Y en fin, el corazón de *Mépolis*: *Bit city*, la ciudad de la ciencia y de los negocios (si es que existe ya alguna diferencia entre ambas esferas): como genuina encarnación de *Mépolis*, no se trata ya tan sólo de que sus edificios sean pastiches, fakes, sino del hecho inaudito de que no tiene raíces en un emplazamiento definido, autóctono. Empresas, edificios y ciudadanos son tan nómadas y portátiles como los «productos» que ellos fabrican, a saber: flujos de comunicación. Pues la cohesión no es aquí tanto urbana cuanto electrónica: viene garantizada por la conectividad (dentro de cada empresa, y entre ellas con las áreas de servicio y gobierno) y por el ancho de banda utilizado, no en cambio por el valor del terreno en el que se asientan —o están «anclados»— los terminales de la cibercidad, cuyos *tópoi* son «lugares» virtuales, formados de software, y no construidos con piedras, ladrillo o

cemento; lugares conectados por linkages lógicos, y no desde luego por puertas, pasajes y calles. De la misma manera, sus habitantes no son ya los «hijos de la Tierra» platónicos ni el urbanita de Frank Lloyd Wright, sino el cyborg: una simbiosis de carne animal y de máquina digital en el que todos los sentidos aparecen deformados y reforzados: ojos-televisión, oídos-teléfono, músculos-activadores sensoriales, manos-telemanipuladores, y, en fin, cerebro-inteligencia artificial. Y sin embargo, contra lo que cabría esperar, *Bit City* sí se apoya — vampíricamente, diríamos — en las megalópolis del capitalismo tardío, a su vez munidas de edificios inteligentes, en cuanto centros neurálgicos de los negocios y las comunicaciones. En un sistema a la vez reticular y jerárquico, estos centros de negocios (adyacentes a las enormes superficies dedicadas a Ferias internacionales) vienen así insertos en las megalópolis, utilizadas a su vez por *Mépolis* como ganglios reticulares que cubren la haz de la tierra, rodeados de franjas enormes de miseria y de desertificación, como en el caso de Bangalore, una ciudad india del principado de Mysore, elegida por la Administración británica en la segunda mitad del siglo XIX como sede de industrias, instituciones educativas y de investigación en virtud de su accesibilidad, clima y entorno verde, y que a partir de los años 90 del siglo XX es una megalópolis que suministra la infraestructura de estaciones terrestres para satélites, links de microondas y parques de software, como uno de los centros neurálgicos de *Bit City*.



Y bien, ¿dónde está la propia *Mépolis*? Desde luego, no está real y efectivamente en parte alguna, mientras que virtualmente lo está en todas (lo cual hace sospechar que se trate de un retorno *spectral* del Dios cristiano muerto, dado que también se presenta bajo tres *avatares*, o sea, *trinitariamente*, y que existe tan sólo en el movimiento, en el circuito que tiene lugar, incesante, entre las tres esferas; los Padres de la Iglesia llamaban *perichoresis* a algo semejante). Una afirmación, ésta, que podría explicar el hecho estupefaciente de que por una parte, y con razón, se hable hoy de la expansión planetaria de las ciudades, habida cuenta de que hay ya sobre la tierra 23 megalópolis, o sea ciudades cuya población excede los cinco millones de habitantes, y 284 metrópolis, es decir ciudades de más de un millón de habitantes. Por lo demás, aproximadamente los dos tercios de la población mundial viven en ciudades de 100.000 o más habitantes. Por lo tanto, la creencia en una *Cosmópolis* futura parece estar bien fundamentada (una cosmópolis separada, como ya advertimos, por enormes zonas desertificadas o miserables). Pero por otra parte, en fecha ya tan temprana como 1967 advirtió Marshall McLuhan: «Ya no existe la ciudad, excepto como espectro cultural para turistas... Cualquier restaurante de carretera, con sus equipos de televisión, sus periódicos y sus tiendas es tan cosmopolita como Nueva York o París... La metrópolis es algo obsoleto.»¹ Es verdad que cuarenta años atrás Le Corbusier decía más o menos lo mismo... de la ciudad moderna, porque quería

reconstruir enteramente las ciudades de modo racional y geométrico, en correspondencia con el *purismo* de las vanguardias. Hoy, a nadie se le ocurriría patrocinar un nuevo *Plan Voisin*. Más bien se trata, como hemos visto, de parasitar los fantasmas de las viejas ciudades, inyectándoles un alma electrónica. El alma de *Bit City*.



Hoy, *Mépolis* corresponde a un mundo globalizado, es decir interconectado de múltiples maneras: por arriba, mediante redes de telecomunicación, por máquinas y edificios inteligentes (tal como están las cosas, será mejor no llamar «inteligentes» a los seres humanos); en superficie, por distribución de energía y sistemas de transporte; por abajo, mediante conducciones, suministro de agua y cloacas; y en los márgenes, en fin, en la recogida y reciclaje de residuos.

Este es el mundo entero, en escorzo: repetible y presente en cualquier rincón de la tierra. *Mépolis* es *el sitio* (*situs* y «sito», *site*) que recoge y articula todos los no-lugares (nudos de comunicación: aeropuertos, estaciones, centros comerciales, centros feriales, conurbaciones... y *espacios verdes*). Purísima movilidad, *Mépolis* vive de las conexiones, de los constantes *linkages* y de los *hyperlinks*. Convierte las cosas en flujo, y luego en tejido, en *texto*. Sólo que no hay contexto.

¿Otro mundo es posible? ¿Es posible volver a la ciudad del buen gobierno, representada en los frescos del Palazzo Pubblico de Siena?



He aquí una ciudad que se restringe a sí misma. Una ciudad, como Lucca, donde sus murallas, antes bastión defensivo, sirven ahora de protección a una vida en la que aún es posible *lo struscio*, el «roce» entre ciudadanos que saben de las vicisitudes de las distintas familias y pueden todavía ayudarse entre sí. Una ciudad doble, como Perugia o como Bérgamo, que dedican la parte baja al crecimiento ordenado de la industria y el comercio y preservan la parte alta como signo relacional e histórico de una identidad que perdura por siglos.

Y sin embargo..., sin embargo no habría quizá que hacerse demasiadas ilusiones, ya que algunas de esas ciudades son un ejemplo de identificación progresiva de *Old City* y *Sim City*, allí donde la historia efectiva desaparece para dejar paso franco a la historia de los *films*, *teleseries*, *vídeos* y *blogs* que sobredeterminan y recargan la vieja y recoleta ciudad hasta convertirla en botín de turistas (la antigua República Serenísima, la Señora de Bérgamo, ya es enteramente una ciudad-simulacro, con la población «autóctona» viviendo en Mestre o Chirignago-Zelarino). Extensas zonas del centro de Roma o de Barcelona son ya insoportables para sus habitantes.

En Los Ángeles, hasta las clases medias negras e hispanas huyen de las bandas organizadas y de la miseria generalizada abandonando el centro hacia el Norte, entre San Fernando Valley y San Bernardino. Mientras, los propietarios de edificios del centro de la ciudad cobran las rentas desde sus mansiones del Oeste. Electrónicamente, *of course*. Por eso, tras el terremoto que en 1994 asoló San Fernando Valley, se ha pretendido crear una ciudad «como las antiguas». El resultado: de nuevo, una ciudad doble. De un lado, la ciudad de plástico, para los turistas. Del otro, la ciudad-jardín, para atraer a nuevos residentes.



San Fernando pretendió sin éxito segregarse de Los Ángeles (es un condado de esa ciudad), precisamente para preservar su imagen de ciudad de viejo cuño, repartida pues entre la gerontocracia de algunos potentados y la algarabía de turistas californianos, ansiosos de visitar *an Old Spanish City*, construida según los sueños «coloniales» de esos turistas. Sin embargo, el punto significativo estriba en el tipo de campaña en pro de la segregación que en 2007 llevó a cabo Marc Strassmann, como ejemplo impar de la unión de *Old City* y *Bit City*. En efecto, Strassmann realizó la propaganda de su candidatura únicamente a través de la red, sin personal ni oficinas, sólo con su PC. Sólo su PC. Sus promesas electorales: acceso universal a Internet de banda ancha, a dispositivos móviles, de mesa o portátiles (*laptops*), a la administración gracias al *e-gobierno* (con la consabida meta del fin de la burocracia); acabar con la brecha digital para que todos los ciudadanos pudieran disfrutar del *e-learning*, de la *televenta* y hasta de la *e-medicina*. Y como cabía esperar, también apostaba por el *software* libre, el voto *online* y los coches eléctricos. El colmo del pensamiento progresista, pues. Y prometió en fin la renta del Valle siendo proveedor de servicios de *e-administración* para otras comunidades. Lástima que no consiguiera su empeño. Habríamos tenido en ese caso un puro alcalde (*Mayor*) de

Mépolis, cuya nueva metamorfosis se está incubando quizá en la tan afamada proliferación de *ecocittà* y de *ecobarrios*.

La ecociudad se presenta al respecto bajo una doble perspectiva: *dialéctica* y de *retroalimentación*. En el primer caso se propugna una ciudad de población en torno a los 100.00 habitantes (como Bérgamo), entendida como un conjunto de piezas interconectadas y con suficiente autonomía; algo así como el escenario cotidiano de articulación entre lo local y lo global. Desde la perspectiva del *feed-back*, se defiende una continua regeneración ecológica de la ciudad como marco fundamental de actuación colectiva humana inserta *adecuadamente* en su entorno, o sea con una fluida relación transversal con los barrios y áreas limítrofes, con acceso a los servicios y equipamiento de carácter central, conexión con las redes globales y a la vez respeto por los signos tradicionales que aseguran una identidad cultural local, y, en fin, respeto e integración de los elementos paisajísticos en el entorno de la ciudad.

¿Se encontrará aquí esa posibilidad de *habitar la tierra* de otro modo? Yo diría que es difícil, dado que de lo que se trata en este caso es más bien de habitar o más bien de *colonizar* el cielo, reconstruyendo el territorio desde las exigencias de la electrónica. Son las ciudades llamadas *loose-knit*, «de trama suelta», las cuales permanecen por fuera más o menos como hoy (igual que las estructuras del córtex se superponen al sistema límbico), tramando un tejido urbano de moradas «vida-trabajo» (los *lofts* son un buen ejemplo de ello), constituyendo así vecindades operativas las 24 horas del día, con configuraciones remotas de lugares de encuentro electrónicamente mediados, una producción descentralizada, sistemas de marketing y distribución, y servicios conectados electrónicamente. Este nuevo tipo de ciudades puede resultar crucial para mercados fácilmente accesibles, dedicados a los *media*, el entretenimiento, pequeñas editoriales y bancos, así como *online retailers* (algo así como: *e-detallistas*). Este nuevo estilo de vida urbana *wired* se presenta como alternativa a los intermediarios habituales (periódicos locales, tiendas de vídeo, cines y filiales bancarias). Y ciertamente, resultan más eficaces que esos pequeños negocios. El problema de ello es que precisamente son las redes mismas las que amenazan la existencia de los «barrios».

En cambio, existen pocas dudas de las ventajas de los llamados *ecobarrios*, como su baja *densidad* en compacidad (es decir, exigir que los edificios tengan menos m² de fachada y cubierta edificadas por persona), su *mezcla de usos* (acceso a dotaciones, equipamientos, centros de trabajo y ocio) y el *predominio del transporte público*, o el desplazamiento *ciclista y peatonal* sobre la movilidad basada exclusivamente en el vehículo privado.

Yo mismo vivo en una *neociudad* de estas características: Tres Cantos, que alberga el Parque Tecnológico de Madrid. Pero habría que evitar al respecto todo tipo de ensoñaciones nostálgicas. Más bien son ciudades de tele-servicios, que pretenden establecer, ciertamente, una nueva relación con la naturaleza, o mejor: con la *tecnonaturaleza* a la que he hablado en mi *Abitare la terra*. Antes, la naturaleza era considerada bien como *madrastra* (Kant) y «enemigo» (Leopardi) o, a lo sumo, como escenario neutral, más o menos dispuesto a la prepotencia del hombre a través de la técnica. Ahora, la tecnonaturaleza tiende

a ser o bien *reserva lúdica* (de los espacios verdes urbanos a los parques regionales y estatales), o bien un producto tecnológico, a veces de excelente acabado (como el *Parco Botanico* de Perugia, por ejemplo), dada su sorprendente semejanza con un parque urbano «natural», que tuviera árboles «de verdad». Sólo que debiéramos empezar a cuestionar la vieja distinción aristotélica entre lo «natural» y lo «artificial» como lo que crece y medra *de suyo*, frente a lo que lo hace *por violencia*. Muchas especies, botánicas y naturales, al igual que muchos restos de antiguas ciudades se habrían perdido de no ejercer sobre ellas una benéfica *violencia* la mano del tecnobiólogo o del urbanista.

En todo caso, obviamente es preferible la vida en la incipiente *ecociudad* que en *Mépolis*. Y desde luego, parece difícil encontrar otra alternativa que no sea la de la nostalgia (oscilante entre la decrepitud y la venta *al por mayor* de la ciudad a las masas de turistas). Para algunos —entre los que me cuento— una leve esperanza vendría dada por la irrupción de lo «cómico» y hasta de lo «delirante» en la nueva arquitectura. Se trataría, en efecto, al decir de Rem Koolhaas, de luchar desde el interior con las mismas armas que el neoliberalismo mediático, pero en función de un urbanismo basado en la disociación, la desconexión, la complementariedad, el contraste y la ruptura. Un urbanismo anticapitalista... y antimarxista, apoyado en la vigorosa denuncia que hizo Foucault en *Le pouvoir et la norme* de la idea metafísica según la cual la existencia concreta del hombre se debe al trabajo. Por el contrario, señala Foucault:

la vida y el tiempo del hombre no son por naturaleza trabajo; son placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, apetitos, violencias, depredaciones, etc. El capital debe transformar toda esta energía explosiva en una fuerza de trabajo continua, y continuamente ofrecida en el mercado. El capital debe sintetizar la vida en fuerza de trabajo, lo que implica una coerción, propia de un sistema basado en el secuestro.²

No estoy seguro de que esa propuesta encuentre oídos, hoy, en ningún *City Council*. Y sin embargo, sí podemos encontrar algunos ejemplos, restringidos a espacios bien determinados de una ciudad, en los que nos encontramos con una trama urbana efectivamente multiforme, con espacios colectivos transfuncionales, híbridos y múltiples, y con estructuras suficientemente indeterminadas como para posibilitar el encuentro y la acción colectiva. Ésta sería la tarea, quizá, de los actuales descendientes de Caín, bien mezclados, eso sí, con algunos *ángeles*, como sucediera antaño con la coyunda entre las atractivas «hijas de los hombres» y los servidores de los *Elohim*. Sólo que, ahora, esos ángeles son *cyborgs*, organismos polifuncionales capaces de transferir consenso, coherencia y universalidad a un espacio público igualmente abierto e indeterminado, polivalente. Tan indeterminado como estaba la tierra desértica que Caín y Enoc supieron hacer fructífera. Un buen ejemplo lo ofrece el reciente *Millenium Park* de Chicago (2005), que ha sabido dejar atrás de manera convincente toda traza de *parque temático* para convertirse en un verdadero lugar de encuentro.



Sea como fuere, las ciudades seguirán siendo *depósito de la memoria* y, esperemos, *archivo de la cortesía* (como dijo Cervantes ante una Barcelona evidentemente preolímpica). Algunas de ellas transportan a través de *cronotopos* lugares imborrables en los que nosotros nos reconocemos. Y ello no tiene que ver con el tamaño o con la potencia industrial y económica: Combray (o sea: Illiers, en Eure-et-Loire) seguirá viviendo y animando mentes y corazones a través de Proust. Siempre habrá alguien que vaya a la Isla de Saint Pierre (en verdad, una península), cerca de Neuchâtel, a buscar las huellas de Rousseau. Quien vaya a Ferrara preguntará en vano por *El jardín de los Finzi-Contini*.



Y en fin, Bérgamo brillará para siempre por haber dado a la *Commedia dell'arte* un hijo inmortal y algo chusco: Arlecchino, porque una de sus danzas campesinas (un tanto *rozza*, al decir de los entendidos) ha sido recogida como entremés de la comedia campesina en *A Midsummer Night's Dream*, porque ha dado motivo para que en su honor se escribiera la *Suite bergamasque*, de Debussy: una *suite* de piano tan elegante, tan íntima, que se diría hecha de sueños; y, en fin, porque dicha *suite* debió en parte su inspiración a unos versos conmovedores de Pierre Verlaine en su *Clair de lune*:

Votre âme est un paysage choisi
Que vont charmants masques et bergamasques,
Jouant du luth et dansant, et quasi
Tristes sous leurs déguisements fantasques!

He aquí una danza y un disfraz en los que se revela el alma delicada de la ciudad: el alma es ya el *paisaje*, recor-

tado fantasmagóricamente en el cielo nocturno. A condición de que todavía podamos contemplar la luz de la luna sin estar bañados en la luz eléctrica.

Notas

¹ «The city no longer exists, except as a cultural ghost for tourists. ... Any highway eatery with its TV set, newspaper, and magazine is as cosmopolitan as New York or Paris... The metropolis is OBSOLETE.» (“The Alchemy of Social Change”, item 14 of *Verbi-Vico-Visual Explorations*. Something Else Press. New York 1967).

² Cit. en J. M. Ripalda, *De Angelis: Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid, 1996, p. 105, n. 3.

Jerusalén. La ciudad y la palabra en la obra de Jacques Derrida

Diego S. Garrocho Salcedo

Abstract: In this article we may try to track down the use and the presence of Jerusalem in Jacques Derrida works. Between the real city and the word that designates it, the jerusalemite topic rises in Derrida's writing as a billionth symptom of a self-confessed obsession. The Jewishness of the father of Deconstruction is one of the most decisive signs in his relationship with texts and words and, in the case of the thrice holy city it serves to explain one of the speech acts that perhaps he more committed with. Promise, as well as forgiveness and confession, is a paradoxical speech act where its conditions of possibility turn into impossible. Far from any calling related to truth or falseness, the city and the word, the town and the concept, will serve us to follow some of the most decisive trail in the biography and the work of one of the most outstanding thinkers of our philosophical tradition.

Keywords: Derrida, Jerusalem, Levinas, Promise, City, Word, Judaism.

*a poem is a city burning,
a poem is a city under guns*
Charles Bukowski

1. La ciudad y la palabra

¿Qué es una ciudad? No haríamos nada novedoso si afirmásemos que, una ciudad es, antes de todo, una palabra. Lo afirmó, por ejemplo, Jean Pierre Vernant,¹ quien, por cierto, habría de compartir cartel en el célebre Congreso «The Language of Criticism and the Sciences of Man» de Baltimore con Jacques Derrida.² Así advirtió con perfecta claridad: la ciudad es hija de la palabra y ésta constituye el instrumento fundamental de persuasión y autoridad que constituiría la *pólis*. Parece un hecho incontrovertible: la palabra pública, y su rubro jurídico en forma de *nómos*, vertebraron dos conceptos capitales en el surgimiento de la ciudad griega a la que hoy tanto debemos: *isonomía* e *isegoría*. Sin embargo, hoy aquí no seremos sólo griegos sino que tendremos que adentrarnos en aquella otra filiación velada y disputada en un ejercicio casi de oposición para pensar aquella otra ciudad que, frente a Atenas, habrá de servirnos de inspiración para pensar, si cabe, todas y cada una de nuestras ciudades. El orden de la pregunta requeriría responder, de mano de Derrida, cuál de las dos formas de habitar (pensar, hablar...) la ciudad habría de ser más propiamente nuestra

ya que, a fin de cuentas, la pregunta sigue sin resolver: «¿Somos Griegos? ¿Somos judíos? Pero, ¿quiénes, nosotros? ¿Somos (cuestión no cronológica, cuestión pre-lógica) *primeramente* Judíos o *primeramente* Griegos?»³

Jacques Derrida siempre estuvo sondeando los márgenes y el límite de esa frontera, la que perimetra, separa y une Grecia e Israel, esto es: Atenas y Jerusalén.⁴ Hay quien advertirá⁵ que en la incertidumbre que impone todo límite, Derrida decidió mantenerse a un lado de esta frontera. Tengo mis dudas de que, al menos, en su caso, no se haga cierto el título de Swedenborg: Derrida fue un habitante entre dos mundos, uno quizá por elección, aquel que representa Atenas y una tradición que reivindicará, no sin celo contestatario, el origen griego de la filosofía; sin embargo, como trataremos de justificar en este texto, Derrida nunca pudo desposeerse de otra identidad, tan pregnante como no electa, y que fue profundamente hebrea. Es ahí donde merecerá la pena rastrear el vínculo entre la ciudad y la palabra para aventurar una nueva gramática política desde la que interpretar la ciudad de Jerusalén. Si la ciudad siempre fue instrumento de seducción, legislación, pacto y dominación, no es menos cierto que otros actos de habla podrían figurar con pertinencia la ciudad de Jerusalén. No parece difícil que el pensador que arrojó una máxima tan rotunda como aquel «*il n'y a pas de hors-texte*»⁶ pudiera recrear Jerusalén como una ciudad-palabra. Si todo es texto, si cada átomo —si lo hubiera, que no es el caso— de la realidad es traducible a una expresión escritural, no parece difícil prolongar la potencia semántica hasta convertir a Jerusalén en una palabra.

La ciudad de Jerusalén no es sólo una palabra, sino que es la ciudad destinada a la cohabitación entre un Dios —que en sede cristiana se dijo palabra—⁷ y los hombres. Pero es también el lugar elegido por aquel Dios innumerable para los judíos, identificado precisamente como El Nombre (HaShem), que funda en aquella su hogar y, curiosamente, su propio nombre. Así se lee en el Texto, esa tierra o *Adamá* será el lugar escogido por dicho Dios para establecer en ella: «su nombre y su morada».⁸ El nombre que alberga El Nombre, sería, pues, tal ciudad, en una evocación para la que quizá Derrida encontraría una interpretación no distante de aquella otra célebre sentencia, esta vez heideggeriana: «*Die Sprache ist das Haus des Seins*».⁹ No lejos de esta idea, en el encuentro en que convergen la palabra, la acogida, la hospitalidad y la casa, Derrida alcanzó a decir que «escribir es una forma de habitar».¹⁰ Toda ciudad puede ser interpretada como signo

pero no es improbable que sea Jerusalén la que más pertinentemente se aviene a una operación extrañamente semántica e incluso performativa. No ha tanto lo advertimos en otro lugar:¹¹ Jerusalén se dijo, originalmente, en forma de promesa. Y es que así *habló* Yahvé, acaso inaugurando el doloso fonocentrismo, al padre de todos los judíos: «Vete de tu tierra, de tu patria (Jarán) y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré».¹² Mandamiento y señal, imperativo y deixis, se resumen en un anuncio incapaz de decirse ni verdadero ni falso por cuanto la orden ni afirma ni niega, como la plegaria, si hacemos caso al texto fundacional de la hermenéutica.¹³ Una ciudad que, como todas las palabras, alberga en su seno una fecunda contradicción que prelude, anuncia y profetiza, al menos, un maletendido: *Urusalem* fue, en origen, la casa de Shalem, un Dios de la edad de bronce, caudillo de un pueblo que habitaría en la tierra de Canaán y que hoy reconocemos en las dos expresiones de las lenguas que protagonizan la encarnizada disputa: Shalom, Salam... son las formas del saludo hebreo y árabe que adelantan una paz que, sin embargo, habría de quedar quién sabe si por siempre interrumpida. Recordemos, a este respecto, que el interés siempre adquiere la forma de una preocupación que llegó a obsesionar, según sus propias palabras, al propio Derrida.¹⁴ Su diagnóstico no deja lugar a dudas: «La guerre pour l'«appropriation de Jérusalem» est aujourd'hui la guerre mondiale».¹⁵ Así, al menos, hasta hoy.

2. Un judío

La judía fue siempre una condición extraña. Idiomática, sanguínea, nacional, cultural... la identidad hebrea ha adquirido diversas formas hasta rebasar, con mucho, la mera adscripción religiosa del creyente. No es extraño identificar la presencia y la interpretación de la ciudad y la palabra Jerusalén en la obra de Derrida a partir de su condición judía. Así lo advirtió en numerosas ocasiones, hasta llegar a confesarse como «el último de los judíos». *Le dernière des Juifs* es una expresión empleada por Derrida en el Cuaderno de 1976 y retomada, al menos, en su conversación con Elisabeth Weber en septiembre de 1991.¹⁶ Es el último, naturalmente, de un linaje que le llevó a nacer como judío para después desposarse con una gentil y decidir no circuncidar a sus hijos. Un judío extraño, naturalmente, por cuanto su vocación filosófica habría de alejarlo de cualquier ortodoxia, ya fuera ésta religiosa, académica o gramatical. Cuentan los presentes que en su entierro nadie se atrevió a pronunciar ninguna plegaria aunque, pese a todo, su hermano mayor, René, se atavió con su talit y prudentemente dijo el Kaddish para sus adentros.¹⁷

¿Qué hizo o qué hace de Derrida un pensador profundamente judío? ¿En qué modo, Jerusalén, habría de inspirar su obra? Pocas pruebas podrían requerirse para justificar no ya una fe sino, tal vez, algo tan sutil y difuso como una sensibilidad no electa y, sin embargo, tan determinante. No haría falta rastrear su enunciación consciente y literal sobre el judaísmo —acaso baste con comparar una página de *Glas* y la composición del Talmud— y, sin embargo, son muchas las ocasiones en las que, como gustaba decir, exhibía su condición judaica a través de una confesión, esto es, de una delación de sí mismo. Sin embargo,

insisto, la Jerusalén derrideana, si es que tal cosa existiera, no podría reconstruirse a partir de una experiencia de fe ni en la observancia de ningún *mitzvá* y es que no existe ningún rasgo, marca o huella más eminentemente hebrea que la filiación textual que tantas veces demostró Jacques Derrida. Así lo expresan Amos Oz y su hija Fania en una frase tan sencilla como rotunda: «la nuestra no es una línea de sangre, sino una línea de texto»,¹⁸ un texto en diálogo con el cual sorprenderemos insistentemente a Derrida a lo largo de su vida.

La conexión que agavilla la vida de un autor con su experiencia biográfica es siempre un recurso explicativo dudoso y sin embargo, en Derrida, el avatar de su experiencia íntima transparece en sus palabras con una exhibición casi impúdica. Jacques o, si lo prefieren, Jackie, pues tal fue su primer nombre civil, siempre fue consciente de su judaísmo. Algunos intérpretes han querido subrayar su condición hebrea como una marca o señal determinante que iría desde el trauma de su circuncisión, pasando por su expulsión de la escuela de Ben Aknoun, hasta el final de sus días. Existen dificultades evidentes para diagnosticar, como hiciera Baum, un complejo de circuncisión (*circumcision anxiety*)¹⁹ en la escritura de Derrida, pero la rotundidad de algunos de sus enunciados no podrían desatenderse a la hora de sondear la referencia especial, semántica y escatológica de la Jerusalén derrideana. Y así nos dijo: «Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure / couture de *Glas*, le coup et le recoudre...».²⁰ Si la confesión no miente —y está por ver que, en efecto, una confesión pueda aspirar a algo así como un valor de verdad— Derrida no habría hecho otra cosa que *hablar* —ni siquiera escribir— de la circuncisión. Una circuncisión evocativa de su filiación judía que sólo en parte justificaría su inclinación y su no olvido de Jerusalén.

Es Jerusalén una ciudad tres veces santa por lo que su caracterización habría de operarse, al menos, por cada una de las tres vías. Judía una, la más obvia, pero, desde luego, también cristiana y también musulmana. Nada extraño para quien, a fin de cuentas, alcanzó a presentarse como un «Judío negro muy árabe, que escribe en cristiano latín francés».²¹ Judío, árabe y cristiano fue aquel niño, en efecto tan negro que en su infancia fue apodado *Le Négus* en razón del tono bruno de su piel y que acabaría por decirse, incluso, franco-magrebí. Así lo expresa, por ejemplo, en *Le monolingüisme de l'autre*, en el que sin disimulo alguno insiste en confesarse «franco-maghrébin». Resulta sin embargo evidente que el origen Sefardí de Derrida habría de convertirle, ante todo, en un marrano. Así lo expresa, por ejemplo, en el prólogo de *Mal d'Archive*, en el que su delación cobra un sentido casi literal para advertir que siempre se identificó secretamente con los marranos.²² Este criptojudaísmo dice mucho del gusto de Derrida por el secreto y, ante todo, de su querencia por invertir la lógica imperante entre los conceptos. Así, para Jackie, como advierte en *Apories*,²³ su condición de judío es, ante todo, una herencia no elegida, un legado no asumido voluntariamente en el que no se requeriría más que la confirmación de que no será él quien guarde ese secreto sino el secreto mismo quien lo custodie a él. De ahí la relevan-

cia de que fuera precisamente su nombre secreto, el que nunca encontró registro ni archivo, el que hubiera de recordarle, al igual que aquel otro nombre circunscrito y circunciso, su condición judía. Pues recordémoslo: Jackie fue desde su origen, mucho antes de convertirse en Jacques, un Elie, un hombre que ha llevado sin llevarlo, el nombre de un profeta que también llevó, por cierto, su tío paterno: Eugène Eliahou Derrida.²⁴

La Jerusalén derrideana es, pese a todo, también una Jerusalén cristiana. Recordemos, a tal efecto, que el azar parece marcar una cifra preñada de significación toda vez que fueron cinco los viajes de Derrida a Jerusalén los mismos que, según el Evangelio de Juan, habría realizado aquel otro judío: Yehošua de Nazaret. Ahí está, para quien quiera reconocerlo, otra huella traumática que se hace visible en su identificación con San Agustín, africano y Padre de la Iglesia. Fueron las *Confesiones* del de Hipona —sin olvidar, vía Paul de Man, las de Rousseau—²⁵ las que inspiraron la redacción de su «Livre d'Elie», el cuaderno proyectado a partir del 76 y que después inspiraría el texto marginal que acompaña la *Derridabase* de Bennington. Es en aquel texto donde de un modo más evidente Jacques Derrida expondrá, en un pulso arrebatado, para algunos casi delirante, las coincidencias que atan su biografía a la del santo cristiano. Y es así puesto que fue en la Rue Saint Agustin de El-Biar donde vivirá sus primeros días el padre de la deconstrucción y así es, también, porque la fortuna quiso que fuera en Santa Mónica donde su madre tuvo que agonizar hasta la muerte. Quien dude de esta otra querencia podrá siempre acudir a *Politiques de l'amitié, Foi et Savoir* o *Pardonner*, volúmenes en los que esa sensibilidad filocristiana aparecerá referida de modo insistente.

3. Levinas

No podríamos, pese a todo, reconstruir la relación entre la obra de Derrida y la ciudad de Jerusalén sin recordar la figura del hombre que inspiró el giro ético, más que político,²⁶ con el que acabaría por clausurarse el proyecto deconstructivo; hablamos, naturalmente, de Emmanuel Levinas. No en balde, es probablemente «Le mot d'accueil»,²⁷ texto al que volveremos y que sirvió de homenaje póstumo tras la muerte del lituano, el texto que más referencias condensa en relación a la Ciudad Santa.

Pero hagamos memoria. Fue en el año 1961, o puede que quizá el encuentro tuviera lugar un año más tarde. En aquellos días Jacques Derrida asistía como profesor ayudante a Paul Ricoeur en la Sorbonne, tiempo en el que el ya veterano profesor descubrió a un joven Derrida «ese gran libro» que fue *Totalidad e infinito*. Hasta entonces, el judío argelino era un lector distante de Levinas, del que apenas conocía sus trabajos orientados a la ortodoxia fenomenológica. En enero o febrero del 64, Jacques y Emmanuel, Derrida y Levinas, se conocieron en la Sorbona y, desde entonces, la fascinación que el pensador de Kaunas imprimió en su ánimo no dejó de hacerse presente también en sus escritos. A partir de los años 90, las referencias a Levinas serán constantes, el fraseo y la querencia del judío argelino retornan, con pulso inspirado y hasta casi obcecado, a algunos de los tópicos veterotestamentarios frecuentes en el maestro: la visitación, la donación,

la hospitalidad. La mención y el uso de la palabra ética en Derrida, que se había hecho explícita a partir de la década de los ochenta, se alinea —como supo entrever S. Critchley— en la nueva definición que dicho concepto había adquirido en la obra de Levinas.²⁸ No lo olvidemos, para Jacques Derrida, la deconstrucción, esa deconstrucción que tan poco le habría interesado verdaderamente (su única ambición, destacó, poco antes de morir, fue dejar un trazo en la lengua francesa)²⁹ habría de ser, definitivamente, una forma de justicia (como se verá a lo largo de *Fuerza de ley*).³⁰

Para pensar Jerusalén, para entender la Jerusalén en Derrida, no podríamos dejar de vislumbrar, así sea en la distancia, esta experiencia e influencia levinasiana. El propio Jackie supo entreverlo: Jerusalén, no es, propiamente, ni mera tierra ni desnuda santidad. Así lo quiso recordar, por boca del de Kaunas, al rememorar el tratamiento que habría de hacer de Jerusalén. Emmanuel Levinas dijo, y Jacques Derrida volvió a pronunciarlo: la santidad de la persona es «más santa que una tierra, incluso cuando la tierra es Tierra Santa. Comparada con una persona ofendida, esta tierra —santa y prometida— no es sino desnudez y desierto, un montón de bosques y de piedras».³¹ La cita pertenece al discurso que pronunció Jacques Derrida y que tanto habría de agradecerle Paul Ricoeur, tras la muerte de Levinas, el 25 de mayo de 1995, en el cementerio de Pantin-Bobigny. Sin embargo, y por más que tras la muerte el vínculo y la alianza entre estos dos pensadores judíos y exiliados, extranjeros al fin, de aquel París que les hospedó, se hiciera del todo manifiesta, la presencia de Israel, la condición judía y la Jerusalén derrideana, siempre apuntaron a Levinas desde mucho antes.

En el año 1964 Jacques Derrida compuso un texto de extraña naturaleza. Más que un artículo y, tal vez, imposible de editar como libro, el ensayo «Violencia y metafísica», que después habría de editarse en *L'Écriture et la différence*³² exhibe la temprana fascinación que el pensamiento de Levinas habría de generar en un Derrida joven e inédito para el gran público. La evocación judía, en tensión con la otra fuente de inspiración, siempre la helena, aparece ya en el exergo que parafrasea a Mathew Arnold,³³ paradójicamente el padre de una distinción, la que separaba la *high culture* de la *low culture*, que posteriormente habría de contestarse desde los departamentos de estudios culturales en los que tan entusiastamente habría de recibirse el pensamiento de Jacques Derrida. Es ahí, en el exergo de este ensayo donde se consigna la deuda de «nuestro mundo» con un lugar inespecífico entre el hebraísmo y el helenismo. La clave, pese a todo, puede que no deba resolverse en ninguna dirección que decante la opción entre las dos ciudades³⁴ sino que el interés que adelanta el giro hebraico y, por tanto, jerosolimitano, de Derrida, viene dispuesto precisamente por la evocación de una frase de Levinas que habría de estrechar la alianza entre la herencia judía y la palabra, una palabra que habrá de servir también, ya dijimos, para signar la ciudad. Así, se advierte: «admitir la acción de la literatura sobre los hombres es, probablemente, la última sabiduría de Occidente en la que el pueblo de la Biblia se reconocerá»,³⁵ lo que, llevado al extremo, le(s) llevaría, eventualmente, a amar la Torah más que Dios mismo.

Fue, pese a todo, tras la muerte de Levinas cuando Derrida asumió la herencia forzosamente liberada por el de-

ceso del maestro para pensar con absoluta rotundidad aquella Jerusalén que sería una ciudad, desde luego, como fue, es y será una realidad política tangible, y como es también, y quizá antes de todo, un icono, un signo, una palabra. Lo mencionamos algunas líneas atrás: del mismo modo que no podemos entender la Jerusalén derrideana sin evocar la figura de Levinas, no existe un texto en el que se refiera Jerusalén con más rotundidad, emotividad y pregnancia, que en «Le mot d'accueil». Como tantas veces es el texto leído y después publicado, la nota marginal del corpus derrideano, lo que habría de devolvernos una caracterización profundamente personal de Jerusalén y es que la acogida (*l'accueil*), tan cara a Derrida, habrá de convertirse en una permanente evocación, paradójica hasta la contradicción, de la Ciudad Santa en disputa.³⁶

Todo el texto es una disertación relativa más o menos concreta al Estado de Israel, pero con dos matices fundamentales. De una parte, en «Le mot d'accueil» se da siempre una distinción entre el sionismo político (el relativo al hecho jurídico: la fundación del nuevo Estado en 1948) y el sionismo espiritual; de otra, esa doble inclinación dividiría el objeto de estudio en una doble preocupación que diferenciaría entre el *compromiso* sionista (*l'engagement*) y el *hecho* (*le fait*) sionista. El horizonte que inspira el homenaje es, desde luego, la paz propuesta como ideal asintótico, escatológico... capaz de rebasar no sólo lo político³⁷ sino que, apelando a esa otra instancia liminal que, como el bien platónico, habría de situarse siempre *epékeina tes ousías* o, si se quiere, *au-delà de l'essence*. La aproximación a Jerusalén no podrá operarse desde un análisis descriptivo, ni tan siquiera normativo de la Jerusalén fácticamente existente, sino que el interés descansará en la hermenéutica que se cierne sobre la promesa contenida en su propia formulación. Pero recordémoslo: esta promesa no es un propiamente un signo sino que, en este caso, es el propio signo lo que se promete. La recreación de la ciudad como palabra adquiere un nuevo alcance que rebasaría, con mucho, la caracterización heideggeriana del lenguaje y su condición habitable. Así pues, Jerusalén no será sólo palabra sino, ante todo, un *refugio* para el que serían ciertas las palabras del texto del Profeta. Urusalem, casa de la paz y, por el contrario, desde antiguo, escenario de guerra, se propone como el lugar en el que se asiente, se ejerza y enuncie una responsabilidad absoluta e infinita para con el Otro: «Paz al prójimo y al lejano»,³⁸ exhortación que instala otra pregunta: con quién, a quiénes y para quiénes, estaría brindada una Paz que, para Derrida, habría de emparentarse con aquel otro judío que *sua manera* fue el Kant de *Hacia la Paz Perpetua*. La solución definitiva, lejos del texto levinasiano y su relectura derrideana, podría inspirarse, en aquellas otras palabras de Simone Weil: «amar a un extraño como a uno mismo, implica, como contrapartida, amarse a sí mismo como a un extraño».³⁹

La Jerusalén que expone e interroga Derrida volverá a aproximarse a Levinas para encarnarse en una literalidad tan clara que casi se haría imposible cualquier abuso hermenéutico. Jerusalén no será simplemente una palabra sino, ante todo, un refugio en el que, superando la habitual acogida del vulnerable (la viuda, el extranjero, el huérfano), puedan guardarse, específicamente, aquellos que ni siquiera son del todo inocentes: esto es, cualquiera de nosotros. Así Jacques retomará la pregunta de Rabí

Yo'hanan en las que se pregunta por qué sabemos que la Torah («La Torah en Jerusalén, La Torah-Jerusalén»)⁴⁰ es una ciudad refugio: ¿«D'où savons-nous que les paroles de la Thora sont un refuge?»⁴¹ La respuesta la encontraremos en el Deuteronomio⁴² y, sobre todo, en Números,⁴³ donde se retiene el imperativo divino que insta a fundar tres ciudades para las que habrán de allanarse los caminos, a fin de que cualquier homicida sin intención pueda encontrar asilo en el exilio. Ese asilo, será el «refugio de los hijos de Israel, y para el extranjero y el que more entre ellos, para que huya allá CUALQUIERA⁴⁴ que hiriere de muerte a otro sin intención».⁴⁵

4. La ciudad y la promesa

No cabe duda de que la obsesión, patológica o inspirada, que exhibió Derrida por la palabra sólo podría justificarse a partir de su problemática condición judía. Esa misma obsesión, lugar desde el que previsiblemente se gestó el pantextualismo que le haría célebre, encuentra, con ocasión de su análisis de Jerusalén, un ejemplo específico de cómo cabría habitar un lenguaje. Si la sensibilidad filosófica del padre de la deconstrucción estuvo inspirada, al menos desde el año 84, por una profunda convicción ética, la recreación de la ciudad tres veces santa podría interpretarse como un ejemplo paradigmático de su interpretación de la promesa, uno de los escasos actos de habla en los que vendrían a reunirse dos tópicos esenciales dentro del pensamiento derrideano: el lenguaje y el don. Y es así, naturalmente, a partir de la consideración de la promesa como una forma de *palabra dada*, asimilable quizá a otras formas de donación verbal que como el perdón y la confesión, condensan uno de las contradicciones más fecundas de todo su legado. Del oxímoron, en el caso del perdón, supimos por el título de una conferencia del año 97⁴⁶ y con respecto a la confesión es, sin duda, el texto *Circonfession* el que con más rotundidad exhibe las dificultades de la delación de sí. Al socaire de esa misma afrenta modal en la que lo necesario y lo imposible convergen, el caso de la promesa y, por ende, de la Jerusalén prometida, vuelve a plantearse como un acontecimiento para el que sus condiciones de posibilidad son, precisamente, las condiciones de imposibilidad.

La Jerusalén pacífica, aquella para la que YHWH anunció «regocijo y alegría»,⁴⁷ aquel lugar en el que aquel Dios judío asentaría «su nombre y su morada» para después adquirir la femenina forma de acogida que se da en su caracterización esposa,⁴⁸ se ha venido demostrando imposible desde el origen de su anunciación. No importa, pues, el tiempo histórico en el que nos situemos sino que la condición de ciudadanía en Jerusalén habrá de expresarse siempre en forma de esperanza, sin trazos que hagan vislumbrar el cumplimiento de aquella palabra dada. No lejos de esta intuición podremos concluir, enmendando en algo el decir de M. Cacciari,⁴⁹ que *en* Jerusalén (*o para, o hacia* Jerusalén, evocando la preposición ausente en la traducción del título kantiano)⁵⁰ seremos siempre *cives futuri*, ciudadanos de un futuro anunciado, pero nunca cumplido.

He ahí la condición de la promesa derrideana, una promesa alineada, por cierto, con el otro gran filósofo contemporáneo quien, esta vez en condición de cristiano,

suscribirá también la imposibilidad de la promesa. Es Jean-Luc Marion, interlocutor privilegiado de Jacques, quien no ha tanto advirtió, recordando quizá la «nécessité de l'impossible»,⁵¹ la condición imposible e indispensable de la promesa.⁵² Es tal vez en este punto donde la divergencia entre Levinas y el par Derrida-Marion se haga más evidente. No es improbable, leyendo al de Kaunas, imaginar una esperanza consciente y afanada por rubricar el cumplimiento real, algún día, de la promesa de humanidad que habría de acontecer en la Jerusalén de la Torah.⁵³ Sin embargo, el judío argelino, merced a su realismo o su radicalidad, nunca lo sabremos, asumirá la escatología jerosolimitana como una promesa no sólo verdadera e imposible, sino verdadera, precisamente, en razón de su imposibilidad. No se trata, sin embargo, de un mero cálculo de probabilidad ni tan siquiera de un diagnóstico constataivo o descriptivo —de la realidad política, al fin— que tan improbable hace confiar en la Jerusalén como palabra y lugar de asilo, exilio y acogida. Parece claro, casi forzoso, que la promesa se constituye sobre ciertas condiciones de posibilidades irreductibles, sin certeza, sin seguridad, ni demostración alguna,⁵⁴ y sin embargo la fidelidad de la promesa derrideana no acontece en el encuentro entre la realidad y aquello que se anuncia o se promete, sino que habrá de ser siempre relativa a la actitud, a la confianza y al compromiso que se establece entre aquel que *da* la palabra y aquel que la *recibe*: nunca, pues, tendría por qué remitirse a su realización.

La promesa, la Jerusalén prometida como cualquier otra forma de palabra dada, no sólo hará imposible su cumplimiento sino que entrañará, además, el amenazante riesgo de constituir y hasta perpetrar su contrario. Ese riesgo y condición terrible es la que condujo a Nietzsche, en la *Genealogía de la moral*, a presentar al hombre como un animal capaz de hacer promesas (*das versprechen darf*)⁵⁵ y que llevó a Derrida, en tantos textos, a trazar una proximidad constitutiva entre la promesa y la amenaza. Así, no es sólo posible que la promesa no se cumpla, sostenida siempre por el modo fundamental del peligroso «quizá» («peut-être»)⁵⁶ sino que la promesa y la amenaza, la promesa y el terror... son enemigos solidarios que en su contradicción asientan, precisamente, la condición imposible que antes mencionamos. Así nos advertirá: «una promesa debe *poder no* ser mantenida, debe amenazar con no ser mantenida o con convertirse en una amenaza para ser promesa libre, e incluso para triunfar; de ahí, la inscripción originaria de la culpabilidad, de la confesión, de la excusa y del perdón en la promesa».⁵⁷

¿Cómo resolver, pues, el cumplimiento o el perjurio de la promesa? No habrá respuesta o, al menos, no habrá respuesta presente. Puede que, en el fondo, sea lo de menos. El propio Derrida, con sus zapatos sobre la ciudad real,⁵⁸ tomando la palabra en Jerusalén y hablando, por cierto, una lengua aún más extranjera que su lengua materna, no supo ni tan siquiera responder a la pregunta. Y concentremos ahí nuestra atención porque en aquel decir tan próximo al silencio, plasmado en un discurso en el que no en balde, en tantas ocasiones, intentó servirse del Maestro Eckhart, alcanzó a brindarnos una solución que tantas veces se habría diseminado y disimulado a lo largo de su obra: «¿estoy en Jerusalén?» —se preguntó, en la misma ciudad que porta el nombre. He aquí, diría, una cuestión a la que no sabría responder jamás en tiempo

presente: sólo podría responder en tiempo futuro o en pasado anterior. Quizá la respuesta a la promesa, como en el caso de los enamorados, sólo pueda ser otra promesa. Y es que, recordemos, también fue Derrida quien lo dijo: «cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, *prometo*».⁵⁹

Notas

¹ J. - P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento Griego*, IV. Paidós: Barcelona, 1992, p. 61-64.

² Congreso celebrado en la University John Hopkins de Baltimore, los días 18, 19 y 20 de octubre de 1966 y que fue organizado por Richard A. Macksey y esponsorizado por la Ford Foundation. Entre sus asistentes destacó la presencia de Paul de Man, Roland Barthes, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, así como la ausencia de Michel Foucault.

³ «Violencia y metafísica», en *La escritura y la diferencia*, IV. Anthropos, Madrid, 1989 (trad. Patricio Peñalver), p. 209. * Las referencias de Jacques Derrida se consignarán siempre en su edición francesa salvo cuando nos sirvamos, en forma de cita literal, de la traducción castellana editada.

⁴ Según el propio Levinas, ya Plutarco habría establecido una correspondencia entre el culto a Dionisos y el templo de Jerusalén (Cfr. *Difficile liberté* III, Polémiques, «Personnes ou figures»).

⁵ E. Schonfeld, «Hommage a Jacques Derrida. “Jewgreek is greekjew”: les extrêmes se rejoignent-ils vraiment?». *Cahiers d'Études Levinasiennes*, 4, 2005, 441-451.

⁶ Cfr. «L'exorbitant. Question de méthode», en *De la grammatologie*, II, cap.2, Éditions de Minuit: Paris, 1967, p. 227. Trad. castellana de Óscar del Barco y Conrado Ceretti en *De la Gramatología*, Siglo XXI: México, 1971, cfr. p. 202.

⁷ Jn 1, 1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.

⁸ Dt 12, 5.

⁹ Heidegger, GA 9, p. 313.

¹⁰ «Escribir es un modo de habitar», (entrevista con Eva Meyer, trad. de M. Hernández), *Arquitectura viva*, 1, Madrid: 1 de junio de 1988.

¹¹ D. S. Garrocho Salcedo, «Jerusalén: la ciudad y la palabra», en E. Romerales & E. Zazo (eds.), *Las religiones en el espacio público*. Gedisa: Barcelona, 2016.

¹² Gn 12, 1.

¹³ *Int.*, I, 4, 17a.

¹⁴ Así se demuestra, por ejemplo, en la obsesión que llevaría a Derrida a estar pegado a la radio durante la Guerra de los Seis Días, en una fecha, por cierto, nada irrelevante en su biografía. La anécdota se recoge en la Carta a Emmanuel Levinas, 6 de junio de 1967. Cfr. B. Peeters, *Derrida*, FCE: Buenos Aires, 2013.

¹⁵ *Spectres de Marx*, «Conjurer-le marxisme», Galilée: Paris, 1993, p. 101. Cfr. traducción castellana de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti en *Spectres de Marx...*, Trotta: Madrid: 1995, p. 72.

¹⁶ La expresión sirve de título para el volumen homónimo (Galilée: Paris, 2014) que recoge los textos, ya editados, de «Avouer l'impossible» (1998) y «Abraham, l'autre» (2000).

¹⁷ B. Peeters, *Op. cit.*, p. 651. Ed. original en Flammarion: Paris, 2010.

¹⁸ A. Oz & F. Oz-Salzberger. *Los judíos y las palabras*. Siruela: Madrid, 2015, p. 17.

¹⁹ D. Baum, «Circumcision anxiety», *Textual Practice*, vol. 27, Issue 4, 2013.

²⁰ *Circonfession*, en G. Bennington & J. Derrida, *Jacques Derrida*. Seuil: Paris, 2001. § XIV, p. 70; p. 93 ed. española.

²¹ *Ibid.*, § XI, p. 57.

²² Galilée: Paris, 1995. Cfr. p. 77 de la edición castellana en traducción de Paco Vidarte para *Mal de archivo*. Trotta: Madrid, 1997.

²³ «S'attendre à l'arrivée» en *Apories*, Galilée: Paris, 1996, p. 81 y ss.

²⁴ *Circonfession*, §19, *op. cit.*, p. 93-96.

²⁵ A este respecto, *vid. Le ruban de machine à écrire* (Limited Inc II), «Le "seul monument sûr". D'une matérialité sans matière», en *Papier Machine*, p. 105-150.

²⁶ Para Levinas hay una distinción entre el orden político (siempre disputado, contestado, asimilado en la lógica de un ser descrito como *interesse*) y aquel otro orden puramente espiritual. De nuevo, consciente o inconscientemente las dos ciudades descritas por el de Hipona retoman su vigencia para poder negociar el estatuto de la Tierra y la Ciudad Santa. Cfr. Emmanuel Levinas, «L'Etat de Cesar et l'Etat de David», en *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

²⁷ Conferencia pronunciada un año después de la muerte de Emmanuel Levinas. Fue el 7 de diciembre del año 1996, en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona, cuando JD tomó la palabra para inaugurar el homenaje a Levinas bajo el título «Visage et Sinaï». El texto de su conferencia se publicó en el año 1997 junto con las palabras pronunciadas el 27 de diciembre de 1995 en el cementerio de Pantin, en el entierro del maestro de Kaunas. Las dos alocuciones se editaron bajo el título *Adieu à Emmanuel Levinas* (Galilée: Paris, 1997). Julián Santos Guerrero tradujo el volumen para la editorial Trotta al año siguiente.

²⁸ Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996, p. 32.

²⁹ La entrevista original, conducida por Jean Birnbaum y resumida en razón del formato, apareció en el 19 de agosto de 2004 en *Le Monde* bajo el título «Je suis en guerre contre moi-même». La versión completa y prologada la encontramos hoy en *Apprendre à vivre enfin*, Galilée: Paris, 2005.

³⁰ Como prueba, en su conjunto, todo lo expresado en *Force de Loi*.

³¹ Prefacio de Levinas al libro M. Zarader, Heidegger *et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986, pp.12-13. Cit. en *Adieu - à Emmanuel Levinas*, Galilée: Paris, 1997, p. 15.

³² «Violence et métaphysique. *Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*» en *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil: Paris, 1967, pp. 117-229.

³³ Arnold, M. *Culture and Anarchy*. London: Smith, Elder & Co, 1869, p. 143. Es una pena que el exergo se interrumpa, ya que las palabras siguientes del texto de Arnold anuncian una tesis con respecto a la que la interpretación derrideana habría sido de máximo interés, a saber: «The final aim of both Hellenism and Hebraism, as of all great spiritual disciplines, is no doubt the same: man's perfection or salvation», *op.cit.*, p. 144.

³⁴ Después de todo, tal vez la solución se encuentre al alumbrar un tercer sentido («troisième sens») con el que eludir la dicotomía, como ocurrirá, a su vez, entre las dos Ciudades de Jerusalén. Cfr. «Le mot d'accueil», en *Adieu - à Emmanuel Levinas*, *Op.cit.*, p. 186.

³⁵ Cito por la traducción española de Patricio Peñalver para Anthropos: Barcelona, 1989, p.138.

³⁶ Por más que la guerra («guerre»), la hostilidad («hostilité») y el conflicto («conflit») no sea seguro que son la misma cosa. «Le mot d'accueil», V, *Op. cit.*, p. 113.

³⁷ Siguiendo lo expresado en «¡Política después!», publicado en 1979, en *Temps Modernes* y recopilado en 1982 en *L'au delà du verset*, *op. cit.*

³⁸ Is 57, 19.

³⁹ *La Pesanteur et la Grâce*, Simone Weil, Plon: Paris, 1988, p. 74

⁴⁰ «Le mot d'accueil», *op. cit.*, p. 193.

⁴¹ *L'au delà du verset*, p. 61, cit. en «Le mot d'accueil», *Op. cit.*, p. 188.

⁴² Levinas apelará a Dt 4, 43-44, pero cómo no prolongar la referencia hasta Dt 19,1-13, donde esta temática se aborda específicamente.

⁴³ Num 35.

⁴⁴ Si de Derrida hubiera dependido, probablemente cabría injertar en la cita de Números, a pie del «cualquiera», la cita de Gálatas 3, 28.

⁴⁵ Num 35, 15.

⁴⁶ El texto que hoy se conserva recoge una conferencia pronunciada en las universidades de Cracovia, de Varsovia y de Atenas (1997) y en las Universidades de la Provincia Occidental del Cabo, Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y Jerusalén (1998). Corresponde, a grandes rasgos, a la primera sesión (12 de noviembre de 1997) de otro seminario sobre «el perjurio y el perdón» (1997-1999). El texto aislado se editó por primera vez en el *Cahier de l'Herne* (*L'Herne. Derrida*, L'Herne, Paris, 2004, cfr. págs. 541-560) dedicado a Derrida y se incorporó a la sección del índice que llevaba por título «Penser autrement – la possibilité de l'impossible». En el año 2012 la editorial Galilée publicó *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. En castellano, publicamos la traducción bajo el título *Perdonar. Lo imperdonable y lo imprescriptible* en el año 2016 bajo el sello Avarigani.

⁴⁷ Is 65,18.

⁴⁸ Cfr. Ap 21.2.

⁴⁹ Cacciari, M. *La città*. Pazzini Editore, Villa Veruchio, 2004, p. 64. Existe traducción castellana en G.G., Barcelona, 2010.

⁵⁰ Es curioso cómo en español se ha truncado tantas veces el verdadero título del escrito kantiano *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Así, desde la traducción de Rafael Montestruc en 1905 (Ed. Sopena: Barcelona) hasta varias ediciones contemporáneas, se ha insistido siempre en sustraer del título la direccionalidad evocada por el término «zum» en el original alemán.

⁵¹ Tal es el sexto aforismo que ordena el texto «“Comme si c'était possible, 'within such limits'...”», en *Revue Internationale de Philosophie*. 3, N° 205, 1998, accesible en *Papier Machine*, *op.cit.*, pp. 283-320.

⁵² La cuestión de la promesa ha pasado a convertirse en una problemática central de la filosofía francesa en nuestros días. Así lo demuestra, por ejemplo, el 26ème FORUM PHILO LE MONDE LE MANS – 2014, que giró en torno a la promesa y congregó a pensadores destacados como Alain Boyer, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Marion o Veronique Olvald. Algunos de ellos también presentaron sus textos en *Qui tient promesse?*, Gallimard-Folio Essais, Paris, 2015. En ese marco encontramos la intervención de Jean-Luc Marion a la que aquí nos referimos y que está disponible en: <http://forumlemondelemans.univ-lemans.fr/fr/forums-en-images/annee-2014/jean-luc-marion-impossible-et-indispensable-la-promesse.html>

⁵³ *L'au delà du verset*, *op.cit.*, p. 70.

⁵⁴ En tales términos la describirá, por ejemplo, en *Du droit à la Philosophie*, Galilée: Paris, 1990, p. 41.

⁵⁵ Cfr. «“Mes humanités” du dimanche», publicado en *L'Humanité* el 4 de marzo de 1999. Después se editaría en el volumen *Papier Machine*, *Op. cit.*, pp. 321-332.

⁵⁶ Cfr. *Politiques de l'amitié*, *Op. cit.* p. 46 y ss.

⁵⁷ Vid. «Como si fuese posible. *Within such limits...*»; cito por la edición española de *Papier Machine*, traducida por Cristina de Peretti y Paco Vidarte para Trotta (Madrid: 2003). En su fuente original la frase aparecerá en primera versión en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, No. 205 (3), p. 550.

⁵⁸ Nos referimos al texto «Comment ne pas parler-Dénégations», que recoge una conferencia pronunciada originalmente en inglés («*How to avoid speaking*»), pronunciada en junio de 1986, en Jerusalén, en la apertura de un coloquio sobre «Ausencia y negatividad» organizado por la Universidad Hebrea de Jerusalén y el Institut for Advanced Studies. El texto se editó en *Psyché. Invention de l'autre II*, Galilée: Paris, 1987, pp. 145-200. Cfr. p. 200. En castellano el texto, con traducción de Patricio Peñalver, se editó bajo el título *Cómo no hablar. Y otros textos*, Anthropos: Madrid, 1989.

⁵⁹ *Monolingüisme de l'autre*, Galilée: Paris, 1996., p. 126. La cursiva –y la traducción– es nuestra.

Viena: el extremado medio de la neutralidad

Jorge Pérez de Tudela Velasco

Abstract: This article aims to analyze some defining features of the historical and cultural significance associated with the city of Vienna. In this context, emphasis is placed on its status as a paradoxical city which presents it as a margin in the very center of Europe and where the strongest contrasts and tensions are faced (luxury and misery, death and desire to live, despotism and Revolution, centralism and dispersion ...). This paradoxical condition, perpetuated over the centuries, seems to have been resolved, especially since World War II, in a commitment to neutrality that makes Vienna something like the very symbol of diplomacy.

Keywords: Vienna, historical and cultural significance, contrasts, neutrality, diplomacy.

Si se examina un mapa de Europa, se observará, hacia el centro (aunque bien es verdad que Europa, lo mismo que sus mapas, carece de centro), un pequeño Estado de extraño contorno, un tanto parecido —se dice— a una pera (y un observador con algo de memoria cultural no podrá dejar de apreciar la perversa ironía que se desprende del hecho de que en ese Estado en forma de pera viniera a nacer una princesa de leyenda que, casada con un monarca francés al que las caricaturas de la época atribuyeron cara de pera, terminó perdiendo, con su marido, justamente la cabeza). Alguna vez, en los viejos tiempos (pongamos que hacia 1950, tras la última, por el momento, Gran Guerra, Guerra Civil Europea o Guerra Mundial), este Estado limitó, al noroeste, con la República Federal de Alemania; al noreste, con aquel híbrido estatal que una vez se llamó Checoslovaquia; al suroeste, con Italia; al sureste, con otro constructo político no menos ilustre, y también desaparecido, que se denominó Yugoslavia; al este, con Hungría; al oeste, con la Confederación suiza y el Principado de Liechtenstein. En un mapa que refleje la actual —y seguramente también efímera, si la Historia sigue siendo maestra de la vida— distribución geopolítica, nuestro Estado sigue teniendo forma de pera, y sus vecinos siguen siendo más o menos los mismos. Se apreciará tan sólo que al noreste, ahora, aparecen dos países donde antes había uno: Eslovaquia y Chequia; así como que, al sur, junto a su vieja vecina Italia se demarca ahora un territorio que ya no responde al nombre de Yugoslavia, sino al de uno de los antiguos componentes de aquella: la República de Eslovenia. Este Estado recibe el nombre de «Austria», una latinización medieval (siglo XII) del alemán «Österreich»: el imperio o el reino o el dominio del este; y es que, en efecto, este espacio no solo

constituyó, una vez, el corazón de un imperio —y por cierto, de un imperio pasablemente global—; sino que, mucho antes, representó la parte «oriental» de un imperio, como muestra el hecho de que su primer nombre documentalmente consignado (en 996) fue «Ostarrîchi», la «Marcha Osterrîche» del imperio de Carlomagno. Estamos, pues, en el centro geográfico de Europa; pero lo primero que advertimos es que ese centro geográfico se sitúa, históricamente, al oriente, al extremo oriente incluso de Europa, si es que por «Europa» entendemos, por ejemplo, el sueño imperial, o sacro-romano-imperial si se quiere, de al menos dos Carlos. Para un ojo culturalmente entrenado, para un ojo cargado de saber histórico, ya con lo dicho es fácil prever a qué estirpe pertenecerán los que allí cuelguen su sombrero: serán, casi diríamos que por necesidad geográfica, los más occidentales de los eslavos, los más sureños de los germanos, los más orientales de los franceses, los más norteños de los latinos. Y en efecto: sabemos que así fue. Pues bien; al extremo, casi en el margen oriental, de nuevo, de ese Estado, al oriente del oriente europeo, los mapas señalan de antiguo la presencia de una ciudad: Viena, Wien, antaño Wenia (documento del año 881) y también, Wienne (documentos de 1030). Si se examina el mapa más de cerca, se advertirá en seguida una nueva marginalidad: nuestra ciudad se ubica a la orilla de un río, en su margen derecho. Un río notable, porque largo como es y lo representa el mapa —2.888 kilómetros, el segundo de Europa; el primero, si es que el Volga resulta demasiado eslavo para considerarlo propiamente «europeo»— ese río, el Danubio, nace, según se nos muestra, en una selva apellidada «negra» —para ir a desembocar en un mar no menos «negro». El agua, pues, como el bosque, pertenece de suyo a una ciudad que no sólo se asentó a orillas de un río, sino que lo hizo sobre otro ahora invisible, y que sólo se muestra —indirectamente— en el nombre de la ciudad. Y aún hay más agua, y más canalizaciones, y una isla entre el cauce antiguo y el nuevo del hermoso río azul, una isla en la que ubicar parques de atracciones y barrios comerciales... Curioso: una suerte de relación profunda parece existir entre esta ciudad y el agua, en su doble y contradictoria modalidad de agua fluyente y estancada, de agua incesantemente renovada y de ciénaga detenida. Hay en este sentido, entre mil, una anécdota que no deja de resultar significativa. Se dice —Mahler así se lo contó a Ernst Decsey— que, «dos o tres años antes de la muerte de Brahms, mientras que los dos músicos se pasean a lo largo del río Ischl, el anciano confiesa al joven su falta de confianza en el futuro. Mahler le responde mostrándole el torrente: 'Ob-

serve, Maestro, he aquí la última ola que pasa', tras lo cual, al parecer Brahms replica: '¿Pero se dirige hacia el mar o hacia una ciénaga?'¹. La escena tuvo lugar a orillas del Ischl, pero bien puede aplicarse a la dual relación que Viena, lo vienés, tuvo siempre con el progreso y la conservación; o bien, si aceptamos la simbólica mahleriana y brahmsiana, con el agua que fluye hacia el futuro y el agua remansada, inmóvil, mero depósito de la tradición. En todo caso, Viena presenta un rasgo primordial que, con lo dicho, ya ha quedado suficientemente fijado: esta ciudad es un puerto. Fluvial, pero puerto. Tal cosa significa: lugar de paso y de refugio, cruce de riquezas venidas de otras partes, llegadas —también como el agua— bien para seguir su ruta, bien para quedarse y acumularse; puerta por la que se accede a un mundo, y se deja atrás otro. Y que, como tal, ocupa el límite mismo, la frontera, entre esos dos o más mundos que en ella se tocan —en todos los sentidos y modalidades posibles del «tocar». Fluvial, Viena responde así a ese modelo de ciudad que tópicamente denominamos «cruce de civilizaciones»: ciudades acumulativas, de aluvión, ciudades-delta en las que la constante posibilidad de confluencia que se ofrece a múltiples etnias, lenguas, religiones y culturas parece solicitar de continuo, y como por contraste, alguna forma de reducción a la unidad, a la simplicidad —siquiera sea por puro imperativo funcional. Además he añadido: este puerto, esta puerta, lo fue también en el sentido de extremo, de límite. En los primeros momentos de su biografía, lo fue, en efecto; y por cierto que por ambos lados de la frontera que ella señala. Y es que, dicen los historiadores, aunque la zona arroja restos primeros de habitación humana de hasta 25.000 años de Antigüedad, Viena, Wenia, Wien, se hace interesante para nuestra corta memoria cuando surge en forma de baluarte extremo de la cultura celta; enclave comercial celta que, para nuestra perspectiva, los romanos transformarán, en torno al 15 a.n.e., en un campamento militar de los muchos que defendieron y delimitaron el «límite» imperial: Vindobona. Nuestra Viena ingresa así en la historia particular de Occidente, y por cierto que con rasgos que, azar o destino, parecen preludear algunos de sus caracteres posteriores; Vindobona, en efecto, será el campamento en el que muera como soldado un emperador, Marco Aurelio, que también era filósofo y cosmopolita y dado a hablarse a sí mismo y a recordarse que su famoso «yo» no era más que una porciúncula del Todo, de esa Ciudad enorme que es el Universo, sin otro camino digno a recorrer que el del cumplimiento, todo lo perfecto que pudiera ser, del deber que como tal parte le corresponde. Aquí, y así, se habría fundado una Ciudad que pasó y pasa por ser un epítome, si no «el» de la civilización; si es que no un epítome, o el epítome, de la vida, del mundo. Alguna vez, esta ciudad estará efectivamente vinculada, y de qué manera, con el mayor Imperio que quizá se haya conocido en el planeta —un imperio que bien podía identificarse con el propio mundo. Pero también será ella la encargada de mostrar, con su propio destino, cómo puede llegarse, desde aquella posición de orgullo y predominio, a terminar siendo, tras la derrota, el símbolo mismo, no ya de la idea y de la práctica imperial, sino de qué significa dejar de ser la capital de un imperio: no ser sino una población menor, relativamente insignificante —aunque ya veremos en qué sentido, y cuáles son algunas de las ventajas de la insignificancia—, capital, como mu-

cho, de un Estado igualmente menor, una parte sin importancia del todo. Pero no querría convertir a Marco Aurelio en profeta. Cargada con semejante historia, esta ciudad no puede menos de contener, como contiene, una riqueza de aspectos, una pluralidad de relatos, grandes y pequeños, absolutamente inabarcable. Imposible dar cuenta de todos ellos, ni en este artículo, ni en ningún otro que se intentase, por largo que se pretendiera. Viena, comparativamente tan pequeña, es un espejo del mundo. Me limitaré, pues, a subrayar algunos rasgos suyos que considero —y mis elecciones, qué duda cabe, serán enteramente subjetivas— si no definitivos de algo así como una «esencia» de la ciudad, sí suficientemente significativos como para contribuir a dibujar el perfil, el rostro histórico de la población. Sólo esbozaré mi material.

¿Por dónde empezar? Quizá así: Viena, cuyo urbanismo, históricamente, ha dependido tanto de sus murallas —unas veces, antiguas, de su presencia; otras, más modernas, del hueco dejado justamente por las fortificaciones demolidas—, ha solido ser, como tantas otras, como quizá todas desde aquel primer asedio que inaugura nuestra cultura, una ciudad asediada. Y que, si a veces se libró del asedio, otras veces sucumbió. Por ejemplo, en el verano de 1529 (arrancamos, como se ve, relativamente tarde en la Historia, anteriores lances de ocupación y defensa, qué duda cabe, se dieron también, pero ahora no es posible detenerse en ellos), cuando un ejército de 22.000 hombres se aprestó a defender la ciudad del asalto de 120.000 jenízaros del Sultán Solimán II —que, si terminaron retirándose, fue también por la falta de artillería pesada, víveres y municiones, así como por la súbita llegada del invierno. Por ejemplo, en el verano de 1683, cuando una ciudad de la que había desertado el emperador (Leopoldo I), su familia y toda la Corte, junto con no pocas familias digamos «principales», resistió con éxito, hasta el extremo, el sitio al que la sometía el ejército turco. Cierto que con la ayuda de una coalición internacional —en la que los polacos jugaron un papel decisivo—, pero también con la incorporación de los propios ciudadanos a las tareas de defensa. O por ejemplo, en 1805, cuando Napoleón, por cierto recientemente coronado Emperador, tras vencer a los ejércitos austríacos el 20 de octubre en Ulm, entra sin resistencia por primera vez en Viena y se instala en el palacio de Schönbrunn, desde donde pudo a) vencer tanto al emperador de Austria como al zar, el 2 de diciembre, en la batalla de Austerlitz; b) proclamar en 1806, desde la terraza de la *Kirche am Hof*, o «Iglesia de los Nueve Coros de Ángeles», el fin del Sacro Imperio Romano Germánico, nacido, como se sabe, en la navidad del año 800, al socaire, cosa rara, de la coronación de otro emperador. O por ejemplo, en 1809, cuando tras su —por entonces— habitual victoria en Eckmühl, Napoleón entra en Viena por segunda vez, teniendo esta vez que afrontar la resistencia de sus ciudadanos (y, como se dice deliciosamente en algún relato de los hechos, «tener que bombardearla»), esta vez para, instalado como de costumbre en Schönbrunn, a) enviar una delegación de honor a los funerales de Joseph Haydn; b) seguir haciendo la guerra por los alrededores (actividad en la que volvería a ganar a los ejércitos austríacos en la batalla de Wagram); c) casarse por poderes, en 1810, con la archiduquesa María Luisa de Habsburgo-Lorena o de Austria, nieta de María Antonieta, futura madre de Napoleón II, el «Aguilucho», el

«Rey de Roma» quien, como se sabe, moriría en el palacio de Schönbrunn. O por ejemplo, en 1945, cuando en el transcurso de la denominada «ofensiva de Viena» la ciudad, en manos de los Wehrmacht y de las Waffen-SS, fue asaltada con éxito por el Ejército Rojo, y durante una semana, del 6 al 13 de abril, se combatió casa por casa hasta la liberación definitiva de la ciudad. Una ciudad, ya para terminar esta crónica más bien luctuosa de sucesos, de la que se dice que, en comparación con otras ciudades europeas, salió relativamente bien parada de la Segunda Guerra Mundial; pero que, a consecuencia, entre cosas, de las incursiones aéreas protagonizadas por las fuerzas estadounidenses y británicas, vio destruido un 13 por ciento de sus pisos, con una pérdida de hogares que afectó a unos 300.000 y dejó gravemente dañados casi todos sus museos, edificios públicos e iglesias, incluidos incendios que destruyeron el interior de la catedral de San Esteban, de la Ópera y el Burgtheater. Una ciudad, sin embargo, que también como otras muchas supo reponerse de un modo u otro de sus desgracias y destrucciones, y reconstruirse.

Las guerras, o sin más los incendios, hicieron que los edificios públicos de Viena sufrieran extensamente. Ahora bien, esto, para una consideración monumentalizante de la ciudad, no es en modo alguno baladí, porque Viena es, entre otras muchas cosas, una ciudad de palacios². El Palacio de Schönbrunn, por supuesto, en Hietzing, sistemáticamente calificado como «el Versalles vienés» (esa parece, en efecto, que fue la razón política de su construcción) y residencia de verano de los Habsburgo, tan rico en parques como en salones y habitaciones, en el que el visitante atacado de sentimentalismo retrospectivo tantas huellas desea encontrar, y encuentra, de aquella emperatriz, Elizabeth, Sissi para el mundo, que ha pasado a la superficie de la historia de los afectos como el símbolo mismo de una vida brillante, feliz e injustamente desgraciada — pero que, en su profundo nihilismo, su desarreglo mental y su constante vida de huida ha llamado tan poderosamente la atención de un pensador y alma, al parecer, gemela, Cioran. Sólo que Schönbrunn es solo uno más de los palacios (en Viena, «Palais») dotados de jardín; y a su misma categoría pertenecen también no sólo el inevitablemente visitable doble Belvedere, alto y bajo, en la Prinz-Eugen-Strasse, dieciochesco y barroco, obra de aquel archifamoso arquitecto que se llamó Lukas von Hildebrandt y que, con von Fischer, tanto contribuyó a dotar de edificios imponentes, recargados, sólidos, a la ciudad; sino, también, el Lichtenstein, el Schwarzenger, el Strozzi, el Rasumofsky, el —como no podía ser menos— Metternich. Y también los palacios ubicados en la Ringstrasse: Palais Todesco, Palais Württemberg, Palais Schey, respectivos Palais de los Archiduques Ludwig Viktor y Wilhelm, Palais Larisch, Lützov, Epstein, Henckel-Donnersmarck, Ephrussi, Falkenstein y, *last but not least*, Rothschild. Y no se crea que con esta lista hemos terminado: porque aún nos resta por mencionar el Palais Esterházy, y el palacio del Arzobispo, y el Palais Harrach, y los Palais Fürstenberg, Modena, Coburg, Caprana, Dietrichstein... sin que, desde luego, en modo alguno haya olvidado que todos y cada uno de ellos, en realidad, no son sino satélites del gran complejo palaciego en torno al cual, en rigor, ha ido creciendo concéntricamente la ciudad: el Palacio Imperial, el Hofburg, 600 años de imperio

acumulados en, si las informaciones oficiales no mienten, 2600 estancias, 18 alas, con su núcleo original y más antiguo curiosamente extranjero, el Schweizerhof, con su Cámara del Tesoro (Schatzkammer), su museo de Sissi, su colección de vajillas y platería de la corte (Silberkammer), su Capilla Imperial, su Biblioteca, su Escuela de equitación española, su Museo del Esperanto, su Iglesia de los Agustinos, su acumulación casi infinita de riquezas destinadas a la admiración, su fachada semicircular y sus Plazas: Plaza de los Héroes, Plaza de José, de San Miguel. El Hofburg, despliegue apabullante de un poder dotado con un excepcional sentido de la escenografía, de la teatralidad, es en verdad el núcleo de los palacios que pueblan la ciudad. Pero aún se podría decir más: es el núcleo cordial y simbólico de la entera ciudad —o al menos, lo fue de la capital de Kakania, de la cabeza administrativa de la Monarquía Dual, la Monarquía danubiana imperial y real. En este sentido, repetiré una observación que el curioso lector encontrará en uno de los textos literarios que mejor reflejan, según el juicio unánime de la crítica, el mundo imperial austro-húngaro en las vísperas mismas de Sarajevo, en vísperas de su desaparición: *La marcha Radetzky*, de Joseph Roth, escritor judío y genial, perseguido y alcohólico; y es que Viena, dice, no era en realidad otra cosa que «una inmensa casa real». En este Hofburg que ahora aloja al poder republicano, civil, se acumulan salas y más salas donde es fácil encontrarse, bajo techos elevados, toda la cargazón de un lujo casi perfecto, delirante por extremo, por ajeno a toda posibilidad... ¿cómo diríamos? de fragmento, de parcialidad, de imperfección. Y sin embargo, por un efecto que no dudaría en calificar, por no ser menos que otros, de «típicamente vienés», también es posible que, aquí, se produzca el efecto justamente contrario al buscado: una sensación de inutilidad, de vacío. Más arriba se ha citado *La marcha Radetzky*, de Roth. Ese libro se publicó en 1932. Pues bien, como se sabe hay otra obra —naturalmente difícil, naturalmente excéntrica, naturalmente inacabada, naturalmente genial— cuyo primer volumen se publicó dos años antes y que también recoge como pocas la dislocada atmósfera espiritual de la Kakania agonizante: se trata, obviamente, de *El hombre sin atributos* (o «sin propiedades», o «sin cualidades»: *Eigenschaften*), de Robert Musil. Su personaje principal —aunque no sólo él—, Ulrich, pasa desde hace mucho por ser algo así como el símbolo del inquietante naufragio espiritual, que diría un biempensante, de la sociedad vienesa de la época, con su falta de sentido vital, su apertura absoluta a la posibilidad más absoluta, su desarraigo, su indiferencia, su entrega a causas más bien absurdas. Pero no es este más bien desvaído Ulrich el que ahora nos interesa, sino el que, dice Musil, fue el verdadero promotor de la famosa «Acción Paralela», el conde Leinsdorf, arquetipo de un patriota al viejo estilo, sobre el estilo y significación de cuyo palacio la obra dice lo siguiente:

Su Señoría... llevaba el cuello bajo para sostener su respetable papada; lucía un bigote como una mordaza, quizá por el mismo motivo o quizá también por asemejarse a los aristócratas bohemios del tiempo de los Wallenstein. Le rodeaba una habitación alta y espaciosa, y a ésta otras grandes, vacías, el vestíbulo, la biblioteca, ánforas y conchas, más cuartos, silencio, devoción, solemnidad y la guirnalda de dos escaleras serpenteantes. En el

zaguán, donde las escaleras terminaban, paseaba el conserje envuelto en su pesado capote, cosido de galones y vara en mano; a través del arco del portón contemplaba el líquido fluir del día y el navegar de los transeúntes en el acuario. En el límite de estos dos mundos se alzaban graciosas las volutas de una fachada rococó, famosa en la historia del arte y de la cultura, no sólo por su belleza, sino también porque era más alta que larga; estaba considerada como el primer intento de injerto de piel de un cómodo y ancho palacete rural sobre el esqueleto gigante de una casa de ciudad; simbolizaba además el paso del esplendor feudal a la democracia burguesa.³

Solemnidad de los aposentos, altura y espacio; vaciedad: así habrían de ser los aposentos del poderoso; así se nos presentan todavía muchas estancias palaciegas en los palacios de Viena, y aun de otras ciudades selladas por un pasado aristocrático. Una Viena monumental que en tantos aspectos consueña con su Viena hermana, la Viena de las Iglesias: no sólo la inevitable Catedral de San Esteban (de la que suele decirse, por variar, que es «típicamente vienesa», visto que exhibe tejas de colores), sino también otras: iglesias como la de esa apoteosis del barroco que es la de San Carlos Borromeo, firmada por los Fischer von Erlach, padre e hijo, recuerdo agradecido de la ciudad a la extinción de una peste; o la iglesia Votiva, esta decimonónica, y tan parecida a la de Colonia; o la de los Minoritas, gótica; o la iglesia *Am Steinhof*, en el hospital psiquiátrico de Hütteldorf, ejemplo de la aplicación del arte de la Secesión, cortesía de Otto Wagner, a esta dimensión de transcendencia y espiritualidad que vengo persiguiendo. Viena de los palacios, sobre todo del Palacio Imperial; Viena de las iglesias: en esencia, se diría, Viena del poder, ejercido y manifestado por poderosos que utilizan la arquitectura para perpetuar justamente ese estado de cosas, el predominio de su poder. Poder imperial y real, según rezaba la fórmula; poder eclesiástico (alguna vez, sobre todo, jesuítico). Nada de esto es incierto. Sabemos, sin embargo, que aun siendo esta la Viena que, por históricamente preponderante, más ha contribuido a dibujar su perfil en el imaginario colectivo (si es que algo así existe), su contenido abarca otros aspectos. Porque hubo también un período en el que, como se dice, Viena fue «roja»: un periodo en el que, cuando la guerra del 14-18, en virtud del tratado de Saint-Germain de 1919, redujo la Monarquía Dual (con sus 700.000 km cuadrados de territorio y 52 millones de súbditos) al estricto residuo de una República de Austria de 84.000 km. cuadrados y 6 millones de ciudadanos. Esta Viena fue gobernada, al menos hasta el golpe del canciller Dollfuss en 1934, por un Partido Obrero Socialdemócrata que supo poner algo de coto a la otra realidad no menos históricamente comprobable de la Viena de siempre: el hacinamiento, la insalubridad, la carestía de vivienda, una ausencia casi total de calefacción que poco menos que obligaba a hacer esa celebrada vida vienesa «de café» que tantos cerebros calentaron, tantas discusiones apasionadas, al parecer, suscitó —y tanta buena música permitió escuchar. La huella tangible de aquel breve período de socialismo ha dejado también su huella en la arquitectura de la ciudad; y así, el visitante puede —casi se diría: debe— acudir a visitar esos edificios comunales cuyo nombre tan bien deja ver la adscripción ideológica de sus fundadores: *Karl-Marx-Hof*, en Heiligenstad, bastión en su momento de la resistencia revolucionaria. Y es que no

hay nunca que dejar de insistir: hay, hubo, una Viena de la opulencia, de la saciedad —y contamos con abundancia de testimonios históricos que así lo acreditan. Pero hay, hubo, una Viena con la típica dimensión opuesta encerrada en sí: una Viena del hambre, donde se llega a alcanzar extremas cotas de miseria.

Riqueza y pobreza, saciedad y hambre: de los numerosos contrastes, por no decir contradicciones, que Viena alberga, tan alegre como desesperadamente, en su interior, este que nos ocupa tiene un papel, creo, más que destacado: pues no se trata solo, con ser el más inmediato y terrible, del contraste entre la abundancia y la penuria, el bienestar y la necesidad; se trata, en términos mucho más abstractos, del contraste y la lucha que Viena mantiene entre el éxtasis del barroco, con su multiplicidad potencialmente infinita de la riqueza, la opulencia de sus formas y la apuesta por la expansión sin límite de la potencia, y el sobrio placer, además éticamente fundado, que otros muchos vieneses encontraron en la más firme entrega a la austeridad, a la simplicidad funcional, a la contención de sus actos y pensamientos dentro de los más estrictos límites, dictados por la necesidad. Y es claro que, cuando las volutas y los ornamentos se apoyaron sobre el hambre de los desposeídos, esa preferencia por la contención tuvo que tener poco de voluntario. Pero, por otro lado, sabemos bien que, en ciertas etapas de su historia, la inteligencia vienesa optó, y no por necesidad física, biológica, sino por decidida convicción ética y estética, por la sobriedad arquitectónica y la funcionalidad artesanal: por un principio básico de atención a la función que habría de conducir, según se ha citado mil veces, a aquel famoso *dictum* de Adolf Loos que —estamos en 1908— identifica sin más el ornamento, el adorno (*das Ornament*), en tanto que, dice: «signo de degeneración estética y moral», con el delito (*das Verbrechen*)⁴. La lucha entre ambas concepciones no sólo de la arquitectura, sino, si se me apura, de la vida humana en general (pues se trataba de un ideal que quería alcanzar a todas las formas artísticas), por cierto no tuvo nada de teórico: ¿o no plantó Loos su casa, con sus ventanas «sin cejas», ante las mismísimas narices del Emperador, que prefirió salir del Hofburg por otro lado, y aun mandar que se clausuraran las ventanas del palacio que daban a la dichosa casa? Esta opción vienesa, tan característica de la ciudad como su contraria, esto es, como el gusto por el eclecticismo, el academicismo y la nostalgia historicista, suele ser un rasgo que se atribuye con facilidad —y justicia— a los movimientos artísticos europeos de voluntad «separadora», «secesionista» —y entre ellos, naturalmente, a los productos surgidos de la voluntad de ruptura de la secesión vienesa. Como se sabe, la lista de artistas con relieve propio que participaron de ese movimiento, capital como pocos en los inicios del arte contemporáneo, es apenas menos larga que la, antes apuntada, de los palacios; pero, afortunadamente, se puede organizar, de forma indudablemente *ad hoc*, pero poderosa (más adelante veremos que no es un expediente extraño en la historia de la cultura vienesa) en una serie de distintas trinidades artísticas: trinidades (siempre ampliables, claro está, cuando convenga, a cuaternidades), como la pictórica, constituida por Klimt, Schiele y Koskoschka; o como la escultórica, donde encontraríamos a Hanak, Wotruba y Barwig; o como la muy recordada de los arquitectos, donde ubicaríamos a Wagner, Loos y Ol-

brich. Pero no me entretendré en mencionar los infinitos pormenores y meandros de la línea —nunca mejor dicho— seguida por el modernismo vienés. Aunque ahora, aquí, esté oficiando de algo así como cazador, a fuerza de subrayar detalles, si es que no se trata de síntomas, de cazador de algo así como el imposible significado conjunto de una ciudad, no puedo olvidar que mis intereses, como mi competencia, son en rigor otros. Así que moveré el foco en otra dirección, y mostraré cómo este gusto vienés que ahora persigo, el gusto por la pureza, la economía, la fuerza de —esta vez— una desnuda simplicidad, viene sobre todo a reflejarse en algunas de sus principales aportaciones filosóficas y iusfilosóficas. Primero, filosóficas: y es que Viena, como nadie ignora, no es solo la ciudad de Wittgenstein. Dicho en otros términos: no es sólo la ciudad de aquel incansable buscador de la perfección ética e intelectual que, una vez, con ocasión de tener que declarar en una frontera su oficio, se atribuyó el oficio de arquitecto —y que, en efecto, diseñó para su hermana uno de los edificios que, a mi juicio, mejor han encarnado históricamente la sencillez del helado ideal geométrico, aquí acaso lógico.⁵ Viena, además, es la ciudad en la que se constituyó aquel Círculo, el Círculo justamente de Viena, en el que científicos y filósofos acometieron en común una tarea que para ellos tuvo la mayor importancia —y no sólo intelectual: el apartamiento y desconsideración de las viejas tradiciones, como dirían ellos, «metafísicas», con vistas a obtener, tras el oportuno proceso de depuración, la más pura y sin ganga de las menas intelectuales: a saber, el lenguaje protocolario, empírica o tautológicamente fundado, desnudamente racional, despojado de toda adherencia de basura valorativa y sentimental. Un proyecto del que sería fácil apresurarse a decir que, como tantos otros proyectos vieneses, no solo tardó poco en descubrir sus propios límites, sino que, sencillamente, fracasó. Sólo que, si fracasó, no fue sin antes mostrar uno de los rostros posibles del impulso, de la nostalgia vienesa por la simplicidad y la unidad. Y es que, como se sabe, la meta seguramente más poderosa que se propuso el Círculo no fue otra que el empeño por construir un lenguaje unificado para la ciencia —ciencia, naturalmente, positiva—: un viejo sueño, mil veces repetido en la historia (lenguaje adánico, *characteristica universalis*, diseño de un lenguaje-máquina artificial que recoja sin ambigüedades los puros contenidos del pensamiento racional...), un viejo sueño que, con todo lo que suponía de rechazo del nacionalismo filosófico y científico, de cosmopolitismo y universalización, no vino a nacer precisamente en el momento histórico más adecuado para él... Ahora bien, si el *Wiener Kreis*, o algunos de sus miembros, hubieron una vez de considerar que el *Tractatus* de Wittgenstein bien pudiera officiar de Evangelio del movimiento, el Círculo, en sus orígenes, tuvo como figura de referencia, en realidad, otro personaje no menos vienés, y de estatura no menos colosal: se trata, como es obvio, de Ernst Mach, aquel antiguo estudiante de matemáticas y física de la Universidad vienesa que, durante seis años, terminó ocupando en ella una Cátedra, poco menos que personal, de Historia y Filosofía de las Ciencias Inductivas. Y es que se ha señalado hasta la saciedad: pocas figuras influyeron tanto sobre la mentalidad y opiniones de la Viena finisecular como Mach, que de sus competentes incursiones en la historia de la mecánica, todavía aprovechables, y de sus trabajos sobre las

bases fisiológicas de la percepción vino a obtener una filosofía —poco o más bien nada filosófica, si es que hemos darle un sentido sustantivo y arquitectural al término— que sobre la base de un sensismo y un sensualismo radical, aunado a una decidida predilección por aplicar al pensamiento principios de economía, viene a concluir en un relativismo tolerante, escéptico, biologicizante, al que los comentaristas tienen por costumbre atribuir, al menos, dos títulos: uno, de gloria: haber influido en Einstein; otro, algo menos envidiable, haber decidido esperar a contar con pruebas empíricas más sólidas que las que había en su época para decidirse a aceptar —cosa que nunca hizo— la hipótesis atómica. Además de otro aspecto, que sin duda es el que, a nuestros efectos culturales, nos importa ahora más: que de sus análisis resultó, a su juicio inapelablemente, no sólo la renuncia, pragmática, humeana e historicista, a todo intento de captar la realidad en sí del mundo, mero producto subjetivo del hábito, la memoria y la urgencia por sobrevivir, sino, en última instancia, la imposibilidad de «salvar el yo»; un yo convertido en mera «unidad económica ideal mental» (la frase es célebre, se encuentra al principio del *Análisis de las sensaciones*), mucho más explicable en términos de relaciones y posibilidad que de entidad y actualidad.

Esto, por lo que hace a la filosofía, o a cierta forma vienesa de hacer filosofía por el procedimiento de des-hacerla. Desde un punto de vista que quizá ha sido menos señalado por los filósofos digamos «puros», Viena, en cambio, es algo muy concreto: es la ciudad de Hans Kelsen (aunque ciertamente no sea la única ciudad vinculada a la vida y la obra del jurista); y en cuanto tal, es la ciudad en la que se fundó y a la que simbólicamente se vincula la Teoría Pura del Derecho, la *Reine Rechtslehre*. ¡Ah, pero la Teoría Pura del Derecho se ajusta perfectamente al patrón de ese innegable amor de los vieneses por la pureza, por la desnudez, por el absoluto de la forma, que vengo dibujando! De hecho, no es otra cosa: no es sino la traslación al campo del Derecho —solo que, para Kelsen, decir «derecho» y decir «vida humana» es una y la misma cosa— de esa firme voluntad de «no confundir las cosas» que, aquí, postulará el ideal metódico (como en el caso del Círculo de Viena, luego se verá que irrealizable) de excluir de toda consideración propiamente jurídica todos los elementos que, desde fuera del Derecho, lo enturbien: elementos históricos, psicológicos, sociológicos, políticos... ajenos al omnímodo imperio del principio, tan kelseniano, de la tautología que proclama «Normen sind Normen» (normas son normas —y nada más.) Qué resultó, para los miembros de la Escuela de Viena (Viena, nunca se subrayará lo suficiente, es una ciudad de Escuelas), qué resultó, para su concepción del orden jurídico, es de sobra conocido, y baste aquí con alusiones: resultó 1) que toda norma, para existir, esto es, para ser válida, debía estar justificada; 2) que esa justificación sólo podía provenir de otra norma distinta, a saber, de una norma superior que autorizase, al que dictó la primera, a dictarla; 3) que la validez conjunta de 1) y 2) aboca necesariamente a suponer una cadena de justificación que daría al ordenamiento jurídico una característica forma piramidal, provocando inevitablemente la habitual desazón (sin duda también vienesa, pero tan antigua como el pensamiento mismo) sobre la naturaleza justificada a su vez, fundada a su vez, o no (vale decir: injustificada e infundable), de la

primera norma de la que deriva todo el proceso. Una vez más, pues: el sueño de un orden cristalino, egipciaco, que se asienta sobre un fundamento «último» de características opuestas: dudoso, abisal, enigmático —o bien, como quizá diría Wittgenstein, místico. Todo lo cual atrapa, y hasta da para meditar una vida. Pero a mi juicio, no es este el rostro de la Teoría Pura del Derecho que ahora nos debe interesar, sino más bien este otro: cómo, surgida en el contexto de una construcción política tan abigarrada y caótica como la imperial y real, la Teoría Pura apostó por una solución a los problemas de convivencia que, como al final intentaré mostrar, ha acabado por definir un rasgo decisivo de la ciudad: la apuesta por la ley. Si la *Reine Rechtslehre*, como técnica interpretativa, supone algo para una filosofía del derecho, es que enseña, equivocadamente o no, que no hay más forma segura de reducir los conflictos, y aun el riesgo de conflictos, que por la vía neutra, avalorativa, puramente formal, de la discusión jurídica y el recurso a las normas legítimas. Aplicada a nuestro ámbito político, semejante hipótesis supone, qué duda cabe, una cierta idea de Europa —nada teórica, por cierto. Pero hablamos de una ciudad que fue imperial, y cuya pretensión fue global. Y lo mismo vale para la Teoría Pura: porque también en ella se trata de reducir la legitimidad de los órdenes nacionales al orden internacional que en última instancia los justifica; y ese orden internacional, a su vez, se fundamenta para Kelsen en un principio, el principio «pacta sunt servanda», que apela necesariamente a un ámbito transnacional de discusión. Ahora bien; como también insinuaré al final, eso ha llegado a ser hoy, en buena medida, Viena.

Comencé advirtiendo que me enfrente, que nos enfrentamos todos, a una ciudad infinita —como todas, pero quizá algo más infinita que otras. Y esta advertencia se hace especialmente alarmante si nuestra mirada se dirige a otra de las facetas del diamante vienés que, para algunos, la define sin más: la música. Conozco melómanos, quien no lo conoce, para quienes la vinculación entre Viena y, sin más, la música, tiene caracteres prácticamente de tautología; una tautología que quizá no la lógica, pero desde luego sí la Historia, contribuye a legitimar. En este aspecto de nuestro tema, se corre el riesgo de acudir al expediente de meramente enumerar, enumerar sin descanso, pero también sin orden ni concierto, genios, una serie impactante de genios de mayor o menor capacidad virtuosística o creativa. Recitar por ejemplo: Schubert, Beethoven, Mozart, Gluck, Brahms, Bruckner, Haydn, Wolf, todos los Strauss del mundo, Wagner, Paganini, Lehár, Liszt, y además Schönberg, Webern, Berg. Esto, desde el punto de vista digamos individual; y también instituciones: no solo los inevitables niños cantores y su proyección mundial; no solo el Concierto de Fin de Año y su proyección mundial; sino además, más cerca de mis propios amores, ese pilar de la interpretación historicista de la música renacentista y barroca que fue y es el *Concentus musicus Wien* fundado en 1953 por Nikolaus Harnoncourt. La relación de la música con la enorme multiplicidad de la vida vienés es tal, que casi podría parecer adecuado mantener esa serie en su azarosa carencia de orden interno. Ahora bien, mentiría si no recordara que un gran amante y defensor de, al menos, una parte sustancial de esa música, Pierre Boulez, apuntó una vez algo que, aunque fuese escrito en broma, quizá pudiese resultar útil, a

saber: que, al menos en el caso de los tres padres fundadores de la Segunda Escuela de Viena, cabría pensar la relación entre ellos en términos santamente trinitarios. Dice Boulez:

Así que teníamos que arreglárnoslas con el cliché naciente: Schönberg el Padre, Berg el Hijo, Webern el Espíritu. La imagen de esta trinidad en el origen de una inefable teología nos resultaba infinitamente seductora; como todo cliché, contenía una parte de verdad. Berg, sufriendo, compartiendo la miseria del hombre, expresando su solidaridad con los pobres y los excluidos, el creador de *Wozzeck* y de *Lulu*. Webern el puro, el intransigente, ampliando los límites de la imaginación, desvinculado de las contingencias miserables, expresando la trascendencia del espíritu. Schönberg el que todo lo creó, incluidos el Hijo y el Espíritu, el que dicta las nuevas tablas de la Ley.⁶

Casi con el mismo gesto con que establece esta interpretación, Boulez mostrará sus dificultades. Pero la propuesta queda. Y en efecto: ¿no habría algo así como «trinitades» en la música vienesa, con Gluck, Haydn y Mozart fundando el clasicismo, Brahms, Bruckner y Mahler llevándolo a su madurez y consumación? ¿O la primera tríada no es la buena, y más debiéramos decir Haydn, Mozart, Beethoven, a título todos de «Primera Escuela de Viena»? Pero en fin, pitagoricemos solo lo justo. Interesa destacar, mil veces se ha hecho, cómo Viena, tan proclive a sostener una cosa y la contraria, alternativamente o no, a lo largo de su asombrosa carrera como ciudad musical se ha mostrado defensora tanto de la revolución como del conservadurismo; tanto del arte revolucionario, el arte de vanguardia y ruptura como de la más estricta y complaciente atención a las ortodoxias bien fundadas⁷. Viena, se dice, termina acogiendo toda forma musical, así sea de valor. Muestra inequívoca de ello, se dice, y repiten a coro todas las guías turísticas, es la memoria musical que impregna la ciudad, esas estatuas dedicadas a sus músicos, ese mimo en la conservación de sus casas... Todo eso es cierto, comercialmente cierto, pero no conviene olvidar lo que esta jovial celebración tiene, a veces, de descargo de conciencia; o dicho de otro modo: no conviene olvidar el triste destino de Hugo Wolf.

En este sentido, se ha mencionado el obvio hecho de que la música está tan imbricada con el caleidoscopio de la vida vienesa que, hasta cierto punto, y para muchos, se confunde con ella. No es extraño, entonces, que, caso particular, se haya fundido tantas veces con los avatares políticos de la ciudad. Así que tampoco es extraño, dicho sea de paso, que algunos de los servidores de esa música no dudaran en ponerse sucesiva y contradictoriamente al servicio de los triunfadores políticos del momento. Citaré sólo un ejemplo, tan significativo como tristemente divertido, que afecta no sólo a dos de los dioses de la música, dicen, paradigmáticamente vienesa, los dos Strauss, sino a los muy notables trastornos socio-políticos experimentados por Viena con motivo de la revolución de Marzo de 1848. Dejo la palabra a un gran musicólogo e historiador de la música vienesa, Henry-Louis de La Grange:

Los dos sobresaltos revolucionarios de marzo y de octubre de 1848 despertarán en el padre y en el hijo reacciones muy diversas, por no decir opuestas. Mientras que el padre celebra la victoria de las fuerzas nacionales sobre los insurgentes italianos en la ilustre *Radetzky-Marsch*, que será una de sus últimas compo-

siciones, el hijo acepta el puesto de Kapellmeister de la Guardia Nacional de Leopoldstadt y compone una *Revolutions-Marsch*, así como *Freiheits-Lieder* [Cantos de libertad] y *Barrikaden-Lieder* [Cantos de barricada]. En el mes de diciembre incluso le interroga la policía imperial por haber dirigido *La marsellesa* en una taberna. Finalmente, no fue encarcelado, pero pasarán muchos años hasta que le perdonen, a pesar de todos sus esfuerzos, a pesar de la *Kaiser Franz Joseph Marsch* y de la *Marcha triunfal* que escribe en 1850 para celebrar la represión. Por su lado, su padre debe soportar los violentos reproches de los liberales por su actitud reaccionaria y sobre todo por su *Marcha de Radetzky*.⁸

En todo caso, esto parece cierto: en ninguna otra parte del mundo, se sostiene, se vive (o, en todo caso, se vivió) la música con la pasión que aquí, con el extremado rigor y la intransigencia que aquí. Una relación singular con el arte de la escucha, quizá algo histérica, que recogió admirablemente, en una página de *El mundo de ayer* (*Die Welt von Gestern*), subtítulo “Memorias de un europeo”, aquel vienés, tan profesionalmente vienés que viéndose exiliado en Petrópolis, Brasil, y creyendo indefectible la victoria final del nazismo, no encontró más solución que suicidarse, que se llamó Stefan Zweig. Dice así:

Nada pasaba por alto al público de la Ópera de Viena y del Burgtheater: se daba cuenta inmediatamente de una nota falsa, censuraba cualquier entrada a destiempo y cualquier supresión, y ese control no lo ejercían tan sólo los críticos en los estrenos, sino también todos los días el oído atento del público, aguzado por la constante comparación. Mientras en política, en la administración y en la moral todo iba como una seda y la gente se mostraba indiferente y bonachona ante un ‘desliz’ e indulgente ante una falta, no había perdón para las cosas del arte; estaba en juego el honor de la ciudad. Todo cantante, actor y músico tenía que dar lo mejor de sí mismo; si no, estaba perdido. Era fantástico ser un ídolo en Viena, pero no era fácil mantenerse en el pedestal; no se perdonaba un momento de relajación. Y el hecho de saberse constante y despiadadamente vigilado obligaba al artista de Viena a dar el máximo y les confería a todos ese extraordinario nivel. De aquellos años de juventud todos aprendimos a incorporar en nuestra vida una medida estricta e inexorable de la producción artística. Quien en la Ópera conoció la disciplina férrea hasta el detalle más ínfimo bajo la batuta de Gustav Mahler y en los conciertos filarmónicos supo qué era tener empuje, además, claro está, de meticulosidad, hoy rara vez se queda satisfecho del todo ante una representación teatral o musical. Pero así hemos aprendido a ser severos también con nosotros mismos en cada una de nuestras actuaciones artísticas; teníamos y tenemos por modelo un nivel como pocas ciudades del mundo han inculcado a los futuros artistas. Además, este conocimiento del ritmo y de la fuerza adecuados penetró también en el pueblo, pues incluso el burgués más insignificante, sentado ante una copa de vino joven, exigía tan buena música de la orquesta del local como buen vino del tabernero; en el Prater, por otro lado, la gente sabía exactamente qué banda militar tenía el mejor ‘aire marcial’, si los ‘Grandes Maestros de la Orden Teutónica’ o los ‘Húngaros’; se puede decir que quien vivía en Viena respiraba con [el] aire el sentido del ritmo. Y así como en el caso de los escritores esa musicalidad se traducía en una prosa especialmente cuidada, en el caso de los demás el sentido del ritmo impregnaba la conducta social y la vida diaria.

Un vienés sin sentido musical ni gusto por las formas era inimaginable en la llamada ‘buena’ sociedad, pero incluso en las clases inferiores el más pobre extraía del paisaje mismo, de la esfera humana y jovial, un cierto instinto para la belleza que trasladaba a su vida; uno no era auténticamente vienés sin el

amor por la cultura, sin ese sentido que le permitía analizar a la vez que gozar de esa superfluidad sacratísima de la vida.⁹

Sólo que, una vez más, es curioso: esta ciudad, que quizá por ser tan «musical» pasó por estar llamada como ninguna a celebrar la alegría de vivir, la dulzura de la vida, la fluyente suavidad del vino nuevo deslizándose sin trabas por la garganta como una ágil melodía de violín — y que, en efecto, tantas veces respondió a ese, digamos, modelo, es también — puede que por lo mismo — una ciudad de suicidas. No se trata de suicidios descaradamente vieneses, en el sentido de espectaculares, hiperbólicos, teatrales, efectistas hasta el extremo: alguno, incluso, el más famoso, que probablemente no fue tal, sino asesinato de estado encubierto, a saber, el del heredero del Imperio, Rodolfo, hijo del emperador Francisco José I y de la Emperatriz Isabel, en el pabellón de caza de Mayerling, el 30 de enero de 1889, junto con su amante y quizá hermana María Vetsera; la referencia, aquí, no es al suicidio, este sí, al parecer, suficientemente acreditado, de aquel representante arquetípico del genio atormentado producido al por mayor en la Viena de fin de siglo, que fue el autor de *Sexo y carácter*, Otto Weininger, que el 4 de octubre de 1903, con 23 años, se da muerte en una habitación de Schwarzspanierstraße 15, el edificio en que murió Beethoven. Se alude aquí a aquella época en que llevar el apellido Wittgenstein representaba casi una garantía de morir suicidado. La misma época, por lo demás, en que llamarte Ludwig Boltzmann y ser una de las grandes figuras de la naciente termodinámica no impedía, sino todo lo contrario, que terminaras colgado un día de septiembre de 1906, incapaz de resistir el ataque de un colega, Ernst Mach, que no aceptaba tu visión atomista de la realidad (un Ernst Mach, por cierto, que hubo de ver suicidarse a su propio hijo Heinrich, como su discípulo Hofmannstahl el suyo, lo que habría de conducirlo en brevísimo espacio de tiempo a la muerte). Se trata de aquella época, esta vez algo anterior, aunque no tanto (1868), en la que la crítica, por lo demás nada furibunda, que el Emperador Francisco José hubo de hacer del edificio de la *Wiener Staatsoper*, la Ópera estatal de Viena, con motivo de su inauguración, condujo a darse muerte a uno de los arquitectos, Eduard van der Nüll. Así pues, Viena, capital del suicidio — o de la muerte promovida por el suicidio de quienes queremos. Diríamos, incluso, capital mundial del suicido si no fuera porque, Thomas Bernhard ha reivindicado para su ciudad natal, Salzburgo, el discutible privilegio de aventajar a Viena en tasa de suicidios, quizá por aquello de que en la ciudad de Mozart la presencia del católico-nacional-socialismo es, dice el autor de *El sobrino de Wittgenstein*, todavía más asfixiante que en la *Inner Stadt*. Pero ciudad, también, en la que se puede ser un creador cultural sin parangón y morir tiroteado de forma más o menos absurda, más o menos pública, por puro error, malentendido, locura: caso de Moritz Schlick, el intachable fundador del *Wiener Kreis*, abatido en las escaleras de su Universidad el 22 de junio de 1936 por un antiguo alumno perturbado y celoso, además de futuro nazi, Hans Nelböck; crimen que el antisemitismo desatado en una de las ciudades con mayor presencia cultural judía de Europa manejó, como es bien sabido, a su propia criminal manera. Caso, también, de Anton Webern, víctima de los disparos equivocados de un soldado estadounidense de ocupación que, en

la oscuridad, se creyó erróneamente atacado por el músico, todo ello en 1945, el 15 de septiembre (¡cuántos septiembrés!) cuando ya la guerra había acabado.

Hay ciudades que han dado nombre, por sí mismas, a categorías culturales; a formas estereotipadas, esquemas de comprensión de fenómenos vitales; así, «Alejandría» ha dado lugar al «alejandrinismo»; y también aquí nos encontramos con un caso similar: se esgrime que hay, que tenemos a nuestra disposición un marbete con el que apresar toda una actitud ante la vida, toda una forma de ser: lo vienés. Y esto parece entenderse de suyo; pero ¿qué es, cómo es «lo vienés»? ¿En qué consiste «la vía vienesa hacia la vida»? Intentemos esbozar una respuesta a semejante pregunta. Es esta: se trata de una ciudad en la que se combinan las tres facetas básicas, quizá, de la vida: la proliferación barroca, alegre, sensual, divertida, de la superficie; el vacío, la negrura, la desesperación de la trastienda que acaso haya detrás de aquella rica tramoya ilusoria. Y, además de todo, y quizá como resultado conjunto o como raíz de las otras dos, una decidida neutralidad. Es esta última condición la que ha dado su carácter, últimamente desde luego, pero todavía más en el pasado, y todavía más hace ahora justamente doscientos años, a Viena. Austria, el Estado del que es cabeza, goza, junto con Costa Rica, Finlandia y Suiza, de un estatus jurídico de neutralidad perpetua. Pero también Viena, ese —en apariencia— gran museo de brillos hoy apagados del pasado, brinda sus estructuras para la práctica de la actividad quizá más propia del neutral: la diplomacia. Viena, que tantas veces ejerció de paraíso del espionaje, quizá lo siga siéndolo hoy, pero lo que sabemos de su actividad visible es, más bien, que en ella se siguen firmando acuerdos internacionales —sin ir más lejos, el último y de gran alcance, el tratado hace apenas nada (14 de julio de 2015), entre EEUU, Rusia y algunas otras así denominadas potencias (Reino Unido, China, Francia y Alemania) e Irán a propósito del programa nuclear iraní. Meca del turismo, nuestra ciudad viene practicando esa concreción suprema de la neutralidad activa que es la diplomacia; pues el diplomático, se dice, debe mantenerse neutral, mantenerse al margen (ese mismo margen, quizá, al que este ensayo comenzó aludiendo) de los conflictos que debe limitarse a contribuir a resolver.¹⁰ Se habla, al menos desde Calvino, de «ciudades invisibles». Pero el arte del diplomático, ¿no es acaso una práctica que exige la invisibilidad? Mencionaré una anécdota personal que, naturalmente, cito para elevarla de inmediato, e impudicamente, a categoría: cuando leí sobre el acuerdo irano-occidental al que acabo de referirme, no puedo engañarme: si no fuera por la circunstancia de estar escribiendo este texto sobre Viena, mis ojos habrían sobrevolado distraídamente sobre el nombre de la ciudad; no hubiera retenido el dato de que el acuerdo se firmó allí; esa ciudad, dicho en otros términos, habría alcanzado su particular triunfo, porque, como corresponde a todo buen zurcidor de acuerdos, se me habría hecho invisible.

Viena, Wenia, Wien: ciudad del centro y del margen; ciudad del todo y de la nada, y de lo que es indiferente tanto al todo como a la nada; ciudad pendular, si no es que, sencillamente, bipolar; ciudad de la vida, de la muerte y de lo que es neutro y común tanto a la vida como a la muerte, tanto a la superficie como al fondo. Ciudad filosófica y musical, política y diplomática, resuelta en la

inquietante superficialidad del no-lugar, como lugar que es para todos, en que se anudan los acuerdos y no se confía en otro instrumento, para organizar la vida, que la neutra pulcritud de la ley.

A David Sánchez Usanos

Notas

¹ H.-L. De La Grange, *Viena, una historia musical*, traducción de José María Pino, Barcelona, Paidós, 2002 (or. 1995), p. 281.

² Cfr. W. Kraus & P. Muller, *Palaces of Vienna*, Nueva York, The Vendome Press, 1993.

³ R. Musil, *El hombre sin atributos*, traducción de José M. Sáenz, Barcelona, Seix Barral, 2001, vol. I, pp. 94-95. En esta misma obra, más adelante, se inserta una consideración estético-social sobre ciertos aspectos de la vida y la habitación vienesa que parece imposible dejar de mencionar: «Los dos parientes vieron juntos muchas cosas bellas: muebles María Teresa, palacios barrocos, personas que se hacían llevar por el mundo en brazos de su servidumbre, casas modernas con grandes departamentos, suntuosos edificios de banca y la mezcla de severidad española con el tenor de vida de la clase media en las viviendas de altos funcionarios del Estado. Las mansiones de la aristocracia representaban el resto de un gran confort de vida sin agua corriente, y las casas de la opulenta burguesía eran una copia corregida por el gusto y los servicios de higiene, pero algo descolorida. Las casas señoriales tienen siempre un aspecto bárbaro: la escoria y los residuos que el fuego del tiempo no ha consumido, reposan todavía en los palacios de la nobleza; junto a sus ostentosas escalinatas el pie se hundía en la madera blanda del pavimento apollado y horrorosos muebles de estilo funcional se abrían paso entre preciosas obras de arte antiguo. Por el contrario, la clase de los venidos a más, enamorada de las grandes e imponentes épocas de sus predecesores, había hecho una selección mejor, más refinada. Si un palacio venía a parar a las manos de una familia burguesa, no sólo se veía provisto de la moderna comodidad que se aplica, por ejemplo, a un recuerdo de familia, a una araña de cristal en la que se instala un cordón de luz eléctrica, sino que en el arreglo se atendía más bien a eliminar lo menos artístico y a coleccionar piezas de valor, a elección propia o por indicación de los expertos. Aquel refinamiento era más pronunciado en las viviendas ciudadanas que en los palacios, donde a veces se acumulaban los impersoneles enseres y muebles de un transatlántico; pero en este país de tanta ambición social los palacios conservaban —debido a una pátina inimitable, a una oportuna distribución de los muebles o a la colocación de un cuadro en un lugar dominante de la pared— el eco delicado y claro de una gran música callada» (*op. cit.*, vol. I, p. 285).

⁴ Cfr. A. Loos, *Ornamento y delito y otros escritos*, traducción de Lourdes Cirlot y Pau Pérez, Barcelona, Gustavo Gili, 1972. En Viena, como se ve, sobre las cosas del arte se discute con el código penal en la mano.

⁵ Un buscador de la perfección, sin embargo, que al abandonar su primer propósito de resumir en muy pocas proposiciones, las menos posibles, la solución de todos los problemas filosóficos, y abrazar el ideal metódico de la observación indefinida, de la búsqueda insaciable de diferencias, quizá pasó de nuevo, en un movimiento pendular decididamente vienés, a la otra cara de la pasión propia de su ciudad natal: el deseo de inacabamiento, de multiplicidad, la apuesta por el fragmento y una irreductible pluralidad de formas de vida, de formas de hablar, de dialectos incommensurables. Todo ello, en el bien entendido de que, como Wittgenstein hubo de aprender de joven, y precisamente en un teatro vienés, a él, en realidad, nunca podría pasarle nada, porque ningún acontecimiento del mundo, por calamitoso que fuera, podría en el fondo afectarle: inviolabilidad del mundo ético y personal, seguridad de una convicción tan lógicamente infundable como, por lo mismo, supremamente interesante.

⁶ «Alors il nous fallait nous débrouiller nous-mêmes avec le cliché naissant: Schönberg le Père, Berg le Fils, Webern l'Esprit. L'image de cette trinité à la source d'une inefable théologie était infiniment séduisante; comme tout cliché elle contenait une part de vérité. Berg, souffrant, compatissant à la misère de l'homme, exprimant sa solidarité avec les pauvres et les rejetés, le créateur de *Wozzeck* et de *Lulu*. Webern le pur, l'intransigeant, reculant les bornes de l'imagination, délié des contingences misérables, exprimant la transcendence de l'esprit. Schönberg par lequel tout a été créé, y compris le Fils et l'Esprit, celui qui dicte les nouvelles tables de la Loi.» (P. BOULEZ: "Passe, impasse et manque", en J. Clair (dir.), *Vienne 1880-1938. L'apocalypse joyeuse*, Éditions du Centre Pompidou, Paris, 1986, pp. 546-555; el texto citado, en p. 553; traducción del autor.)

⁷ Como se sabe, esto no solo es cierto con relación a la música: «Viena» es un nombre que cabe enlazar tanto con la placidez, el bienestar, la *Be-*

quemlichkeit que al parecer proporcionaba el arte en la época universalmente conocida como «Biedermeier» como con el salvajismo de las prácticas pictóricas del expresionismo.

⁸ H.-L. De La Grange, *Op. cit.*, p. 209.

⁹ S. Zweig, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Estocolmo, Bermann-Fischer Verlag A.B., 1944, pp. 13-14. Cito la traducción de Joan Fontcuberta y Agata Orzeszek, *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona, Acantilado, 2001, p. 13.

¹⁰ ¿No se podría llevar aún más lejos estas consideraciones, y subrayar que, si esto es así, para el filósofo es casi irresistible la tentación de meditar si no será entonces, justamente esa, la diplomacia, la actividad más propia del filósofo? Con esto, no se piensa solo en Leibniz —quien por cierto también pasó por Viena; estoy recordando, como se habrá notado de inmediato, aquel juicio general sobre la actitud filosófica que brotara, por ejemplo, de la pluma de Lévinas y que, a cuenta, sobre todo, de un Heidegger, de un Husserl, dice algo así como esto: «vosotros, filósofos, sois los pensadores de lo sin-rostro, sois los pensadores de lo neutral».

Roma. El eterno combate en el centro antinatural del mundo

Valerio Rocco Lozano

Abstract: The aim of this paper is to analyze the deep internal conflict present inside the *Romanitas* conceptual core. Firstly, the research will study within the Roman world the beginning of geopolitics, understood as an unceasing fight against nature. In the second part, the meaning of the enigmatic expression «invisible Rome» will be considered. The conclusion will lead to the analysis of an infinite (and happily unsolvable) contradiction which has always confronted Rome with itself.

Keywords: Hegel, Dante, Christianity, Philosophy of History, Empire, Republicanism.

1. Imperio y conciencia-de-mundo

Con Roma empieza la geopolítica porque surgen por vez primera por una parte la «conciencia-de-mundo» y por otra una forma de organización *política*, el Imperio, que quizás es la más influyente y duradera de toda la historia política occidental¹. Frente a esta primera conexión de política y mundo en el contexto romano, se podría esgrimir el *caveat* de que la aparición de una consideración mundial o global del ser humano es un fenómeno mucho más reciente. Así lo argumenta, por ejemplo, Félix Duque, al afirmar que «sólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la ‘conciencia-de-mundo’ [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí»².

Sin embargo, si aceptamos esta premisa y entendemos en sentido algo más amplio esta conexión entre la mundialización y la tecnificación reticular comunicativa, puede defenderse que la conciencia-de-mundo y, en suma, la idea misma de mundo, surgió mucho antes de la era digital. En efecto, con la dominación romana de buena parte de las tierras entonces conocidas, se puso en marcha, por ejemplo, la unificación del sistema de pesos y medidas, reemplazando el de las regiones sometidas, o al menos estableciendo un criterio de conversión con cada uno de ellos³.

Esta interconexión de los sistemas métricos llevó aparejada otra fundamental intercomunicación, la del sistema monetario. Muy pronto el sestercio se convirtió en la divisa de referencia en todo el mundo, estableciendo conversiones variables⁴ con cada moneda local⁵, hasta el punto

de que incluso entre los chinos, durante la dinastía de los Han Posteriores, se conservan registros de la fluctuación del valor de la moneda de Roma —conocida por ellos como Da Qin («el Gran Imperio»)—, transmitida por los testimonios de los intermediarios comerciales persas⁶.

Si para Duque la traducción y el solapamiento de redes de comunicación es necesario para la aparición de la *idea de Mundo*, entonces no es posible pasar por alto la unificación lingüística obrada por Roma, con el establecimiento del latín y del griego como idiomas vehiculares (cada uno en su ámbito: principalmente en Occidente y para fines burocráticos, el primero, y sobre todo en Oriente, como lengua de la cultura, el segundo).

La cuarta unificación conectiva llevada a cabo por Roma fue de tipo ingenieril y tecnológico, y afecta al ámbito espacio-temporal: ya en época republicana se proyectó y ejecutó el gran sistema de vías consulares, que vertebraban todos los territorios conquistados, sentando las bases, por otra parte, de la posterior red viaria europea, asiática y norteafricana⁷. Por otra parte, si la red viaria había en cierto modo unificado y conectado el orden espacial del mundo, el calendario juliano, implantado en el 46 a. C. por Julio César con la ayuda del astrónomo Sosígenes de Alejandría, fue rápidamente aceptado, por su precisión y eficacia, por todos los pueblos de las regiones sometidas. Se llegó por tanto a un cómputo unitario del paso del tiempo que, con pequeñas excepciones y tras las correcciones introducidas por la reforma gregoriana en 1582, se mantiene hoy en día.

Por otra parte, si hay un impulso unificador que late en el corazón de la *Romanitas* es sin duda el del derecho, con las sucesivas codificaciones de derecho público, civil, penal, administrativo y de gentes, que desde las XII Tablas hasta el *Corpus Iuris Civilis* marcan la historia política romana⁸. La determinación de los diferentes tipos de ciudadanía permitió clasificar a todos los individuos en diferentes regímenes jurídicos, que se redujeron a uno solo tras la concesión de la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio en el año 212 d. C., a manos del Emperador Caracalla.

Pero la última unificación, quizás la más importante, es de carácter religioso, en el sentido bien conocido de la *praeparatio Christi*. Antes de la aparición del Cristianismo, Roma unifica el mundo con la implantación de una religión sincrética y fundamentalmente uniforme en todas partes. En ella, como dice Hegel en el Capítulo VI de la *Fenomenología*, cada dios ya no cuenta nada porque es

puesto simplemente al lado de otro en un Panteón indiferente, y finalmente es disuelto en la juridicidad del derecho romano, de manera que, así como poco a poco van a pique los espíritus de los pueblos, también se evaporan sus lares⁹. Y después de la Batalla del Puente Milvio, en el 312 d. C. y su famoso *In Hoc Signo Vincas*, se produce una alianza poderosa entre el expansionismo imperial romano y la vocación católica cristiana. Este apoyo mutuo entre dos fuerzas tendencialmente mundiales apenas merecería ser comentado por ser conocido y evidente¹⁰. Y sin embargo, más adelante, intentaremos mostrar su carácter aparente, revelando la profunda escisión originaria que subyace a esta alianza.

Pero antes de entrar en ello, es preciso destacar que esta unificación global en el respecto lingüístico, monetario, técnico, jurídico y religioso sólo es posible si se acompaña de una unificación política, y por ello es indisoluble del concepto de Imperio. En otras palabras, la creación de la conciencia-de-mundo en la antigua Roma sólo puede explicarse con su vinculación a la noción de Imperio. Esta forma de gobierno surge específicamente con Octaviano Augusto¹¹, de tal forma que es posible afirmar, aunque parezca una tesis muy fuerte, que antes de Roma no hay propiamente imperios, y tras Roma todo imperio (al menos, en Occidente) se configurará simbólica y conceptualmente como neo-romano. Aunque no se pueda en este lugar ahondar en la explicación de esta hipótesis fuerte, que ya ha sido abordada en otras investigaciones¹², se puede intentar resumir en esta tesis: la unicidad y el éxito del Imperio se debe a que es el único régimen político que puede armonizar dos formas distintas y hasta opuestas de legitimación del poder, lo que viene a llamarse weberianamente, y por influencia de Piero de Francisci, el «*ductus* carismático» y la «*legalitas* tradicional»¹³.

Según esta tesis, Augusto habría logrado la cuadratura del círculo al impulsar un régimen revolucionario y personalista pero en aparente continuidad con la legalidad republicana y sus instituciones¹⁴; habría implantado un gobierno expansionista y belicista *ad extra* pero fundado ideológicamente en la *pax* lograda tras un siglo de guerras civiles¹⁵. Todo Imperio o proyecto de Imperio aspiraría a esta milagrosa conjunción de opuestos, y sería por esta razón que todas las dinastías posteriores a la Julio-Claudia reivindicarán su conexión con César y Augusto¹⁶, y es por ello mismo que todo Imperio posterior al romano se habría intentado conectar simbólicamente con la Roma imperial. Por último, esto también explica que, tras el fin de la Segunda Roma, Constantinopla, surja el mito de la Tercera Roma, título reivindicado oficialmente por ciudades como Moscú o Roma, y extraoficialmente por París, Washington o Nueva York¹⁷.

La manifestación filosófico-política —y al mismo tiempo literaria— más célebre de esta expansión política imperial en un mundo técnica y jurídicamente unificado se encuentra no casualmente en el auténtico —a su pesar— inspirador teórico de lo que será pocos años más tarde la magistratura del *Principatus*. Se trata del *De Republica* de Cicerón, y concretamente de ese pasaje del *Somnium Scipionis* en que “el Africano” es elevado al cielo para contemplar, desde el espacio, un mundo diminuto, en el que el Imperio romano ocupa sólo un punto¹⁸. La falsa modestia de este pasaje revela en realidad la posibi-

lidad de aumentar el dominio romano a escala mundial e incluso interplanetaria. Roma es sin duda un punto, pero constituye el centro del mundo y a partir de ahí es posible su expansión desde el presente estado.

Otros ejemplos más triviales de la centralidad técnico-política mundial de Roma estarían arraigados en la fraseología y las costumbres más populares: desde los refranes «*Roma caput mundi*» y «todos los caminos llevan a Roma» hasta la bendición *urbi et orbi* otorgada por el obispo de Roma, heredero de ese magistrado romano llamado “Pontífice máximo”. El hecho de que tanto el Tratado de Roma de 1957 como el fallido proyecto de Constitución Europea de 2004 se firmaran en el Palacio de los Conservadores, en el corazón del Capitolio romano, también son claramente representativos de la legitimación simbólica otorgada por ese centro mundial que fue un día la capital de la *Res publica Romanorum*.

Sin embargo, llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿cuál sería la causa de esta expansión tendencialmente mundial del Imperio romano, a diferencia de otros regímenes políticos con diferentes formas de legitimación del poder? «¿Por qué fue Roma —y no otra ciudad-estado— la que creó un imperio a uno y otro lado del mar, uniendo la mayor parte de Europa y toda la costa del norte de África con las tierras de los antiguos imperios de Oriente Medio?»¹⁹ La respuesta puede encontrarse en una teoría denominada «energética del poder», enunciada por vez primera por Lucano y retomada por Hegel, aunque en forma invertida, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*.

Para el autor de la *Farsalia* las guerras civiles habían sido el resultado de una expansión inmoderada de una Roma que, habiendo dominado ya todo el mundo y no encontrando nuevos enemigos contra los que lanzarse, habría dirigido el puñal contra su propio vientre, causando una larga serie de conflictos intestinos (en este caso en sentido literal)²⁰. Según Hegel, por el contrario, la serie de luchas que desde el comienzo mismo de Roma habían marcado su historia (las controversias patricio-plebeyas, las guerras sociales, las disputas entre optimates y populares y por último las guerras civiles) habría generado una energía potencial que, con el establecimiento de la paz *ad intra* con Augusto, habría dado lugar a una expansión súbita e imparable del Imperio en todo el mundo²¹.

Independientemente de cuál de las dos versiones de la energética del poder se abraza, lo que ambas revelan es que las luchas internas habrían sido necesarias en la historia de Roma, e incluso en su propia esencia²². En efecto, es posible caracterizar Roma más profundamente como un continuo conflicto con la naturaleza, la sangre y la tierra. ¿Cómo se manifiesta esta incesante lucha?

Para Hegel, frente a la autoctonía griega, en la que la identidad del ciudadano viene dada por su vínculo a la polis (de tal forma que el ostracismo es una pena más cruel que la muerte), el romano rompe el cordón umbilical que le conecta a la tierra, ganando con esta dolorosa separación el germen de la libertad subjetiva. Como consecuencia de ello, se rompen vínculos con la naturaleza. En palabras del joven Hegel, el bosquecillo sagrado se vuelve madera para la construcción, la navegación y los equipamientos militares:

por la creación del Estado Romano —que privó de libertad casi al mundo entero conocido en ese entonces—, la naturaleza fue sometida a una ley ajena al hombre; la conexión con ella quedó rota. Su vida se convirtió en piedras y maderos; los dioses se transformaron en seres creados y serviciales. [...] Los Emperadores romanos fueron deificados. Apolonio de Tiana hizo milagros. Lo grande ya no era sobrenatural, sino antinatural, puesto que la naturaleza ya no era divina, es decir, no era ya bella ni libre²³.

También se rompe todo vínculo con la sangre, con los lazos de parentesco: Rómulo funda la ciudad matando a su hermano (por haber desatendido la prohibición de entrar en el recinto sagrado trazado por el arado²⁴) y de esta manera poniendo a la ley por encima de la sangre, como revelan tantos otros ejemplos edificantes de la historia romana como el de Manlio Torcuato²⁵. Además, Rómulo rapta a las primeras mujeres, las Sabinas, introduciendo la violencia antinatural de la violación también en la formación de las primeras familias.

Si atendemos a la otra fundación mítica de Roma, la de la *Eneida* virgiliana, es preciso recordar que ésta se produce por obra de un inmigrante derrotado que no puede volver a su patria incendiada, y que mezcla su sangre —no sin conflictos— con la de los pobladores autóctonos. Iulo, hijo de Eneas, el fundador de la dinastía imperial, es el ejemplo de este mestizaje que, huyendo de su tierra, reniega del mito del origen.

Pero esta ruptura, este conflicto, no sólo es exterior, también es interior, dentro de cada individuo. Para Hegel, con el advenimiento del imperio y el fin de la posibilidad de ejercer la libertad política en el foro, el ciudadano romano, convertido en súbdito, busca su esfera de libertad en el interior, lo que literalmente abre la esfera de la conciencia y genera una proliferación de creencias filosóficas y religiosas (como el estoicismo, el mitraísmo y el cristianismo, entre otras). El ciudadano romano, esclavo *ad extra* en el terreno político, ya sólo puede ser libre internamente, en el plano filosófico o religioso, y esta escisión *in individuo*, este nuevo conflicto, es fuente de un dolor ulterior²⁶.

2. La Roma invisible

Si, como acabamos de ver, Roma ha estado (tanto en su historia política como en cada uno de sus ciudadanos) siempre en conflicto consigo misma, esto ha tenido que dejar huellas en la conformación de la propia ciudad. Es por ello que Roma es la ciudad estratificada, en la que se encuentran numerosos ejemplos de superposiciones, tan espectaculares y complejas como la del Museo de la Crypta Balbi o la Basílica de San Clemente, por poner sólo dos ejemplos. En estos dos casos puede verse cómo diferentes épocas han dejado sus restos encima de las anteriores, permitiendo una lectura espeleológica de Roma, reconociendo cada período en un estrato diferente.

Sin embargo, si recurrimos a la concepción warburguiana del concepto de estrato²⁷, es posible reconocer que esta supervivencia, esta super-veniencia, no es el resultado de una pacífica superposición, como en el caso de las rocas sedimentarias, sino que es el resto de una *lucha* entre diferentes Romas. No, como hemos visto hasta ahora,

de Romas contrapuestas en un mismo tiempo, como en el caso de las guerras civiles, sino de Romas diacrónicamente distintas. Cada Roma sólo ha vivido de la destrucción, vampirización o brusca negación de las Romas anteriores.

Es preciso repetirlo: no se trata de una mera estratificación, se trata de una lucha. Las diferentes Romas no están simplemente la una sobre la otra, o después de la otra, sino la una contra la otra. Y ello en muchos sentidos, todos ellos muy tangibles: desde el punto de vista estructural, edificios como el Capitolio o el Teatro de Marcelo muestran una suerte no tanto de simbiosis, sino de *parasitosis* de épocas, estilos y usos distintos. En las catacumbas de San Sebastián, en la vía Apia, el soporte arquitectónico para construir los pasadizos cavados para huir de los romanos es una serie de templetos paganos que, gracias a ello, han preservado perfectamente los frescos en su interior; no así el exterior, en el que los primeros cristianos grabaron algunos de los primeros ejemplos conocidos de grafitis insultantes contra sus enemigos. La Roma barroca idolatrada por el tardorromántico Gabriele D'Annunzio en su novela *Il piacere*, con sus espléndidos palacios y sus iglesias doradas, vivía en oposición a las grises ruinas de la Roma romana. Así lo declara Andrea Sperelli, el decadente protagonista de la novela:

Roma era su gran amor: no la Roma de los Césares, sino la Roma de los Papas; no la Roma de los Arcos, las Termas, los Foros, sino la Roma de las Villas, las Fuentes, las Iglesias. Él habría regalado todo el Coliseo a cambio de la Villa Medici, el Campo Vaccino a cambio de la Plaza de España, el Arco de Tito a cambio de la Fuentecilla de las Tortugas. La magnificencia principesca de los Colonna, los Doria, los Barberini, le atraía mucho más que la ruinosa grandeza imperial. Y su gran sueño era poseer un palacio coronado por Miguel Ángel y decorado por los Carracci, como el Farnesio, una Galería llena de Rafaeles, de Ticianos, de Domenichinos, como la Borghese; una villa, como la de Alejandro Albani, donde los bustos profundos, el granito rojo de Oriente, el mármol blanco de Lumi, las estatuas griegas, las pinturas renacentistas, las memorias mismas del lugar compusieran un encantamiento alrededor de alguna soberbia amada suya²⁸.

Y sólo unos años más tarde, el mismo D'Annunzio, rápidamente convertido en ideólogo e intelectual del fascismo, plasmaba en los discursos que escribía para el Duce su admiración por las maravillas de la Roma clásica, que debía liberarse, como un tronco poderoso, de las malas hierbas de la época barroca que la habían ahogado²⁹. Cada Roma vive de la vampirización de las anteriores, sólo vive de la muerte de las demás.

El ejemplo de esta lucha hoy en día es la dificultad de convivencia entre la Roma monumental, fundamentalmente romana, y la urbe moderna en la que viven tres millones de personas. Las demandas de mejora de la calidad de vida por parte de los ciudadanos romanos, reflejadas en recientes protestas, así como en las últimas elecciones municipales, se deben —además de a otros problemas, no menos endémicos, como la corrupción política— a las tensiones entre preservación del legado histórico y necesidad de articular infraestructuras modernas, medios de transporte eficaces y nuevas vías de comunicación. Las vías consulares, a las que ya nos hemos referido como principal red de comunicación en Europa durante dos milenios, paradójicamente se han convertido a partir de los

años 70 en la causa de una expansión tentacular e irracional de Roma alrededor de ellas, lo que impide ahora ensanchar esas carreteras, por una parte, y conectar entre sí los barrios periféricos, por otra. Roma ha quedado bloqueada y aislada por esas vías de comunicación que antes la unían con todo el mundo conocido. El caso del metro es paradigmático, pues la construcción de la línea C se ha demorado más de una década, ante el continuo hallazgo de restos arqueológicos en cada excavación. Así pues, los romanos actuales se sienten cada vez más apesados por un legado arqueológico y monumental que hace de la ciudad más maravillosa del mundo también una de las más invivibles, como revelan todas las estadísticas.

Frente a este planteamiento teórico acerca de las muchas Romas en lucha, se podría esgrimir la objeción de que dos de las Romas diacrónicamente diferentes sí se han unido hasta conformar una de las alianzas más eficaces y duraderas de la historia política occidental: como decíamos al principio, la alianza de *Romanitas* y Cristianismo a manos de Constantino es un momento decisivo de suma de fuerzas y de fines hacia una progresiva unificación político-religiosa del mundo.

Sin embargo, esto no es exactamente así. En primer lugar, el mismo Constantino que adopta el Cristianismo traslada la capital política del Imperio a Bizancio, invirtiendo el curso de la historia, según la famosa metáfora del vuelo del águila en el canto VI del Paraíso de la *Divina Comedia*³⁰. Es como si el nacimiento de la Roma cristiana desplazara a la Roma originaria, como si la llevara fuera de sí hacia otro comienzo, en lucha con su propia tradición³¹. En efecto, como se sabe, la adopción del Cristianismo como religión oficial del Imperio no hizo sino ahondar esos conflictos que ya en tiempos de las persecuciones y de las catacumbas revelaban una diferencia original, insuperable, como entendió perfectamente el inventor de la *Romanidad* moderna, J.-J. Rousseau:

Los dioses de los paganos no eran celosos; se repartían entre ellos el imperio del mundo [...]. [Los romanos] dejaban a los vencidos sus dioses como les dejaban sus leyes. Una corona al Júpiter del Capitolio era con frecuencia el único tributo que imponían. Finalmente, habiendo extendido los romanos, con su imperio, su culto y sus dioses, y habiendo adoptado con frecuencia ellos mismos los de los vencidos, concediendo a unos y otros el derecho de ciudadanía, los pueblos de este vasto imperio se encontraron insensiblemente con que tenían multitudes de dioses y de cultos, más o menos los mismos por todas partes; y he aquí cómo el paganismo no fue conocido en el mundo más que como una sola y misma religión. Fue en estas circunstancias cuando Jesús vino a establecer sobre la Tierra un reino espiritual; lo cual, separando el sistema teológico del sistema político, hizo que el Estado dejara de ser uno, y causó divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos esta nueva idea de un reino de otro mundo, miraron siempre a los cristianos como verdaderos rebeldes que, bajo una sumisión hipócrita, no buscaban sino el momento de hacerse independientes y amos, y de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Lo que los paganos habían temido llegó: entonces todo cambió de faz, los humildes cristianos cambiaron de lenguaje, y muy pronto se vio a aquel pretendido reino del otro mundo convertirse bajo su jefe visible en el más violento despotismo de éste³².

3. La infinita disputa

En el canto XXXII del Purgatorio Dante narra de manera insuperable la historia de conflictos entre la Roma papal y el Imperio romano, expresándolo con la imagen del carro (metáfora de la Iglesia), que tras haber sido conducido por un grifo (representación de Cristo) hasta el árbol del bien y del mal (esto es, tras haber liberado a la humanidad del pecado original), es inmediatamente atacado por un águila (una alusión a las persecuciones por parte de los romanos), que posteriormente deja el carro manchado con sus plumas. Esta sería una alusión al Edicto de Constantino y la concesión de poder temporal a la Iglesia. Al final, este carro manchado y corrompido se convierte en una gran prostituta que corteja a los emperadores, siendo sin embargo continuamente violada y golpeada por estos³³.

La violencia de la alegoría dantesca es el reflejo de una época que, a todas las escalas (en cada ciudad, como Florencia, en una Italia débil y dividida y en una Europa assolada por las guerras) padece el cruento conflicto entre dos Romas, la del Sacro Imperio Romano Germánico y la del Obispo de Roma, Bonifacio VIII. Una lucha sólo en ocasiones disfrazada de amorío entre la prostituta y el Emperador o de armonía entre el carro y el águila.

Pero Dante no es un ingenuo; comprende que este conflicto es de alguna forma inevitable y tiene hondas raíces teológicas y hasta ontológicas. En el Canto VI del Paraíso ya había presentado al Imperio como la herramienta divina que Dios Padre usa para matar a Cristo y así redimir al género humano del pecado original (y librarle de la *ira divina* provocada por la rebelión de Adán y Eva)³⁴. Desde este comienzo mismo, la incompatibilidad entre estas dos Romas es necesaria... al menos en este mundo. En efecto, si volvemos al Canto XXXII del Purgatorio, parece vislumbrarse una resolución asintótica, *ad infinitum*, del conflicto inherente a Roma. En versos célebres, Beatrice vaticina a Dante que pronto se reunirá con ella en el paraíso de la siguiente manera: «Serás para siempre conmigo ciudadano / de esa Roma en la que Cristo es Romano» (vv. 101-102). Sólo en el más allá, en una dimensión trascendente, puede cumplirse la unificación entre esas dos dimensiones irreconciliables desde el deicidio cometido —tal y como Dios mismo dispuso— por la espada romana.

La metáfora de una conciliación asintótica entre las dos Romas se encuentra también, posiblemente, al final del Canto VI del Paraíso, en la enigmática figura de “Romeo”, personaje obligado por una decisión injusta a vagar de tierra en tierra mendigando como un pordiosero³⁵. Muchos han visto en esta figura a Romeo de Vilanova, al que el propio Dante alude. Este consejero de Raimundo Berenguer IV había sido injustamente apartado por éste de su corte y obligado a vagar por Europa. Pero otros intérpretes lo identifican con la figura genérica del “Romeo”, esto es, el romero, el peregrino que se dirige a Roma, símbolo de ese exiliado político que fue Dante y más profundamente de toda la Humanidad, desterrada de su primigenia morada tras el pecado original³⁶.

La imposible reconciliación de política y religión representada por un Romeo, por un peregrino en busca de una Roma constitutivamente inalcanzable, nos devuelve a la formulación hegeliana de esa Roma que «ha partido el

corazón del mundo»³⁷ y a la imposibilidad de una plena reconciliación entre la esfera abstracta y formal de la política y la privada de la creencia y la espiritualidad.

No se trata por tanto sólo de la imposible conciliación entre la Roma imperial y la Roma cristiana; es también la que (no) se produce entre la Roma de los textos jurídicos y las grandes obras de ingeniería, por una parte, y esa Roma mágica, supersticiosa, secreta, que desde Montesquieu³⁸ hasta Aloïs Riegl³⁹ no ha dejado de fascinar y extrañar a los intérpretes. Dicho en otras palabras: la Roma visible y la invisible, siempre en conflicto la una con la otra.

Y sin embargo, ¿no es acaso este conflicto íntimo la expresión de que una reconciliación total entre estas dos esferas, en este caso ambas encarnadas en Roma, además de imposible, sería indeseable? ¿No es el conflicto en cierto modo indispensable para la vida, y la unificación perfecta, sin restos, sinónimo de muerte? Si esto es así, la conclusión filosófica nos permitiría terminar esta contribución de una manera patriótica (e incluso patrioter) con el grito de guerra con el que Garibaldi incitó a sus soldados a la conquista de Roma frente a las tropas pontificias en 1870⁴⁰: «Roma, o morte». «O Roma, o la muerte».

Notas

¹ No sólo todo discurso imperial, sino también toda simbología y retórica republicana encuentra sus referentes en Roma, en autores como Luciano. Para la importancia de la *Farsalia* como precursor político de toda resistencia anti-imperial, cfr. Narducci, E., *Lucano. Un'epica contro l'impero*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

² Duque, F., *Filosofía para el fin de los tiempos*, Akal, Madrid, 2000, p. 32.

³ La principal razón para esta unificación métrica fue la práctica de la *annona*, la primera fórmula conocida de economía planificada a escala global: «En el mundo antiguo, cada región tendía a ser autosuficiente y los comercios de suministros alimentarios estaban ligados a la trayectoria discontinua de producciones demasiado influidas por las variaciones climáticas y a la necesidad de ayudar a la población en momentos de dificultad. Pero cuando Roma, todavía en la etapa republicana, alcanzó una dimensión anómala para la época, se hizo necesario racionalizar y especializar las producciones de una vastísima área del Mediterráneo para obtener unos excedentes agrícolas capaces de satisfacer el consumo de la capital. Esta operación, totalmente artificial y posible gracias a la posición de claro predominio de Roma, requería un rígido control, tanto en la programación del transporte, como en la gestión de las reservas, para poder garantizar una cierta regularidad en la distribución de trigo y cereales a la población» (Gabucci, A., *Roma*, Electa, Barcelona, 2006, p. 63).

⁴ Los encargados de ejecutar las operaciones de cambio de divisa en todo el Imperio eran unos magistrados públicos, los *nummulari*, quienes «controlaban con medios empíricos la aleación de las monedas y su autenticidad y cambiaban el dinero» (Gabucci, A., op. cit., p. 217).

⁵ Ciertamente, esta unificación monetaria no fue total, también debido a las grandes dimensiones del Imperio. Cfr. López Barja de Quiroga, J., Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004, p. 409: «en este proceso monetario se aprecia la regionalización de la economía, pues los distintos talleres monetales (que se multiplican, pues pasan de seis en 253 a 25 en 268) emiten moneda al ritmo que requieren las necesidades regionales de defensa; de ahí que las devaluaciones no sean uniformes en el Imperio, sino diferenciadas según las cecas que las acuñan y las necesidades de acuñación». En todo caso, la influencia del valor del sestercio en la economía mundial es tan grande que muchos estudiosos opinan que la primera gran crisis financiera de la historia de Occidente se produjo durante el reinado del emperador Aureliano, que intentó combatir la inflación con el tránsito de un sistema monetario (el del sestercio) a otro (el del *aureliano*), creando la desconfianza de los inversores y dificultando el acceso al préstamo. A esta primera gran reforma monetaria siguieron las de Diocleciano y Constantino.

⁶ Cfr. Beck, M., «The Fall of Han», in Twitchett, D., Loewe, M., (Eds.), *The Cambridge History of China. Volume I: The Ch'in and Han Em-*

pires, 221 B. C. - A. D. 220, pp. 316-376, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 317 y ss.

⁷ Un ejemplo de la importancia simbólica de las carreteras o vías romanas (por parafrasear el importante libro de Brague, R., *Europa. La vía romana*, Gredos, Madrid, 1998) puede encontrarse en Narbona, ciudad transfronteriza a lo largo de los siglos. Las obras de peatonalización efectuadas en 1997 en el centro de la plaza del Arzobispado (en la que se encuentra el actual Ayuntamiento) pusieron en valor la calzada de la *via Domitia*, la carretera consular que unía Galia e Hispania, y por tanto símbolo no sólo genéricamente de la unidad europea y su fundamento romano, sino concretamente de los lazos entre los dos países separados por los Pirineos.

⁸ Para bien y para mal. Valga el ejemplo de Hegel quien, recogiendo en la descripción de la «Condición jurídica» del Capítulo VI de la *Fenomenología* los trazos del Imperio romano, tiene palabras de extrema dureza hacia esta juridificación omnimoda que vacía de contenido la sustancia, por una parte, y el individuo atomizado, por otra: «la conciencia del derecho experimenta, por tanto, en su validez real misma más bien la pérdida de su realidad y su completa inesencialidad, y llamar a un individuo una persona es la expresión del desprecio» (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, Madrid, 2000, p. 262).

⁹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, op. cit., pp. 434-435: «en ésta [en la universalidad abstracta del derecho] se ha perdido la realidad [Realität] del espíritu ético, los espíritus vacíos de contenido de las individualidades de los pueblos se han congregado en un panteón, no en un panteón de la representación, cuya forma impotente deje hacer a cada cual, sino en el panteón de la universalidad abstracta, del pensamiento puro, que los priva de cuerpo y confiere así al sí mismo carente de espíritu, a la persona singular, el ser en y para sí». Sobre este punto permítaseme remitir a mi «La Romanitas nella filosofia di Hegel», en *Augustus und Rom: 2000 Jahre nach*, Bautz Verlag, Nordhausen, 2000.

¹⁰ Cfr. por ejemplo Burbank, J., Cooper, F., *Imperios*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 36: «La alianza entre monoteísmo e imperio —en la Roma del Siglo IV y en la Arabia del Siglo VII— constituyó una transformación de importancia primordial y puso de manifiesto una idea restrictiva de legitimidad: un imperio, un emperador, un dios».

¹¹ Cfr. Syme, R., *La revolución romana*, Crítica, Barcelona, 2014, p. 637: «el gobierno de Augusto era el dominio de todo el mundo». Syme destaca justamente el papel revolucionario y a la vez conservador de Augusto, como hábil y astuto creador de una milagrosa armonía entre principios opuestos que consiguió librar de la *bella civilia* al pueblo romano.

¹² Cfr. Rocco Lozano, V., «La Farsalia: una teoría del imperium», en Duque, F., Rocco Lozano, V., (eds.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2010, pp. 7-60.

¹³ Cfr. De Francisci, P., *Arcana imperii*, M. Bulzoni editore, Roma, 1970, Vol. III, Tomo I, p. 323: «Il risultato è stato quello di riconoscere a colui che aveva ricondotto la tranquillità nell'impero la dignità di *princeps universorum* consacrandola religiosamente mediante la dichiarazione pubblica del carattere carismatico delle sue virtù espresso nel titolo di *Augustus* e concretandone definitivamente la posizione con l'affidargli la *cura et tutela rei publicae universae*. Conseguenza di tale riconoscimento è l'attribuzione a lui di una somma di poteri necessari perché egli possa continuare e completare la sua opera».

¹⁴ Cfr. Rocco Lozano, V., «La Farsalia: una teoría del imperium», op. cit., p. 53: «el elemento impersonal del ordenamiento jurídico quedó vencido, extenuado y a la espera de un líder vencedor, un *ductor*, dando origen así, según la teoría de De Francisci, a una genuina forma imperial».

¹⁵ En este sentido, es fundamental para comprender el éxito de Augusto lo que ha sido llamado «política de la consecución». Cfr. Crook, J. A., «Augustus: power, authority, achievement», en Bowmann, Champlin, Lintott, (Eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 146. Esta misma tesis se encuentra en el monumental —y muy crítico hacia Augusto— *La revolución romana*, de Syme, R., op. cit., ya desde la p. 2: «al final hay que aceptar el Principado pues, al tiempo que acaba con la libertad política, aleja la guerra civil y conserva las clases no políticas. Libertad o gobierno estable, ésa era la cuestión que se planteaba a los romanos mismos [...]».

¹⁶ Valga como ejemplo el gesto simbólico de Vespasiano, primer Emperador de la dinastía Flavia, quien asumió el título de César Vespasiano Augusto y «honró la memoria de Claudio [...] y además restauró y terminó el templo al divino Claudio que, aún inconcluso, había ordenado demoler Nerón para hacer sitio a su *domus aurea*» (Cfr. López Barja de Quiroga, P., Lomas Salmonte, F. J., op. cit., p. 385).

¹⁷ Cfr. Giardina, A., Vauchez, A., *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

¹⁸ Cicerón, M. T., *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 2012, pp. 158-171. Cfr. *Somnium Scipionis*, 8: «Stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant. Iam ipsa terra ita mihi parva visa est, ut me imperii nostri, quo quasi punctum eius attingimus, paeniteret».

¹⁹ Burbank, J., Cooper, F., op. cit., p. 44.

²⁰ Cfr. Lucano, *Farsalia*, Gredos, Madrid, 2002, p. 72, (I, 2): «un pueblo poderoso que con su diestra vencedora se revolvió contra sus propias entrañas».

²¹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1999, p. 529: «la causa de que Roma se hiciera conquistadora fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera».

²² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, op. cit., p. 500: «en Grecia, la democracia se dividió, pero fue en forma de facciones. En Roma son los principios los que mantienen unido al todo; hállanse hostilmente enfrentados y luchan entre sí: primero, la monarquía con los reyes; luego, la plebe con la aristocracia, hasta que la democracia obtiene la supremacía y sólo entonces aparecen las facciones, de las cuales surgió aquella posterior aristocracia de grandes individuos que dominó el mundo. Este dualismo es lo que constituye la esencia íntima de Roma».

²³ Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, FCE, México, 1998, p. 171. La referencia a Apolonio de Tiana tiene gran relevancia, dado que nos permite saber algo más acerca de las fuentes en las que se había basado Hegel para formular su concepción tan negativa del Imperio romano. En primer lugar, hay que destacar que Dión Casio, en su *Historia Romana*, LVII, 18.1, recoge que Apolonio anunció “a distancia” el asesinato de Domiciano, en el mismo día y a la misma hora en que ocurrió, y por lo tanto sin poder tener noticias de ello. Por otra parte, Gibbon (*Decline and Fall of the Roman Empire*, Penguin, London-New York, 1986, cap. XVI, I, p. 480), al contar la actitud religiosa de Alejandro Severo, señala que «in his domestic chapel he placed the statues of Abraham, of Orpheus, of Apollonius, and of Christ, as an honour justly due to those respectable sages who had instructed mankind in the various modes of addressing their homage to the supreme and universal Deity». Hay que señalar que, a su vez, Gibbon se basaba en la *Historia Augusta (Vida de Alejandro Severo, 29.2)*. La influencia de Gibbon parece evidente también en otra referencia a Apolonio, esta vez de la madurez de Hegel: «lo que más salta a la vista entre los neoplatónicos es precisamente este contraste entre su profunda visión de las cosas y su fe en los milagros. [...] Tal parece que, como ocurrió más tarde con Apolonio de Tiana, se esforzaban en oponerlo a Cristo» (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo III, FCE, México, 1997, Tomo I, p. 184). Por otra parte, es interesante señalar que en 1832, un año después de la muerte de Hegel, apareciera una obra titulada precisamente *Apollonius von Tyana*, firmada por Ferdinand Christian Baur, teólogo alemán “convertido” al hegelianismo y líder de la escuela exegética tubinguesa. Por lo que parece, este seguidor de Hegel se tomó muy en serio la contraposición entre el Cristianismo y la doctrina de Apolonio, dado que el fin principal de su obra era el de mostrar cómo las narraciones de Filistrato —discípulo predilecto de Apolonio— sobre la vida del Maestro no serían sino una contraposición (no exenta de imitaciones) al Nuevo Testamento. Para las fuentes literarias y religiosas de la visión de Roma en Hegel, cfr. Rocco Lozano Lozano, V., “Le dodici tesi di Hegel sulla Romanitas”, *Philosophical Readings*, VII.3, 2015, pp. 7-14.

²⁴ La fundación de la ciudad y la introducción de la agricultura constituyen las primeras y cruciales empresas antinaturales del hombre, como puede verse en el Génesis con la fundación de la primera ciudad, Enoc, a manos de Caín, el otro gran fratricida de la tradición occidental. El final del nomadismo y del abastecimiento cazador-recolector se fundan sobre la violencia contra la tierra obligada a producir lo que el hombre desea, cuando lo desea. La cultura (derivada del verbo *colo*), es decir, los productos cultivados, se constituye así desde sus orígenes como lo opuesto a la *natura*, los frutos crecidos espontáneamente.

²⁵ Se trata del cónsul romano que ejecutó a su propio hijo (a pesar del valor demostrado y de la victoria conseguida por él solo contra el enemigo) por haber desobedecido sus órdenes durante la batalla. Cfr. Livio, T., *Ab Urbe Condita (Décadas de la historia romana)*, Madrid, 1882, Tomo III, p. 46 (VIII, 7): «Puesto que tú, sin respetar la majestad consular y la autoridad paterna, contra nuestra prohibición y fuera de las filas has combatido contra el enemigo; puesto que en cuanto a ti ha dependido has infringido la disciplina militar, que hasta hoy ha sido la salvaguarda de Roma, y me has puesto en la necesidad de perder el recuerdo de la república o de mí mismo y de los míos, soportemos la pena de nuestro delito, antes que hacer expiar con mayores daños nuestras faltas a la república. El ejemplo que vamos a dar es muy triste para nosotros, pero saludable para la juventud venidera. Verdad es que mi natural cariño a mis hijos, y también esta primera prueba de tu valor, cegado por vana

imagen de gloria, me hablan en favor tuyo; pero como tu muerte va a sancionar las órdenes consulares, o tu impunidad a abrogarlas para siempre, creo que no rehusarás, por poca sangre mía que tengas, restablecer con tu suplicio la disciplina militar, destruida por tu falta. Avanza, licitor, átalale al poste».

²⁶ Cfr. Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte*, UAM-Abada, Madrid, 2006, p. 325: «históricamente, esto conduce al mundo romano; [lo] abstracto del Estado, [el dominio de] leyes muertas frente al mundo de la eticidad, [la] comprensión del mundo en el panteón del dominio, etc., se oponen a la individualidad viva. En este aislarse del interno no se halla ningún arte peculiar».

²⁷ Didi-Hubermann, G., *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Abada, Madrid, 2009 p. 24: «Warburg sustituía el modelo natural de los ciclos de ‘vida y muerte’ y ‘grandeza y decadencia’ por un modelo resueltamente no natural y simbólico, un modelo cultural en el que los tiempos no se calcaban ya sobre los estadios biomórficos sino que se expresaban por estratos, bloques híbridos, rizomas, complejidades específicas, retornos a menudo inesperados y objetivos siempre desbaratados».

²⁸ D’Annunzio, G., *Il Piacere*, Oscar Mondadori, Milano, 1994, p. 8 (traducción V. R. L.).

²⁹ Cfr. por ejemplo el discurso del 3 de abril de 1921, en el que el Duce daba al Gobernador Civil de Roma el mandato de devolver las antiguas ruinas a su primigenio esplendor: «Voi continuerete a liberare il tronco della grande quercia da tutto ciò che ancora lo aduggia. Farete largo attorno all’Augusteo, al teatro Marcello, al Campidoglio, al Pantheon. Tutto ciò che vi crebbe attorno nei secoli della decadenza, deve scomparire [...] I monumenti millenari della nostra storia devono giganteschi nella necessaria solitudine» (Mussolini, B., *Opera omnia*, La Fenice, Firenze, 1952, Vol. XVI, p. 244).

³⁰ Cfr. Alighieri, D., *La Divina Comedia*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, Par. VI, vv. 1-2: «Poscia che Costantin l’aquila volse/ contr’al corso del cielo» («Cuando el águila puso Constantino / contra el curso del cielo [...]»). Sobre esta inversión y sus consecuencias para la teología de la historia de Dante, permítaseme remitir a mi artículo: “Águila”, *Despalabro. Revista de Humanidades*, número 5, 2011, *Anexo: Bestiario*, pp. 5-8.

³¹ Cfr. Burbank, J., Cooper, F., op. cit., p. 68: «El imperio de Constantino en Bizancio trasladó una estructura política latina y basada en Roma a una zona fundamentalmente de lengua griega —pero en realidad enormemente diversa— del Mediterráneo oriental; el imperio de Oriente sobrevivió durante otros mil años. La caída de Roma dejó en pie una poderosa imaginaria imperial vinculada al Cristianismo, una fuente de inspiración de nuevas conquistas y de nuevas misiones civilizadoras».

³² Rousseau, J.-J., *Discursos. Del Contrato Social*, Alianza, Madrid, 2002, p.157.

³³ Cfr. Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Pg. XXXII, vv. 148-156: «Sicura, quasi rocca in alto monte/ Seder sov’esso una puttana sciolta/ M’appare con le ciglia intorno pronte / E, come perché non li fosse tolta / Vidi di costa a lei dritto un gigante / E baciavansi insieme alcuna volta. / Ma perché l’occhio cupido e vagante / A me rivolse, quel feroce drudo / La flagellò dal capo infin le piante» («Cual en monte segura fortalesa / Tal lucía una puta en él sentada / Que en rededor miraba con torpeza / Y como si temiese que robada / E fuese, custodiábala un gigante / Por el que varias veces fue besada. / Mas porque el ojo sórdido y errante / A mí volví, la hirió de modo rudo, / De arriba abajo su feroz amante»). Sobre este pasaje cfr. el monumental libro de Pertile, L., *La puttana e il gigante. Dal «Cantico dei cantici» al paradiso terrestre di Dante*, Longo, Ravenna, 1998.

³⁴ Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 88-90: «ché la viva giustizia che mi spira, / li concedette, in mano a quel ch’i’ dico / gloria di far vendetta a la sua ira» («que la viva justicia que me inspira / le dio, en manos del que hago la alabanza / la gloria de vengar su propia ira»).

³⁵ Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 127-129: «E dentro a la presente margarita / luce la luce di Romeo, di cui / fu l’ovra grande e mal gradita» («En esta margarita está encendida / de Romeo la luz, cuya obra bella / y grande ha sido mal agradecida»).

³⁶ Alighieri, D., *La Divina Comedia*, Par. VI, vv. 139-142: «Indi partissi povero e vetusto, / e se ‘l mondo sapesse il cor ch’elli ebbe / mendicando sua vita a frusto a frusto / assai lo loda, e più lo loderebbe» («Se tuvo que marchar, pobre y vetusto / y si su ánimo el mundo conociera / mendigando su pan de susto en susto / mucho le alaba, pero más lo hiciera»).

³⁷ Esta afirmación está extraída a partir de un comentario al margen de Hegel en las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 12, Felix Meiner, Hamburg, 1996, p. 393: «Rom hat in das Pantheon seiner Weltherrschaft alle Götter und Geister versammelt, gesperrt, alles Unglück, allen

Schmerz gehäuft. Es hat das Herz der Welt gebrochen, und nur aus dem sich unglücklich fühlenden Herzen der Welt, aus dieser Unseligkeit der Natürlichkeit des Geistes konnte sich der freie Geist entwickeln, emporheben» («Roma ha recogido, paralizado en el panteón de su dominio mundial todos los dioses y todos los espíritus, ha colmado toda infelicidad, todo dolor. Ha partido el corazón del mundo, y sólo a partir del sentimiento de infelicidad del corazón del mundo, a partir de esta desdicha de la naturalidad del espíritu pudo desarrollarse y alzarse el espíritu libre»).

³⁸ Cfr. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Jovene, Napoli-Paris, 1995, p. 187. Allí se refiere a Roma como «une nation superstitieuse» que habría contagiado al Cristianismo primitivo, dando origen a su corrupción y decadencia. Cfr. en este sentido también la p. 163: «Comme les maladies de l'esprit ne se guérissent guère, l'astrologie judiciaire et l'art de prédire par les objets vus dans l'eau d'un bassin, avoient succédé, chez les chrétiens, aux divinations par les entrailles des victimes ou le vol des oiseaux, abolies avec le paganisme [...] Une superstition grossière, qui abaisse l'esprit autant que la religion l'élève, plaça toute la vertu et toute la confiance des hommes dans une ignorante stupidité pour les images : et l'on vit des généraux lever un siège, et perdre une ville, pour avoir une relique».

³⁹ Cfr. Riegl, A., *Arte industrial tardorromano*, Antonio Machado, Madrid, 1992, pp. 309 y ss.

⁴⁰ Una consigna esculpida por cierto en la base del pomposo monumento al héroe de los dos mundos en el Gianicolo que aparece en los primeros fotogramas de la película *La grande bellezza* de Paolo Sorrentino.

Searching for the New Zion. Salt Lake or the Invisible City

Enrique Romerales Espinosa

Abstract: In Mormonism the idea of Zion was prominent from the beginning. Joseph Smith was initially looking for an American city to become the City of God, the New Zion. Afterwards, he aimed at founding a brand new city. Finally, after several unsuccessful attempts and Smith's death, Brigham Young realized the Mormons needed a whole new land, with its capital located beyond the reach of hostile Gentiles. Thus, Mormons marched far away to the West, and Salt Lake City was set up, planned and developed. But the idea of Salt Lake-Zion involved a contradiction. It should be a pure, organized, harmonious, saint and luminous city, reflecting the Glory of the Lord. But it also should attract people from all over the world, in order to finally conquer the Earth and surrender all nations to the true God. And these tensions have been present all along Salt Lake City history: a city both hidden and a crossroad, sacred and mundane, spiritual and material, apart from the U.S. and a State of the Union, where the LDS Church is a big corporation, and most companies have some religious component. It was designed to be a secret, invisible city, but also to eventually become the axis mundi, and the place for the Lord to arrive in His second and final coming.

Keywords: Salt Lake City, Zion, city of God, city planning, plat, temple, Mormons, Joseph Smith, Brigham Young, Utah.

1. Introduction: the meaning of Zion

If there was ever a city that was designed to be invisible, Salt Lake City was it. In the early 19th century, North America was a melting pot of European immigrants mostly originating from Protestant countries, except for the south and south-west of North America which was almost exclusively Hispanic and Catholic, from northern California to Florida. However, each Protestant community professed their own version of Christianity: Anglican, Lutheran, Reformed, Baptist, Methodist, Presbyterian, etc. Whenever there were dissensions inside a community because of religious or theological issues, the minority party was invariably expelled and its members were invited, or rather forced, to settle a new and reduced community some hundred miles away. This procedure prevented religious tensions from turning into open conflict and religious wars, as had been the case for a long time in modern Europe. Additionally, religious denominations within Protestant Christianity repeatedly multiplied,

and this diversity ended up forming an essential part of American culture and idiosyncrasy.¹

The idea of Zion was essential to the American theological mentality, in several of its manifestations, as it represented the fulfilment of two long term hopes: the arrival in the Promised Land (often identified with the United States, or with a specific part of it) and the place where believers should wait for the approaching Second Coming of Christ, while living in total harmony, order and happiness under the law of God. «Zion, as a doctrinal concept, was central to nineteenth-century Mormonism. Joseph Smith spoke of the necessity to create a 'Zion-like' society, where the Saints would abide by the governing laws of the gospel, and thereby live in harmony with one another under a theocratic government. In this society the Saints would live under the law of consecration, where all possessions would be held in common. Pride, greed, immorality, and crime would not be found there. It would be a place for the 'pure in heart.' Such a Utopian state of being was to be achieved in preparation for the millennial reign of Christ.»² Joseph Smith envisioned Zion as an actual, geographical location. He stated that North America was blessed land; more specifically, he started to make prophecies regarding Zion, designating Jackson County in Missouri as the site for the final location, the one predestined to become the New Jerusalem. It was there that Jesus Christ was to return, the same Jesus that had preached to the Jews eighteen centuries ago in Palestine:

It is to be the headquarters, it is to be the place where the Son of Man will come and dwell, where He will have a Temple, in which Temple there will be a throne prepared where Jesus will dwell in the midst of His people; it will be the great central city, and the outward branches will be called Stakes wherever they shall be organized as such.³

2. Joseph Smith after Zion

Joseph Smith was born in 1805 in Vermont. As a teenager he lived in Western New York, where the religious revivalism of the Second Great Awakening was in full swing in this period.⁴ When Smith had his first religious vision (in 1820, according to Scriptures) he asked the two personages that appeared before him:⁵ «which of all the sects was right — for at this time it had never entered into my heart that all were wrong— and which I should join. I was answered that I must join none of them, for they were all wrong; and the Personage who addressed

me said that all their creeds were an abomination in his sight; that those professors were all corrupt». ⁶ For all «standard» Christian denominations, Mormons are undoubtedly non-Christians (after all they have new Sacred Scriptures, ⁷ they are polytheist, and crucially they believe God, our God, is not eternal: a long time ago He was a man). However, for Joseph Smith from that moment on, his «new» religion was the only genuinely Christian religion and represented the restoration and revival of a Christianity that had been completely abrogated by the end of the first century AD.

Just a decade after his first vision, the «new religion» was ready for public release. In 1830 the *Book of Mormon* was published in Palmyra (New York) and the *Church of Christ* was officially registered. However, establishing and organizing a church is no easy matter. Due to the hostility felt in the State of New York, in January 1831 a small Mormon community headed by Smith settled in Kirtland, Ohio. This was but the first step along the Mormons' long and strenuous escape to the west. In June 1831, Joseph asked Newel Knight to lead the first group of Saints to Missouri to find a suitable site for the City of Zion. Shortly afterwards, a smaller group headed by Sydney Rigdon settled in Independence, Missouri. This latter site was supposed to become the New Jerusalem, the place for Zion in America.

Mormons were usually treated with hostility by their neighbours, both for religious and socio-political reasons. After all, every other Christian denomination was regarded by Mormons as a product of the Devil. After several episodes of tension and attack, in 1833 the Mormons were violently expelled from Independence, despite a paramilitary troop captained by Joseph Smith having come to their aid. For the first time, Smith realized his Church would need an army to fulfil his mission. Now that Kirtland was its only base, Smith developed the structure of his Church, including the Quorum of Twelve Apostles, the ceremonies of endowment and, most importantly, the temple. It appears that during the Kirtland temple dedication ceremony (1836) attendants' religious experience reached a passionate climax, including visions of angels, glossolalia and prophesizing. ⁸

Unfortunately, a year later the Church was in a critical financial situation; building the temple had been financed by credit it was now unable to pay back. Smith's «brilliant» idea was to create the Kirtland Safety Society as a Church bank. Mormons started to issue bank notes before they had received legal authorization from the State to operate as a bank. When authorization was eventually denied it was too late to stop distributing bank notes, and Smith and his colleagues continued to go ahead. Many people bought the notes and invested in the bank, which declared itself bankrupt shortly afterwards. The Church was under increasingly intense pressure from debt collectors who wanted to recover their money. Smith was eventually charged with banking fraud, and, as a result, many Mormons abandoned the Church, including some prominent members. ⁹ By January 1838 Joseph Smith and Sydney Rigdon had fled to Missouri, leaving behind the impressive temple that had been so costly to build.

Next, Smith designated the city of Far West as the site that should become the New Zion. The Church was rebaptized as The Church of Jesus Christ of Latter Days

Saints (its current denomination), and the Saints started to build a new temple. In spite of having been ruined and cheated, many of Smith's followers moved from Kirtland to Far West after him. Unfortunately, disputes with Far West's own inhabitants meant that the experience at Independence repeated itself. This time, Joseph thought Mormons should be more combative, both with dissenters inside the Church and aggressive anti-Mormons outside, and he formed a secret militia called the Danites. After several tense episodes, in August 1838 Mormon barns and farms were attacked and burned, and they responded by looting non-Mormon towns. Mistaking them for an anti-Mormon militia, they attacked the Missouri State militia. As a result, the Governor ordered that all Mormons should be *exterminated or expelled* from the State. This meant that neither Ohio nor Missouri were suitable locations for establishing Zion. Following this incident, the Mormons surrendered to the State army, forfeited their properties and abandoned Missouri, while Joseph was accused of treason and imprisoned. While Smith was in prison, Brigham Young took over as the stable leader who would lead approximately 14,000 Mormons to Illinois and Iowa. Smith escaped from prison in April 1839.

Due to the fact that Mormons had been massacred and prosecuted, Joseph Smith succeeded in convincing the Illinois authorities to consider them to be an unjustly oppressed minority, and they received permission to establish themselves in Illinois. This time Smith was aware that it would be impossible to found Zion in an existing city, and it must be created in a brand new one. As a result, he founded Nauvoo. Thanks to influential Mormon authorities, the city was granted an important charter that endowed it with broad legal powers, a university and even a proper militia, whose chief commander was, naturally, Joseph Smith. This period in Nauvoo was most productive in terms of innovation, with regard to both liturgy (such as the new rites of endowment) and theology, from the *baptism of the dead* to the doctrine of *plural* (or celestial) *marriage*, ¹⁰ a doctrine that would cause Mormons so many problems in the future. And, of course, work started on building a new temple once more; this time it was built to impose. The Mormon community gathered some twelve thousand members, instead of only one hundred as at Kirtland, and their efforts aimed to build the most splendid and magnificent architectural monument in the New World. On this occasion the temple was designed by the prestigious Mormon architect William Weeks, in a Greek Revival style, following directions from Joseph's revelation on the matter. The significance of the functions that would be accomplished by and at the temple cannot be overestimated. As Joseph put it: «As soon as the temple and baptismal font are prepared, we calculate to give the Elders of Israel their washings and anointings, and attend to those last and more impressive ordinances, without which we cannot obtain celestial thrones. But there must be a holy place prepared for that purpose.» ¹¹

More importantly to this topic is how Joseph's idea of Zion mutated. Instead of conceiving Zion to be a specific town or city, Zion was now considered to be the whole American continent. In the summer of 1842, Smith revealed a plan to establish the millennial Kingdom of God, which would eventually establish theocratic rule over the whole earth. In 1843 Smith asked Congress to make Nau-

vo an independent territory. After failed attempts to persuade candidates for the presidential election to implement his legislative demands, he decided to run for the election himself. He established a Council, one of whose functions was to select a site for a large Mormon settlement in Texas, California, or Oregon, where Mormons would be able to live under theocratic law outside any other governmental control. By now Smith was convinced that, to establish Zion, simply building a city was not enough: they needed a state that was out of the reach of control by American Congress. Only then would they be able to have a city that was concealed from hostile non-Mormons.

In 1844, some leading members of the Church denounced Smith's polygamy and the new and outrageous doctrine of polytheism and were excommunicated. They founded a newspaper to attack Smith's deviant doctrines and practices. The Nauvoo militia headed by Smith burned down the press. This prompted various riots and attempted uprisings, and, as a result, the State Governor, after threatening to call out the Army, imprisoned Smith in Carthage, Illinois. He was accused of treason and eventually a furious armed mob attacked the prison and shot him. Three months later, by the end of April 1846, the temple was finished. However, it was then abandoned to its fate; years later it was burned down by an arsonist, and then further destroyed by a tornado. Only the bell from the tower was kept by the Saints as a symbol and brought with them to Utah.

3. The Exodus of the Saints

After Joseph's death the Church suffered a severe succession crisis that led to some minor splits¹². Sidney Rigdon, the president of the Church, claimed he was Smith's successor as leader, but Brigham Young, president of the Quorum of the Twelve Apostles, was quick to organize a Council and excommunicated Rigdon. Most Mormons accepted Young. This was fortunate for the movement, since Brigham Young had a very capable and pragmatic mind, a steely determination and a far less conflictive temperament than Smith.¹³ He clearly understood that there would be no place for Mormons until they had travelled out of the reach of hostile religious Americans, the Federal Government and Army jurisdiction. Consequently, he prepared his people for an Exodus to the far West in search of the true Zion, looking for a place where the rule of God, not American Congress, was the only law. They spent three years making an arduous, zigzagging pilgrimage through Missouri, Iowa, Nebraska and Wyoming, establishing successive provisional settlements at Winter Quarters, Fort Laramie and Fort Bridger until they finally reached the north of what would later become Utah. It was then an almost unexplored territory, populated by a few Indians (the Ute tribe) and theoretically under Mexican control, but with unclear borders and no real governmental power. The last obstacle to the Saints' goal was the Rocky Mountains, but a 15 km passageway, to be named Emigration Canyon, allowed the Saints to reach their final destination and get themselves to safety in the valley behind the mountains.¹⁴

When Brigham Young arrived in the Grand Salt Lake Valley on July 1847 he thought it would be the perfect location to erect the invisible city (to human eyes), and the splendour of God under theocratic rule. As John Turner says:

Upon their settlement in the Great Basin, the Mormons... entered what they understood to be a new era. They were now free from previous constraints, free to govern themselves according to their beliefs, and free to openly practice the doctrine of celestial marriage. The Mormon exodus, however, was far more than a withdrawal from the antebellum United States. In reliving the experiences of the biblical Israelites, the Mormons had re-entered a more ancient stream of sacred history. In the Great Basin, Young governed the church like an Israelite judge or patriarch, giving his judgement in criminal cases, settling marital disputes, and regularly visiting new settlements to maintain his personal bond with far-flung Saints.¹⁵

The true and definitive Zion, Great Salt Lake City¹⁶, was then founded. By the end of 1847, Brigham Young was appointed president of the LDS Church (as he also was Governor of the sacred land, baptized as Deseret). Unfortunately for Young's plans, the United States was winning the war against Mexico that had begun the previous year, and in 1848 all territory was surrendered to the United States and baptized as Utah. Nevertheless, the Mormon establishment was respected by Congress, and Young was opportunely appointed its first American Governor. This gave Young enough leeway to implement a theocratic government with Mormon rules, including the public acceptance of polygamy, which was publicly exposed and defended in a conference that took place in Salt Lake City in 1852.¹⁷ «The hierarchy's domination of Utah's territorial government was closer to the extent and spirit of Nauvoo's theocratic city-state, but general authorities were also active in municipal office.»¹⁸ In contrast to their extensive involvement in municipal and territorial government, the general authorities had relatively minimal participation in county government, where in several places the population was not predominantly Mormon.

It is indeed to Young's credit that he entirely designed and organized the city. The temple was obviously placed in the central square, surrounded by the Mormon Tabernacle (inspired by the Moses tabernacle), the Joseph Smith Memorial Building and other subsequent historical landmarks. In 1850 he founded the University and in the following years he developed all city services: roads, warehouses, mail service, schools, factories and all kind of companies, because the main aim was to establish an economically self-sufficient society with minimal dependence on external resources. This was fully in line with the typically mercantile American frame of mind which was and continues to be so pervasive in the LDS church. As Michael Quinn puts it: «Almost from the beginning, the business of the LDS church has been business».¹⁹ By the end of 1852 Brigham Young had achieved a most improbable feat: nearly 20,000 Saints occupied Great Salt Lake City and various settlements from San Bernardino in California to northern Utah, and each year companies of Mormons added thousands of members to the territory's population.

By 1858, after several disagreements with official (non-Mormon) American authorities, Young was dismissed from his post by the American President, who appointed a non-Mormon Governor and used the Army to enforce his decree. Mormons had to prepare to fight once more. However, Young wisely declared an eventual submission to the American Government, avoiding an actual war, but also putting an end to the autonomy of the territory, although, in reality, Mormon authorities continued to hold almost all political and civil power in the valley, and most matters were decided by them.

Another factor influenced Young's initial plans of living in the city of God far away from secular interference. The transcontinental rail road, the Union Pacific, reached Utah in 1869 finishing de facto with the Mormon's relative isolation. «Relative», because this isolation had already been severely interfered with by the successive waves of non-Mormon migrants (usually referred to as «Gentiles») travelling to California in the gold rush that started from 1849 onwards. In spite of having been largely reluctant to mix with or even contact foreigners, Young changed his mind concerning the train when in 1870 a revelation came upon him commending Mormons to invest in the railroad.²⁰ The phenomenon of president/prophets, and even LDS church apostles, regularly receiving revelations that described where and how they should invest their money and resources was nothing new; it was currency from Smith's times, and a recurrent practice also for Young and his successors when acting as prophet/president. Brigham Young died in 1877 and for the next thirteen years conflict with American Congress resumed and intensified until 1890, when the LDS Church yielded and declared full submission to the Congress ruling and to American law.

4. Envisaging the City of God

To focus on the subject of this study, what was the plan for building the City of God on American land? From the very beginning, Smith had visions that he was the Prophet chosen to finally build the genuine Zion, which had been sought by so many former prophets. In the Book of Mormon, the prophet Ether has a vision about a New Jerusalem in America: «the house of Joseph shall be built upon this land; and it shall be a land of their inheritance; and they shall build up a holy city unto the Lord, like unto the Jerusalem of old» (Ether, 13, 4-8). Just some months after the Church was founded, in September 1830 Smith had a revelation asserting «No man knoweth where the city Zion shall be built, but it shall be given hereafter. Behold, I say unto you that it shall be on the borders by the Lamanites».²¹ A month later, another revelation further explained that for the Saints: «the decree hath gone forth from the Father that they shall be gathered in unto one place upon the face of this land, to prepare their hearts and be prepared in all things against the day when tribulation and desolation are sent forth upon the wicked».²² By the end of that year, for the first time Smith issued specific directions about the place where his church would be gathered: all Saints should provisionally be gathered in Ohio. Some years later, when

recalling this period, Smith wrote in his *History of the Church*:

I received, by a heavenly vision, a commandment in June [1831], to take my journey to the western boundaries of the State of Missouri, and there designate the very spot which was to be the central place for the commencement of the gathering together of those who embrace the fullness of the everlasting Gospel. Accordingly, I undertook the journey, with certain ones of my brethren, and after a long and tedious journey, suffering many privations and hardships, arrived in Jackson County, Missouri, and after viewing the country, seeking diligently at the hand of God, he manifested himself unto us, and designated, to me and others, the very spot upon which he designed to commence the work of the gathering, and the up building of an "holy city," which should be called Zion.²³

Smith's idea was more akin to the literal ancient Hebrew understanding of building the city of God on Earth as a physical reality (with the monumental temple as its hub) than with the common Christian understanding of a heavenly, purely spiritual community of saints enjoying the Glory of God. The temple should play a role similar to that of the Temple of Solomon in the ancient unified kingdom of Israel: religious and political, liturgical and administrative. By 1833 Joseph had already produced a first city diagram, two years after the pioneering Saints reached Jackson County in Missouri. The plan was a one-mile square grid, typical to town planning practice of the time. The details comprised «the reservation of central blocks for church buildings and of other special blocks for public buildings, and the inclusion of farmers' and ranchers' domiciles within the city boundaries. Barns, corrals, and agricultural zones were relegated to the outskirts or beyond».²⁴ As can be seen, Smith enjoyed a highly multifaceted mind that could tackle issues related to theology, the military, business, high politics and also city planning and architecture.

A decisive element that would provide identity, cohesion and also ensure submission was the distribution of Mormon towns into wards. For Mormons, these physically delimited communities were like a big family that both allowed and obliged them to forge strong bonds with their neighbours, to be accountable to their local leaders and to handle important tasks. Communities also developed high levels of self-sufficiency, so that the ward members were able to provide for most or all of their material needs without having to resort to other wards or to the main local authorities and institutions. This method of organization provides a strong sense of membership and also efficiently controls members' behaviour. Joseph's original idea of how the Saints' city should be planned was subsequently reproduced in the hundreds of Mormon towns that were built all along the western part of North America up to the present day.²⁵

5. From the Original Plan to Salt Lake City Planning

As we have seen, the original city plat was drafted by Joseph Smith some two years after the initial group of Mormons had been sent to settle in Jackson County. Twice during that period, Smith made the strenuous round-trip journey, travelling over 1,700 miles, to Inde-

pendence, Missouri, to visit the Saints and encourage them in their mission. Apparently content with their desire to move forward with the project, he finally mailed the plat on June 25, 1833. In the plat margins he explained the layout and content of the city, including its dimensions.²⁶

The city plan had a central ecclesiastical, public, and commercial area surrounded by symmetrically arranged blocks composed of single-family dwellings. The initial adoption of a square-mile grid pattern was in keeping with the federal land survey of 1785. The use of a square grid pattern for the construction of new settlements was typical to this period in American history. However, it was the Utopian premise behind Smith's plan and how it was to be implemented, using the grid pattern, that set it apart from other American cities. In summary the plan states: «1) The city was to be divided into a square grid pattern, 2) Central blocks were reserved for ecclesiastical buildings, 3) Specific blocks were reserved for public buildings—storehouses, schools and parks, 4) The city was divided into ecclesiastical districts called wards resulting in the possible creation of social units or neighbourhoods. 5) Individual family lots were regulated relative to the siting of dwellings and the enhancement of the community, 6) The farmers and ranchers lived within the boundaries of the city in order to be part of the larger community. 7) An agricultural greenbelt was to be created, 8) Barns, corrals, and heavy industry were to be located on the periphery of the city.»²⁷ A peculiar aspect of the domestic area was the arrangement of individual lots. They were positioned so that no single dwelling was opposite another, thereby creating a mixed sense of openness and privacy within the whole community. Also, it was proposed that when the city reached its optimum population of 15,000 to 20,000 inhabitants, satellite communities of the same size and pattern would be created in order to accommodate expected growth.

Soon after Smith released his first plan, Frederick Williams, a physician and one of Joseph's closest counsellors, was in charge of revising the plan, mainly to correct several oversights found in the initial design. Williams made substantial modifications, and it was indeed his plan that was subsequently further revised and applied in the various failed attempts to establish Zion before Salt Lake City: Kirtland, Far West and particularly Nauvoo.²⁸

It is not necessary to go into further detail here about how these successive plans were implemented and developed in the cities described above; instead, this study will specifically focus on Salt Lake City. The valley in the Utah basin was a hard place to settle. Instead of swampy bottomland or the lush trees and foliage that the Saints had enjoyed at earlier settlements, this was almost a desert country; it was treeless with sandy soil, although the high grass could sustain grazing. The area had been traversed by traders and trappers, but not by white settlers. The Ute Indians were further south. Legend says that when Young saw it for the first time he said: «This is the right place, drive on.» Young designed the town, planning it very thoroughly. All streets should be 132 feet wide, have enough space for an ox train to turn around, and be numbered and named from the temple lot reserved in the centre. The streets should have twenty-foot sidewalks; lots were to be one and a quarter acres, with eight lots to

the block and houses set twenty feet back from the street.²⁹

The first task in laying out the City of God was to mark the spot for a temple, and the location of a base and meridian point from which the new city could be platted. The responsibility of finding a site for the temple block and drafting the plat for the city fell to Thomas Bullock. By August 1847 it was decided by the council to diminish the size of the temple block from forty acres to its present ten. They also decided that all streets were to be consecutively numbered north, east, south, and west, beginning from the base and meridian point on the southeast corner of the temple block. Brigham Young followed the prescribed pattern for the City of Zion fairly well. He employed the familiar grid of square blocks set at the cardinal points, and the alternating direction for the individual building lots.³⁰ A second plat, «plat B,» was prepared the following year to accommodate the greater than expected number of Saints who were arriving in the valley. The plat added 63 blocks and 504 individual building lots. In 1849 «plat C» was drafted, with 84 blocks (672 individual building lots) added. Salt Lake City now spread out in an L-shape, extending three miles to the south and four miles to the east. Nevertheless, the location for the temple remained unaltered.

Brigham Young decided not to use the varied street widths and grand axial avenues of the revised City of Zion plat; instead, he adopted the uniform street width of 132 feet borrowed from the original plat. A greenbelt area was established around the south and west portions of the city. Five and ten acre tracts near the city centre were subdivided for mechanics and artisans. Larger outer tracts were reserved for farmers who wished to live on their farmsteads rather than in the outskirts of the city.

A distinctive neighbourhood in the city was the Avenues, an area devised not for farmers or merchants but for prominent Saints: businessmen, people working for the authorities and Church officials. Surveyed in the early 1850s as «Plat D» of Salt Lake City, the Avenues was the first section to deviate from the original plan of ten-acre blocks. It was located on the north-east corner of the city centre, and was very close to it. Probably because of the slopes and lack of water, the Avenues have narrower streets and smaller blocks than the rest of Salt Lake City. «Plat D» was formally recorded on February 1857. Expansion into the Avenues became necessary with the steady growth of the city's population. Furthermore, the discovery of gold in California in 1848 had placed Salt Lake City in a strategic position to supply gold rush prospectors and others who were headed for the coast. The increased economic activity boosted local business and manufacturing. Early tradesmen came to prefer the Avenues area for their residences because of its proximity to the city's business centre and the splendid view of the valley offered by the bench lands.³¹

One important aspect is that in Salt Lake City, like everywhere else in Utah, no one was charged for land, apart from a \$1.50 recording fee, because Young wanted to avoid any flurry of land speculation (as had previously occurred in Nauvoo). The collective needs of the Saints were provided for by four public squares at different locations within the city. The concept of public squares, derived from the English tradition of town commons and

long a part of American city planning, was central to both the original and revised proposals for the City of Zion. In fact, most of Salt Lake City plat is, in a way, reminiscent of the 1682 proposal for Philadelphia by William Penn. While Young supported the need for public squares or parks, he rejected the idea of a centralized commercial zone. Instead, he called for the development of home markets on individually owned family lots, similar to those of Nauvoo. Despite this, a commercial zone was also allowed to develop. Main Street south of Temple Square became the centre of commerce. In 1858 a reporter for the *New York Herald* wrote about Salt Lake City: «This city, so beautiful, so isolated from the rest of the world . . . is the work of but ten years, and that too in a barren valley, without spontaneous vegetation higher than a willow bush.»³²

Brigham Young was determined that Salt Lake City, and all other Mormon communities, would have regulations that ensured orderliness, cleanliness, and pure water. He advocated attractively fenced yards to help foster peaceful relationships between neighbours. And he was equally determined that each settlement should have a righteous citizenry whose principles and actions were based on the commandments of God.

6. Legal Matters & Salt Lake City Development

In an effort to secure the Great Basin for the Mormons, in March 1849 Brigham Young proposed the establishment of a provisional State of Deseret. However, the region was to become a territory before a state. As has been seen briefly above, on September 9, 1850, President Millard Fillmore signed legislation that created Utah Territory and declared Young its first governor.³³ The proposed State of Deseret was quite large, encompassing all of Utah, Nevada, most of Arizona, north-western New Mexico, western Colorado, south-western Wyoming, southern Idaho, south-eastern Oregon, and southern California. Brigham Young's idea was to create a Great Basin Kingdom, forming a bulwark of interrelated settlements to strengthen the status of the Church. A cordon of settlements would reach as far as the West Coast. Leaders were called from among the Saints to establish permanent communities throughout the territory. During his thirty years of presidency, Young was responsible for an impressive 358 settlements.

As new companies of Mormon pioneers came into Salt Lake City, Young often sent them to other settlements or to establish new ones. Approximately half of these new converts were immigrants from Europe, where Mormon missionaries were enjoying great success. Each settlement was patterned on the model of Zion, with occasional adjustments made to fit the site location, or some other need. The ordered layout of each community conveyed a sense of unity and purpose indicative of a Utopian society.

Once established in its definitive location, the Mormon community started to receive over three thousand immigrants every year, and Young planned several additional settlements along the Great Basin beyond Salt Lake City, which were later extended even to the surrounding states. By 1857 there were some 35,000 Mormons in Utah

territory. When Young died in 1877, the Mormon population had reached 135,000; many had come from distant parts of the country and also from overseas thanks to the assistance of the Perpetual Emigrating Fund provided by the LDS Church.

Virtually all essential resources were implemented and administered by the LDS Church. Water supply and irrigation were planned from the outset, and access and distribution were regulated by the Church. Crop yields were often marginal, but land was just available for the taking. The emerging Zion's economy mixed cooperative venture with private ownership. Land was often assigned by lot; a small farm in a new village might often be a ten-acre allotment, with extra plots for polygamous families. Homes were often grouped around a village meetinghouse to create a communal village, with farmers traveling to their fields outside of town. Almost all production was confined to cottage industries.³⁴

Contracts for the transcontinental telegraph and railroad lines were made through the LDS Church and provided employment for many people in the 1860s. Mining was increasingly significant as important mineral deposits were discovered in the basin, and it became profitable once the railroad made it practical to ship large quantities of ore. Nevertheless, Young was always suspicious that mines and miners could attract unwelcome Gentile influences into the basin, and he encouraged the Saints to avoid the industry and stick to agriculture.

However, commerce and business was a different story. Zion's Cooperative Mercantile Institution (ZCMI) was founded in 1868; it was a centralized cooperative venture and lives on as a major commercial institution in today's Utah. Young wanted Mormons to boycott Gentile merchants and originally established ZCMI as a wholesale operation; retail was added later. Perhaps unsurprisingly, Young and a friend owned 80% of ZCMI shares. The company quickly controlled the wholesale business of the area and soon dominated retail activities too. Over this same period Mormons established other relevant large-scale cooperative enterprises in banking and textile manufacture, and also expanded agriculture-related production.

To summarise, following the millennialism of the «Latter Day» Saints Church founders, Zion (and therefore Salt Lake City) was initially conceived as a safe and pure, self-sufficient and self-contained religious community, devoted to the Glory of the Lord and, crucially, waiting for the forthcoming Second Arrival of Jesus Christ (similarly to how the Dead Sea men formed a closed community in ancient Israel waiting for the imminent end of the world). But as time passed and Christ's coming was delayed, and as development within the city and the country made it both impossible and inconvenient to keep the Saints from the outside world, Salt Lake progressed into a city open to the world populated by an increasingly mixed community (without ever becoming cosmopolitan like the big American and European metropolises). As a result, its religious/political leaders turned their aspirations to expanding their influence all over America, and later to the whole world, and to converting and saving as many souls as possible. If Mitt Romney had won the presidential election of 2012 for the Republican Party, this would

have been a giant step forwards for Mormons in this direction.

7. Temples: the Distinctive Sign of the Chosen

Although it is neither possible nor necessary to go into detail about all the different kinds of buildings and constructions found in Mormon architecture,³⁵ a brief discussion will be given to the temple as the true core and heart of Zion and the Saint's mission. For Mormons, a «temple» is not just a big church structure, but the hub (religious, political and administrative) of a whole region. The main and largest space inside is devoted to worship and other religious ceremonies, but the temple has several levels, many of them occupied by different departments, meeting rooms or offices. In addition to Salt Lake City, in the 19th century the Saints built temples in St. George (south-western Utah), Logan (northern Utah) and Manti (central Utah). The temple not only became the primary focus of a community, but also surrounding communities. Everyone living within a particular temple region is responsible for its building, maintenance, and for enacting ecclesiastical ceremonies.³⁶

As for Salt Lake City itself, the central square of the town was to be occupied by the single most idiosyncratic architectural element of Mormon culture, the Salt Lake Temple, begun in 1853. This temple was not planned to be a simple meeting house, like that of Kirtland. The complex development of theological doctrine and ritual in Joseph's final years demanded a very large and intricate building. Additionally, after repeatedly being persecuted by Protestant Americans, Mormons were now willing to distance themselves from using the typically American architectural style, the Federal and Greek Revival, turning instead to building with a Romanesque and Gothic flair that would be vindicated as a distinctive style of their own. This was combined with Brigham Young's intention to build a fortress that could resist battering from both nature and humans. With all these elements in mind, the architect Truman Angel, following Brigham Young's instructions, produced a new and peculiar architectural style that could not be identified with any previously seen buildings: a monument that was both solid and spiritual, with huge thick walls and three soaring towers. Young recommended building a temple that could last a thousand years and it took forty years to be completed. It is as reminiscent of a castle as of a cathedral.³⁷

While Salt Lake temple was under construction, the three smaller temples referred to above were raised in different parts of Utah; they demonstrate the new and distinctive style even more clearly. All these buildings are a greater reminder of their administrative roles than of their religious ones, because Mormons were clear from the beginning that they should create the kingdom of Christ upon Earth³⁸.

With regard to Salt Lake City, religious needs were initially met by small prayer houses similar to the first synagogues used by rabbinic Judaism in the time of Jesus. However, only a few years after creating their settlement, the first religious building to be raised that was intended to be permanent in the valley was the Old Tabernacle (this time reviving the Moses tabernacle referred to in Exodus, thereby paying tribute to ancient Judaism). It was

a large structure that could hold 2,500 people and was finished in 1852. This type of building, midway between a temple and a meetinghouse, was used for the assemblies. The other tabernacles that followed were rather conventional buildings built in the popular styles of Federal and Greek Revival. This was not the case for the gigantic and peculiar Mormon Tabernacle of Temple Square, also conceived and designed by Brigham Young; it was built between 1864 and 1867 with a capacity for 7,000 people.

Two years after arriving in the valley, Brigham Young organized Salt Lake City into nineteen wards. Congregational services for these entities were initially held in meetinghouses, which were soon replaced by one-room adobe structures. These buildings were given classically inspired cornices or other adornments to provide clues that would distinguish them from secular buildings. As both human and monetary resources increased, so did the quality of meetinghouses throughout Utah.³⁹ In addition to the temple, the other types of typical Mormon buildings are the tabernacle and the meetinghouse. Salt Lake is also home to historical buildings: Joseph Smith's Memorial, the Library and the administrative buildings required by a state capital.

8. Salt Lake City in the Twentieth Century

The final years of the 19th century were a really tough time for the Saints. Brigham Young was no longer with them to cope with the ever increasing difficulties, and, just after the territory of Utah had been officially declared a State of the Union in 1886, various conflicts with the American authorities and the Federal Government culminated in Congress passing a law dissolving the Mormon Church in 1887 and requisitioning all Mormon properties with a value of over US\$50,000. Three years later, in 1890, Mormons were even deprived of the right to vote. Faced with the final extinction of the LDS Church, Church President Wilford Woodruff received a famous revelation from God⁴⁰ indicating that, if forced to choose between giving up the holy practice of celestial marriage (i.e. polygamy) or the total annihilation of the Church by Gentiles' power, the Saints should accept the former, for the benefit of themselves and the human race. Therefore, the Mormons eventually came to terms with the American authorities and institutions, and could now look forward to the next century with optimism.

By this time, Young's noble idea of an egalitarian community with equal rights and a homogeneous economic and social status was already fading away. The north-south interstate highway divided de facto Salt Lake into its eastern part (rich, elegant, uniform, a proper reflection of the Saints' ideal for Zion) and its western part, inhabited mostly by the working-class, usually populated by newcomers, and far more ethnically, linguistically and culturally plural.⁴¹ The location of the rail-roads and train station in the west was another influential factor in this direction.

Focusing now on economy and business, by the end of the 19th century, the steel industry, mining and the oil industry had replaced agriculture as the main sources of income for the Saints, once again superseding Young's intentions; almost all of these companies were totally or

partially owned by the LDS church. However, in the 20th century other activities exceeded or replaced these industries, e.g. public services, trade, transportation, tourism (in particular for sports and health services), conventions and conferences. In fact, Salt Lake City airport is currently the biggest source of employment in Utah, followed by its network of hospitals and health care centres, Utah University, the Sinclair Oil Corporation and, last but not least, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

In terms of education, religious teaching plays a very significant role in the city and the State; many students attend religious sessions several times a day in chapels adjacent to the schools. Although the majority of these are Mormon chapels, there are several Catholic temples too. With regard to higher education, the main institution in Salt Lake is the University of Utah, which is secular. This centre was founded by Brigham Young in 1850 and was originally a Mormon organization, but the University was taken over by state authorities; therefore, in 1875 the Mormons responded by founding the Brigham Young University, which is currently owned and governed by the LDS Church. There are also another three universities in different locations within Utah State.

Turning to city planning, this study shall focus on the Avenues district as a paradigmatic example of preservation and refurbishment. The mid-1970s Master Plan for the Avenues stated that there was an upsetting level of blight below Sixth Avenue and detailed the level of decline that affected the neighbourhood. The Avenues had long since ceased to be the superior area of the city to live in. Providentially, the late 1970s saw a movement throughout the U.S. of returning to live in the cities. An increasing interest in preserving historic architecture, modifications in zoning laws, and a desire by city residents to live near downtown and the University of Utah spurred a renewal effort that continues in the present day.⁴²

By the mid-1970s the first «urban pioneers» discovered the benefits of this older neighbourhood and its location in the city. The new residents that came into the area realized the need for local leadership to change the course of the neighbourhood. The Greater Avenues Community Council was formed in response to out-of-scale development and the expansion of LDS Hospital. The group was a determining factor in boosting the preservation of the quarter. Salt Lake City's City Council soon looked more favourably on efforts that stopped additional large-scale construction projects anywhere in the old city. This would finally lead to historic district designations in the city and the passing of new zoning laws that terminated large scale apartment and condominium construction. The Avenues master plan was completed in 1979 by the Salt Lake City Planning Commission. In 1980 the Avenues obtained its status as a National Historic District. The nominated area was the first major residential historic district in Utah and one of the largest at the time in the United States. Rapid restoration of Avenues properties was seen throughout the 1980s and 1990s, and increasing property values and tax incentives aided the restoration efforts. In December 2005 the city council approved new zoning rules that limited the area of each lot that could be built on and also limited the height of structures on the block. Since 1990 house prices in the lower Avenues have more than doubled.

These increased house prices have made it easier for citizens to obtain loans, use historic tax credits, and restore their homes. The Avenues has become a neighbourhood of well-preserved, diverse architectural styles reflecting Salt Lake City's unique history.

Today, Salt Lake is fairly well-known for the Winter Olympic Games of 2002, and also for its basketball team that played two consecutive NBA finals in 1997 and 1998 (albeit unsuccessfully, since the Chicago Bulls, led by Michael Jordan, were unbeatable). Its many resorts and places to do adventure, mountain and snow sports attract thousands of tourists every year, as do other types of activities, such as hearing a concert by the impressive Mormon Tabernacle Choir. However, tourists are also (or even more) fascinated by the historical sites (both Mormon and civil): The Temple, the Mormon Tabernacle, Joseph's Smith Memorial Center, the Historical Library of the Families, the Utah State Capitol Building, the City Hall, the University of Utah, the Union Pacific Depot or historical districts like the Avenues. Modern installations also play a role in Salt Lake's appeal (the Salt Palace Convention Center, the monumental New Public Library, the large Eccles Stadium, the famous Utah Jazz Arena or the Utah Valley Convention Center), so that it is not easy to identify Smith's initial concept of Zion under this now rather cosmopolitan and mundane city.

9. Final Thoughts: What Remains of the Original Zion?

The search for Zion had three successive stages. Initially, Joseph Smith was looking for a town in which to settle his Church, so that the chosen town could be blessed as the American Zion. After the dramatic episodes in Far West and their escape from Missouri, Mormons no longer sought an existing city, but wanted virgin territory where they could build their Zion from the ground up. Finally, the Saints realized that, not only did they need an untouched place for their holy city, it should also be a whole free and unexplored territory, a new land where Zion could be created. As a result, Zion became more a notion of a consecrated land rather than a mere city. And Salt Lake became as much the capital of that holy land as Zion itself.

After a long and painful exodus, Salt Lake City, the genuine Zion in the chosen land of God (America), the abode of Christ on Earth, was initially conceived as a haven, as a shelter safe from the recurring hostility of the Gentiles (Protestant Americans). As such, rather than unassailable, it needed to be an *invisible city* in a no man's land. In the same vein as Pure Land Buddhist's find their after-world Paradise in a utopic western place, Mormons found their this-world Paradise in the extreme far West.

In turn, as the New Zion, Salt Lake also needed to be radiant, luminous, a true image of the Glory of the Lord. All its projects and planning insisted on order, harmony, fulfilment and beauty. And history and circumstances contrived to make the city of the Saints (and their whole land) and its wonderful features more and more visible. The Gold Rush, migration waves, railroads, and highways all ended up turning Salt Lake into a crossroads and, as a result, isolation, self-regulation, and the full accomplish-

ment of Mormon law and practices (crucially including polygamy) no longer became possible. In 1896 Utah eventually turned its territorial status into full State membership of the United States. Polygamy and Mormon rule was definitely over.

Nevertheless, by the end of the 19th century the design of the city and the impressive Mormon monuments were able to reveal Mormon strength and vitality to the world. After all, many Mormons had envisioned Christ's forthcoming arrival as his actually settling in Zion to govern all nations from there, so the administrative and bureaucratic ministries had to be ready for the occasion. Christ did not arrive in time, but throughout the 20th century Salt Lake City opened up to the world, and missionaries were sent all over the world to sow the seeds of Zion. In the 21st century, Salt Lake City already has 200,000 habitants, and the metropolitan area is approaching 1,200,000 people, while the larger interconnected area of Salt Lake City-Ogden-Provo is home to two and a half million people. Not all of these people are Saints. Fewer than 50% of Salt Lake City's residents are members of the LDS Church, a significantly lower proportion than in Utah's more rural municipalities. Altogether, LDS members make up about 62% of Utah's population.

The Saints' worldwide visibility reached a climax at the beginning of the 21st century «with the 2002 Winter Olympics presided over by Romney in Salt Lake City, the headquarters town of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. A global TV audience estimated at 3.5 billion watched the opening ceremonies, in which the Mormon Tabernacle Choir performed and many Latter-day Saints joined the huge cast.»⁴³ The Glory of the Lord was broadcast all around the world. Brigham Young must have been beside himself with joy in Heaven. Or perhaps not?

Primary Sources

Journal of Discourses, (1854-86). 26 vols., Liverpool (England), F. D. and S. W. Richards.

Smith, Joseph, *History of Joseph Smith the Prophet* (extracts). <https://www.lds.org/scriptures/pgp/js-h/1?lang=eng>

— *Doctrine and Covenants*, <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament?lang=eng>

Smith, Joseph & Smith, Heman C. (1897-1908), *History of the Church of Jesus Christ of Latter Day Saints* (Vols I-III), Lamoni, Iowa. New edition, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

The Book of Mormon, <https://www.lds.org/scriptures/bofm?lang=eng>

Woodruff, Wilford (1890), *Excerpts from Three Addresses by President Wilford Woodruff Regarding the Manifesto*. <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament/od/1?lang=eng>

Secondary Literature

Brodie, Fawn M. (1995), *No Man Knows My History. The Life of Joseph Smith*. New York, Vintage Books (Random House). Reprint of the revised edition, New York, 1971.

Bushman, Richard Lyman (2007), *Joseph Smith: Rough Stone Rolling*. New York, Vintage Books (Random House).

Carlstrom, Jeffrey & Furse, Cynthia (2003), *The History of Emigration Canyon. Gateway to Salt Lake Valley*. Logan (Utah), Utah State University Press.

Givens, Terry L. (2007), *People of Paradox. A History of Mormon Culture*. New York, Oxford University Press.

Hamilton, C. Mark (1995), *Nineteenth-Century Mormon Architecture and City Planning*. New York, Oxford University Press.

LeSieur, Cevan J. (2012), *The Avenues. Salt Lake City*. Salt Lake City, University of Utah Press and the Utah State Historical Society.

Melton, J. Gordon (ed.) (2007), *Melton's Encyclopedia of American Religions*. 8th edition, Detroit, Gale.

Ostling, Richard N. & Ostling, Joan K. (2007), *Mormon America: The power and the Promise*. Revised edition, New York, HarperCollins e-books.

Quinn, Michael (1997), *The Mormon Hierarchy. Extensions of Power*. Salt Lake City, Signature Books.

Reguera, M. (2016), «El American Way of Faith», in Romerales, E. & Zazo, E. (2016), pp. 185-212.

Romerales, E. & Zazo, E. (coords.) (2016), *Religiones en el espacio público*. Barcelona, Gedisa.

Turner, John G. (2012), *Brigham Young: Pioneer Prophet*. Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard U.P.

Endnotes

¹ For this most intriguing process that avoided open religious conflict and resulted in highly varied Christian denominations, see Reguera (2016). Religious denominations in North America are nowadays so diversified that Melton's *Encyclopedia of American Religions* divides them into 26 «families» and describes 111 denominations (Melton, 2009).

² Hamilton, 1995, 13. «Zion» was initially conceived as a geographical place, but it was always ambiguous whether it was a city or a land. Later it turned into a more spiritual concept: Zion became everywhere the Saints would live in harmony under the rule of God.

³ *Journal of Discourses*, 26 vols. (Liverpool, England: F. D. and S. W. Richards, 1854-86), vol. 22, 35.

⁴ Most references from Smith's life come from Brodie (1995) and from Bushman (2007), both rigorous historians (the former highly critical of Mormonism and the latter a Mormon himself). Also from Smith's *History of the Church*, which, as usual with this kind of literature, is highly unreliable concerning historical accuracy, but most significant in religious terms.

⁵ Supposedly God the Father and his Son.

⁶ *Pearl of Great Price. Joseph Smith History*, ch. 1, 18-19. <https://www.lds.org/scriptures/pgp/js-h/1?lang=eng>

⁷ *The Book of Mormon's* introduction states: «The Book of Mormon is a volume of holy scripture comparable to the Bible. It is a record of God's dealings with ancient inhabitants of the Americas and contains the fullness of the everlasting gospel. The book was written by many ancient prophets by the spirit of prophecy and revelation. Their words, written on gold plates, were quoted and abridged by a prophet-historian named Mormon.» In fact, Joseph claims it to be superior to the Bible, when he declares: «I told the brethren that the Book of Mormon was the most correct of any book on earth, and the keystone of our religion, and a man would get nearer to God by abiding by its precepts than by any other book.» (*ibidem*).

⁸ Joseph wrote in his Journal that a noise like the sound of a rushing mighty wind filled the temple, «All the congregation simultaneously arose, being moved upon by an invisible power; many began to speak in tongues and prophesy; others saw glorious visions; and I beheld the Temple was filled with angels, which fact I declared to the congregation». Fan Brodie (1995, 178-79) comments: «The preliminary ceremonies roused the Saints to such a pitch of excitement that when the day of dedication arrived a thousand people crowded into the lower auditorium and another thousand stood outside, hoping to catch echoes of the Lord's mysteries... For two days and two nights the men stayed in the temple, fasting and praying, washing and anointing, prophesying and

giving glory to God... [finally] ‘the Savior made His appearance to some, while angels ministered to others, as it was a Pentecost and an endowment indeed, long to be remembered’» (Joseph’s words). Quotes from J. Smith coming from his *History of the Church* (1897-1908, Vol. II, 379-83).

⁹ See Brodie, 1995, ch. XIV.

¹⁰ In spite of the inconveniences, this doctrine was supported by strong arguments: «Mormons made a host of other public arguments for polygamy, suggesting that the institution prevented the evils of prostitution and adultery, provided a surplus of female church members with righteous husbands, and followed the examples of not only the biblical patriarchs, but of Jesus and God the Father themselves» (Turner, 2012, 205). Last but not least, plural marriage allowed Mormons to increase membership exponentially: Young himself married 55 women and had 56 children. By the end of the century his direct descendants were well over one thousand. Nevertheless, the doctrine brought about huge problems from the very beginning for Smith and other prominent members of the Church. Some (like Oliver Cowdery) categorically refused to accept it and eventually abandoned the Church; others accepted it rather reluctantly, but then had intense quarrels at home, usually ending up in divorce from the first (and only legal) wife (see Brodie, 1995, 181-85).

¹¹ Smith, *History*, 6: 319.

¹² By the time of Smith’s death none were numerically significant, but in 1860 a son of Smith’s first wife, Joseph Smith III, laid claim to the succession, forming the Reorganized LDS Church, that today includes some 250,000 members under the name of the Community of Christ, being by far the second largest Mormon community, in membership terms, of the dozens of Mormon groups currently in existence.

¹³ Young was responsible for locating, establishing, organizing, and developing the Church, and helping it to flourish, playing an all-encompassing role similar to that of Paul for primitive Christians. The best biography of Young is possibly Turner (2012). Many of the data set out here have been taken from it.

¹⁴ The fascinating history of Emigration Canyon and its role in the development of Salt Lake and the Mormon community is thoroughly detailed in Carlstrom & Furse (2003). The Rocky Mountains were a shield against the easterners, but the canyon was the bridge for successive waves of Mormons to come into Utah. Additionally, it supplied lots of raw materials, grazing for sheep and, much later, a place for holidays and sports.

¹⁵ Turner, 2012, 175.

¹⁶ The term ‘Great’ came from its vicinity to the Great Salt Lake. By 1868 that term dropped from the official denomination.

¹⁷ The doctrine of polygamy (concealed under the lofty title of «celestial marriage») was the cause of major problems for the LDS Church, not only with the U.S. authorities (see below) but also with candidates for conversion to the new faith: [In 1852] «Young dispatched a large group of missionary elders to present the doctrine to church branches in the United States and Europe and defend the institution at public meetings and in print. Though Young predicted that the principle would «sail and ride triumphantly above all the prejudices and priestcraft of [the] day», Mormon missionaries and publications convinced precious few non-Mormons, and the large [Mormon] British church haemorrhaged members as news of the doctrine arrived overseas. Parley Pratt termed the doctrine a ‘choker’, a stumbling block that impeded missionary efforts.» (Turner, 2012, 205).

¹⁸ Quinn, 1996, 288. Michael Quinn’s three volume set *The Mormon Hierarchy* (to be completed by autumn 2016) is a massive, impressive document that details the ways and activities of the LDS Church, from a Mormon member who was eventually excommunicated for revealing too much.

¹⁹ «During the first century of corporate Mormonism, current general authorities were partners, officers, or directors in nearly 900 businesses. Most, but not all, of these were church-owned, church-controlled or church-invested businesses» (Quinn, 1996, 214).

²⁰ Quinn, 1996, 214.

²¹ *Doctrine and Covenants*, 28: 9.

²² *Doctrine and Covenants*, 29: 8.

²³ Smith, *History*, 2: 254–55. Further revelations were indicating Smith’s additional directions for the concrete planning of Zion.

²⁴ Givens, 2007, 103.

²⁵ Hamilton, 1995, 14.

²⁶ Hamilton, 1995, 15.

²⁷ Charles L. Sellers, “Early Mormon Community Planning”, *Journal of the American Institute of Planners* 28 (fall 1962), 24-30. Cited in Hamilton, 1995, 17.

²⁸ For the detailed history of these developments, see Hamilton, 1995, 17-24.

²⁹ Ostling & Ostling, 2007, 44; Hamilton, 1995, 25.

³⁰ Hamilton, 1995, 26.

³¹ For details of the concrete development of geographical and urban planning of the city, building activity, etc. throughout its history, see LeSieur, 2012, 3-27.

³² Reported in Hamilton, 1995, 27.

³³ The decision was mainly based on the need to maintain an equal number of pro-slavery and anti-slavery states. Statehood probably would have shifted the balance of power in favour of the anti-slavery states, since the Mormons were opposed to slavery (Hamilton, 1995, 28).

³⁴ Ostling & Ostling, 2007, 50.

³⁵ In case of interest, check Hamilton’s book (1995, chaps. 4-7).

³⁶ Hamilton, 1995, 31 and ff.

³⁷ For details about Salt Lake’s temple see Hamilton, 1995, 43-46.

³⁸ Givens, 2007, 112.

³⁹ Givens, 2007, 114

⁴⁰ «The Lord has told me to ask the Latter-day Saints a question, The question is this: Which is the wisest course for the Latter-day Saints to pursue—to continue to attempt to practice plural marriage, with the laws of the nation against it and the opposition of sixty millions of people, and at the cost of the confiscation and loss of all the Temples, and the stopping of all the ordinances therein, both for the living and the dead, and the imprisonment of the First Presidency and Twelve and the heads of families in the Church, and the confiscation of personal property of the people (all of which of themselves would stop the practice); or, after doing and suffering what we have through our adherence to this principle to cease the practice and submit to the law, and through doing so leave the Prophets, Apostles and fathers at home, so that they can instruct the people and attend to the duties of the Church, and also leave the Temples in the hands of the Saints, so that they can attend to the ordinances of the Gospel, both for the living and the dead?» (Excerpts from Three Addresses by President Wilford Woodruff Regarding the *Manifesto*), *Deseret Evening News*, October 11, 1890, p. 2. The *Manifesto* was the public presidential acceptance of compliance of American Law.

⁴¹ By 2010 the Salt Lake City population consisted of 65.6% non-Hispanic whites, 22.3% Hispanic, 4.4% Asian, 2.7% Black.

⁴² All this part specific for The Avenues area comes from LeSieur, 2012, 51-54.

⁴³ Ostling & Ostling, 2007, Introduction, XI.

Paranoia y vértigo en la ciudad de Los Ángeles

David Sánchez Usanos

Abstract: This article explores the contradictions we have to deal with when we try to think our current experience of the city when using classical approaches. When we attend to the statements made by Aristotle in his *Politics* about the «social nature» of human being and how this is linked with our moral sensitivity we have to conclude that this doesn't work anymore for contemporary cities. In this sense, the city Los Ángeles (CA, USA) is just an example of some tendencies that we can see all over the world about the way contemporary urban experience has to do more with some forms of solitude, alienation and paranoia than with an «integrate life» or with the genuine human experience suggested by the classics. We try to show this analyzing some cultural products referred to the city of Los Ángeles as well as some theoretical reflections about postmodernity.

Keywords: Los Ángeles, Aristotle, paranoia, postmodernity, *pólis*, urban experience, Kevin Lynch.

Estas líneas no pretenden ser un retrato exhaustivo de Los Ángeles (California), tampoco algo parecido a unas recomendaciones para el viajero ni desde luego nada que tenga que ver con una reflexión definitiva sobre esa ciudad. Sí intentaré ofrecer algunas hipótesis o conjeturas que me sugiere la imagen de dicha ciudad, hipótesis o conjeturas que, surgidas a partir de la experiencia de Los Ángeles (experiencia de la que no puedo desligar cierta mitología asociada a los clubs de West Hollywood, a la voz de Axl Rose o al cadáver de River Phoenix), quizá sirvan para tratar de pensar nuestra realidad urbana contemporánea, con independencia de que hayamos estado alguna vez en esa ciudad.

Quizá en Los Ángeles se puedan percibir con más intensidad —por el modo exagerado, a menudo histriónico, con el que se presentan— determinadas pautas, determinadas tendencias que, en mayor o menor medida, afectan a toda ciudad contemporánea. Lo primero que habría que plantearse es si «ciudad» o «ciudadano» son términos vigentes para describir nuestra situación, para referirnos a los lugares que habitamos y a nuestro modo de vivirlos. Para ello puede ser de utilidad comenzar recuperando algunas reflexiones clásicas sobre estas cuestiones. A continuación hablaremos de la desorientación como uno de los efectos característicos de nuestro tiempo y de nuestras ciudades y, por último, subrayaremos algunos elementos recurrentes en las representaciones culturales de la ciudad de Los Ángeles.

1. Ciudad, *pólis*, *urbs*, *civitas*

Cuando hablamos de ciudad, conviene pensar que no sólo nos estamos refiriendo a una dimensión física, a una determinada disposición de calles, edificios, construcciones, sino también a las relaciones sociales que esas mismas construcciones significan y propician. Hay al menos dos términos latinos para nombrar la ciudad: *urbs* que alude a la muralla, a los límites definidos por la piedra que abraza y protege a la ciudad del presunto enemigo o invasor¹ y *civitas*, que tiene que ver con el lenguaje, con los usos y costumbres propios de los que viven juntos, con su moral, con su cultura, con su civilización, en definitiva. Ambas dimensiones, la física y la social-mental, se recogían en el término griego *pólis*, en consecuencia hemos de interpretar la *Política* de Aristóteles como un tratado acerca de la ciudad, de la vida en las ciudades. La ciudad es, en realidad, la verdadera naturaleza del hombre, pues tiene que ver con su carácter social, con el modo en que se relaciona con sus semejantes (política), con su lenguaje y con su forma de sentir.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social [*politikón zôion*], y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.

Como aquel a quien Homero vitupera:

sin tribu, sin ley, sin hogar,

porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte.²

Entonces, según Aristóteles lo que distingue al hombre del animal es la capacidad de aquél para diferenciar el bien del mal, para saber dónde está lo justo y conveniente, para, presuntamente, organizar su vida con los demás en función de esos parámetros y lograr así la felicidad. Con-

vendría no desconectar este aspecto del tamaño de la *pólis*, la ciudad típica en la que pensaban los antiguos estaba relacionada con la realización de una asamblea: el límite lo marcaba el alcance de la voz humana (sin emplear medios artificiales de amplificación). Ya en este punto vemos que las condiciones que sirvieron para configurar buena parte de nuestro vocabulario político —vale decir «ciudadano»— resultan inconmensurables con la experiencia contemporánea. Definitivamente, nuestras ciudades no son las de la antigüedad clásica.

Para empezar, los márgenes de la ciudad contemporánea cada vez son más difusos. Salvo accidentes geográficos más o menos definitivos (ríos, cadenas montañosas o línea de costa) no resulta sencillo determinar dónde empiezan y dónde terminan nuestras grandes ciudades, de ahí que a menudo se recurra a la fórmula «área metropolitana» para aludir a esa zona de influencia que ejercen las modernas urbes. Quizá Los Ángeles sea una de las ciudades donde esto se ve con mayor claridad, de hecho, encontrar el «centro» de Los Ángeles es una tarea casi imposible, además de poco recomendable una vez cae el sol. La ciudad californiana tiene unos cuatro millones de habitantes, pero si tenemos en cuenta esa área de influencia (*Los Angeles Five-County Area*³) estamos hablando de 18,6 millones de personas. No obstante, lo más llamativo no es tanto la población, sino su diversidad (se hablan más de 140 lenguas)⁴, su disposición a lo largo y ancho del territorio (Los Ángeles es una ciudad más horizontal que vertical), su dependencia absoluta del coche y la relativa falta de cohesión social.

En este sentido, uno de los episodios más llamativos de la historia reciente de Los Ángeles fueron los disturbios que se produjeron a comienzos de los años noventa. En 1992 un jurado absolvió a los policías implicados en la paliza a un taxista de raza negra, Rodney King. Dicha paliza fue grabada por un vecino de la zona donde se produjeron los hechos: la existencia de esas imágenes sin duda contribuyó decisivamente a la indignación y a los disturbios que se adueñaron de la ciudad durante días, dejando un balance de más de sesenta muertos, miles de heridos y cientos de detenidos⁵.

En cierto modo las escenas de violencia que se vivieron habían sido anticipadas por el cine y la cultura popular y también fueron recreadas después; dado que nuestro interés se centra en tratar de comprender la experiencia urbana contemporánea y que tomamos a Los Ángeles como «caso de estudio», creemos que la violencia y el crimen pueden ser interpretados como expresiones sobrecargadas de una realidad cotidiana ya de por sí dislocada⁶ y que en no pocas ocasiones pueden contribuir a desarrollar cartografías urbanas más precisas⁷. En general, los momentos excepcionales pueden servir para examinar con más precisión las «condiciones normales» de existencia, así, también el comportamiento de las comunidades humanas ante las catástrofes naturales puede resultar revelador respecto a lo que consideran habitual. En 1994, fruto de la intensa actividad sísmica que afecta a California, se produjo un gran apagón en la ciudad de Los Ángeles. Durante aquella noche el observatorio astronómico Griffith, situado en las montañas de Hollywood, recibió numerosas llamadas telefónicas de ciudadanos alarmados ante la presencia de una especie de nube plateada que desprendía una potente luz, nadie recordaba haber visto

algo así en el cielo de Los Ángeles. Tras el desconcierto inicial, los astrónomos averiguaron cuál era la causa de tan extraño fenómeno: los alarmados habitantes de Los Ángeles acababan de descubrir la Vía Láctea. La galaxia, oculta durante décadas por la contaminación lumínica de una de las zonas más habitadas y más ricas del planeta, volvió a resultar visible debido al corte en el suministro eléctrico causado por el terremoto⁸.

2. Desorientación

Para hablar de nuestro presente, de la modernidad, se suele citar aquella frase del *Hamlet* «The time is out of joint» y, a pesar del abuso, sigue conservando cierta precisión: en efecto, nuestro mundo parece fuera de quicio, algo que se deja sentir en las ciudades que habitamos. Entre ellas destaca Los Ángeles por la especial confusión que propicia (las carreteras se confunden, los mapas no sirven, las estrellas no se ven). *La imagen de la ciudad*⁹ es un documento clásico dentro del paradigma de la reflexión urbana. Se trata de una obra de 1960 que ofrece algunas pautas de análisis que aún siguen vigentes. Entre otras cosas, su autor, Kevin Lynch, se propone analizar la «legibilidad» de la ciudad americana, la posibilidad de que sus habitantes generen una imagen mental organizada y coherente de la ciudad en la que viven. Para ello plantea un sencillo ejercicio que se parece a dibujar un pequeño mapa de los principales hitos relacionados con sus desplazamientos cotidianos; posteriormente se compara ese mapa dibujado «de memoria» con uno real y se valoran las coincidencias. En el «experimento» participan habitantes de tres ciudades: Boston, Jersey City y Los Ángeles.

Los habitantes de la ciudad californiana eran, de forma clara, los que tenían más dificultades para construir el tipo de imagen que buscaba Lynch, una configurada a partir de elementos como la ruta, los límites, el barrio, determinados nodulos e hitos. Los tres componentes principales de esa «imagen ambiental» son la identidad (que la imagen posea unos límites precisos, que se distinga con nitidez), la estructura (que sus elementos estén organizados) y el significado (que guarde alguna relación con el observador y con otros objetos). La imagen, en suma, es una herramienta que integra aspectos que tienen que ver con la sensación y con la memoria y cuya finalidad es servir de guía para la acción. Los problemas para generar una imagen de la ciudad nos informan, entonces, de dificultades de orden psicológico, perceptivo o existencial que, si bien puede que se agudicen en la ciudad de Los Ángeles, creemos que no son privativas de esa urbe sino que, en cierto modo, constituyen aspectos típicos de la experiencia urbana contemporánea.

En relación con esto, quizá resulte conveniente recordar que una de las notas más sugerentes del célebre artículo de Fredric Jameson, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*¹⁰, tenía que ver precisamente con la invitación a desarrollar mapas cognitivos que permitiesen integrar la experiencia contemporánea, combatir la fragmentación de la identidad y el bloqueo (histórico, político, perceptivo) que resulta característico de nuestro tiempo.

Podríamos entender que Los Ángeles, con la desorientación física y vital que fomenta, en cierto modo constituye la ciudad postmoderna por excelencia, que puede verse, en fin, como un síntoma de nuestro tiempo, de lo que nos sucede o de lo que podría sucedernos. Si la ciudad es nuestro verdadero medio ambiente, nuestro ecosistema y nuestro paisaje, las representaciones de la ciudad, las visiones de la ciudad, que nos proporcionan el arte y la cultura pueden constituir también una especie de manómetro con el que medir la presión de nuestras almas complicadas¹¹.

3. La imaginación del desastre¹²

Los Ángeles es una de las ciudades del mundo que ha tenido más presencia en los productos culturales más perturbadores del último siglo. Raymond Chandler, quizá el autor más conocido del género negro, solía situar allí sus relatos, de hecho podría decirse que en determinados momentos Los Ángeles es el verdadero protagonista de su ficción. Algo parecido podríamos decir de James Ellroy (*L. A. Confidential*, *La dalia negra*) o del menos conocido Joseph Wambaugh (marine, antiguo policía de Los Ángeles y autor de *Campo de cebollas* o *Cuervos de Hollywood*). En una distópica Los Ángeles se ambienta *Blade Runner* (1982), a esa ciudad acude siempre Terminator (1984, 1991, 2003, 2009 y 2015) desde un futuro apocalíptico y en Los Ángeles un iracundo William Foster (Michael Douglas) arremete contra todo lo que configura su día a día (*Un día de furia / Falling down*, 1993), en esa ciudad transcurre la película con la que Quentin Tarantino cambió la historia del cine con sus torsiones temporales y su particular mezcla de humor, sangre y melomanía (*Pulp fiction*, 1994). De hecho, es como si Los Ángeles impusiese argumentos basados en la corrupción, el tráfico de drogas y las persecuciones en coche (de la saga *Lethal Weapon* (*Arma letal*) (1987-1998) a *Heat* (1995) o *Training day* (2001)); si a ello le añadimos una eficaz dosis de bloqueo emocional desembocamos en una de las películas con uno de los imaginarios más influyentes de los últimos años: *Drive* (2011).

Parece que todo el mundo escapa de algo en Los Ángeles, siempre solo, siempre en coche. Al comienzo de la magnífica *Collateral* (2004) de Michael Mann hay un diálogo que creemos viene muy al caso para tratar de iluminar la particular extranjería que propicia esta ciudad. Vincent, el personaje interpretado por Tom Cruise, es un asesino a sueldo que ha de realizar varios «encargos» a lo largo de la noche. Max (Jamie Foxx) es el taxista que le lleva a su primer destino, sin saber a qué se dedica su cliente entabla una inolvidable conversación mientras en la pantalla se suceden unas elegantísimas tomas nocturnas de Los Ángeles. Apenas llevamos un cuarto de hora de metraje, el espectador ya se ha introducido en la realidad cotidiana de Max, en la mezcla de provisionalidad, profesionalidad y sueños aplazados característica de la gran ciudad; entonces aparece Vincent, coge el taxi y, asombrado por la precisión con la que Max pronostica el tiempo de llegada a su destino (siete minutos), intenta apostar a propósito del importe del viaje, pero Max se niega pues dice que ya ha regalado su anterior carrera a una chica. Entonces Vincent pregunta si ha quedado con ella. Es la

pista definitiva que Max necesita para saber que Vincent no es de Los Ángeles, allí las relaciones personales no son así de sencillas, nada lo es.

— [Max] ¿Es su primera vez en L.A.?

— [Vincent] No. Si te soy sincero, cada vez que vengo estoy deseando irme: demasiado desparramada y desconectada. Así lo veo, ¿a ti te gusta?

— Es mi hogar.

— Diecisiete millones de personas, si fuese un país sería la quinta economía del mundo, y nadie se conoce. Leí lo del tío aquel que cogió el metro y se murió dentro del vagón, pasaron seis horas hasta que se dieron cuenta de que había un cadáver dando vueltas por L. A., con gente entrando, saliendo y sentándose a su lado. Y nadie se dio cuenta.

Poco después, Vincent valora la limpieza del taxi y le pregunta por las condiciones de su trabajo. Max le habla de que prefiere la noche y de que, en todo caso, se trata de un trabajo provisional:

— ¿Y cuánto llevas trabajando en el taxi?

— Doce años.

No deja de resultar simbólicamente eficaz que el certero retrato de esa ciudad sin alma nos lo proporcione un asesino, alguien profundamente humano en el sentido aristotélico antes mencionado: capaz de distinguir con precisión el bien del mal, lo justo y lo injusto. La ciudad contemporánea parece situarnos ante una encrucijada: o bien anestesiar eso que nos hace humanos pero que resulta contraproducente para habitar lugares donde la desigualdad y el sufrimiento resultan ubicuos, o bien convertirnos en cómplices de los agentes que los causan. Este diálogo a propósito de Los Ángeles parece el epítome de la experiencia urbana contemporánea, donde la vida y la muerte no son tan distintas, donde el espacio y el tiempo se relativizan en un miasma alucinatorio, donde cada promesa de amor y reconciliación desemboca en algún tipo de fraude que incita a seguir buscando, a seguir consumiendo. En cierto sentido, la ciudad de Los Ángeles se parece demasiado a un gran anuncio de sí misma, al espejismo de una ciudad: Raymond Chandler afirmó en una ocasión que todo en California tenía un toque desértico, incluida la mente de sus habitantes. Para él Los Ángeles era una ciudad de cartón-piedra donde todo estaba en venta, o, por decirlo con uno de sus personajes, Harlan Potter, el magnate de *El largo adiós*: «Fabricamos los mejores envoltorios del mundo, señor Marlowe. La mayor parte de lo que hay dentro es basura».¹³

La imagen de la ciudad y de las relaciones que propicia no mejora si acudimos a otros ámbitos de la cultura popular, como puede ser el caso del rap o el rock and roll, la obra de John Fante o la poética de Bukowski: la vida en Los Ángeles se parece a una eterna persecución, a una agitación que presagia lo peor:

Los Ángeles

Hay un viejo dicho:
cuando los dioses quieren
destruir a alguien,
primero
lo enfurecen.

Al conducir por la autopista
cada día
me da la impresión

de que
 los dioses se
 disponen
 a
 destruir toda
 la ciudad
 de
 Los Ángeles.¹⁴

Como advertíamos al principio, estas consideraciones, además de subjetivas, no pretenden agotar la experiencia de Los Ángeles, pero creemos que subrayan algún aspecto que sí resulta típico de esta ciudad y que, en virtud de la homogeneidad patrocinada por la globalización-postmodernidad, puede constituir una tendencia que tarde o temprano, en mayor o menor medida, se confirme en toda ciudad contemporánea. Estaríamos hablando entonces de un tono emocional que está reñido con la *philia* de la que parece hablar Aristóteles en su *Política*. El estado mental característico de nuestro tiempo se parecería a un aturdimiento generalizado, a un embotamiento de los sentidos apto para sobrevivir a los altos niveles estimulares a los que estamos sometidos, a una actitud defensiva a partir de la cual interpretamos a los otros (a la presunta verdadera ciudad) como una potencial amenaza:

La actitud de los urbanitas entre sí puede caracterizarse desde una perspectiva formal como de reserva. [...] la cara interior de esta reserva externa no es sólo la indiferencia, sino, con más frecuencia de la que somos conscientes, una silenciosa aversión, una extranjería y repulsión mutua, que en el mismo instante de un contacto más cercano provocado de algún modo, redundaría inmediatamente en odio y lucha.¹⁵

Si se trata de captar en qué consiste ser ciudadano en el siglo XXI, vivir en una de nuestras ciudades, tristemente creo que las consideraciones de Simmel resultan más vigentes (y más verosímiles) que la insistencia de Aristóteles en la capacidad humana para distinguir el bien del mal y en la facultad que permite expresarla; si las ciudades son también el tipo de ciudadanos que propician, hemos de concluir que nuestras ciudades no nos hacen más felices y que si el habitante de Los Ángeles es el habitante prototípico de nuestro presente, para describirlo hemos de abandonar el terreno de la antigua política y recurrir a la diagnosis clínica, el «ciudadano ideal» es alguien receloso, un punto misántropo y se parece demasiado a alguien que sufre un trastorno paranoide:

Se diagnostica trastorno de personalidad paranoide a individuos que presentan una desconfianza constante, generalizada y duradera y que tienen una visión profundamente cínica del mundo y de los demás. Las personas con este trastorno se muestran hiper-vigilantes respecto a cualquier ataque físico, verbal o social y no confían en los demás, por tanto, tienden a tener muy pocas relaciones de cierta intimidad. Suelen ser distantes, fríos, discuten con facilidad y se quejan con frecuencia. Puede que se muestren precavidos y reservados, muy lógicos, racionales y faltos de emoción, pero en ocasiones pueden ser sarcásticos, hostiles y rígidos. Por lo general tienen dificultades para relacionarse con los demás y no se desenvuelven bien ni en actividades grupales ni en proyectos colaborativos. Son muy críticos con los demás pero responderán a las críticas que se les hagan a ellos con hostilidad y a la defensiva.¹⁶

Vivir en una gran ciudad es aprender a convivir con el riesgo y la amenaza. La influencia que ejerce la posible conspiración o amenaza en la configuración del orden político y en el modo en que conducimos nuestras vidas puede retrotraerse casi hasta el Leviatán de Hobbes; no es extraño, por tanto, que algunas de las ciudades más emblemáticas de nuestro tiempo (la ciudad más rica de una de las zonas más ricas del mundo, no lo olvidemos) hayan intensificado esos rasgos casi hasta el paroxismo¹⁷. Algo que se ve también en algunas de las estrategias que sus habitantes desarrollan para reapropiarse del territorio, como puede ser el caso del énfasis en «el barrio» y la pertenencia a algún tipo de pandilla¹⁸. Desde un punto de vista cultural, uno de los ejemplos más significativos lo constituye una de las bandas pioneras del *gangsta-rap*, N.W.A. (acrónimo de *niggers with attitude*, «negros con actitud») cuyo fantástico debut se llamaba precisamente *Straight outta Compton* (1988) («Salidos de Compton», Compton es un barrio-ciudad próximo a Los Ángeles); la canción que da título al álbum define la identidad grupal desde el punto de vista de la huida, de la intimidación y del enfrentamiento con la policía (siempre blanca)¹⁹.

Como advertíamos al principio, estas páginas aspiran únicamente a aportar algún elemento útil para tratar de pensar la ciudad contemporánea. En este sentido, este texto no debe tomarse como una prescripción sino como un intento de descripción. Las soluciones a los problemas que aquí se plantean no son sencillas, pero quizá el ser conscientes del laberinto nos acerque más a la salida.

Notas

¹ La relación entre «ciudad», «ciudadano» y «amenaza-peligro» se retomará más adelante.

² Aristóteles, *Pol.*, 1253a 3-13, traducción de Manuela García Valdés para la editorial Gredos (Madrid, 1988).

³ Los Ángeles, Ventura, San Bernardino, Riverside, Orange.

⁴ Cf.: <http://www.discoverlosangeles.com/press-releases/facts-about-los-angeles> (datos correspondientes a 2015; fecha de consulta: dos de junio de 2016).

⁵ <http://spreadsheets.latimes.com/la-riots-deaths/>

⁶ Quizá uno de los documentos más emblemáticos sea el (por lo demás fantástico) álbum homónimo de Body Count (1992, Warner Group Music), que incluía la canción «Cop Killer» («Asesino de policías»), referencias al conflictivo South Central (barrio de Los Ángeles) o a las estadísticas de afroamericanos en prisión en comparación con la población universitaria de la misma etnia.

⁷ Véase el apartado «The political economy of crack» [«La economía política del crack»] en Davis, M., *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Verso, Londres y Nueva York, 2006 (1990), pp. 309 y ss. [Existe traducción de Rafael Reig: *Ciudad de cuarzo. Excavando el futuro de Los Angeles*, Lengua de Trapo, Madrid, 2003.]

⁸ <http://articles.latimes.com/2011/jan/04/local/la-me-light-pollution-20110104/2>

⁹ Lynch, K., *The image of the city*, Cambridge [Mass.] Technology Press, 1960. [Hay traducción castellana de Luis Enrique Revol: *La imagen de la ciudad*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2015.]

¹⁰ «Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, 1/146, julio-agosto de 1984, pp. 52-92. La traducción castellana es de José Luis Pardo, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

¹¹ Cf. Ludwig Meiner (1884-1966), «Instrucciones para pintar la gran ciudad» (1914), en González García, A., Calvo Serraller, F. y Marchán Fiz, S. (eds.), *Escritos de arte de vanguardia 1900/1945*, Istmo (Akal), Madrid, 2009 (1999), pp. 115-117.

¹² Guiño al fantástico ensayo de Susan Sontag del mismo nombre contenido en *Contra la interpretación*, Alfaguara, Madrid, 1996, pp. 274-295 (traducción de Horacio Vázquez Rial).

¹³ Véase «The City of the Angels», en Day, B. (ed.), *The world of Raymond Chandler. In his own words*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 2014,

pp. 100-124, traducción nuestra, el original dice: «We make the finest packages in the world, Mr. Marlowe. The stuff inside it is mostly junk».

¹⁴ Bukowski, Ch., «Los Ángeles», en *Escrutaba la locura en busca de la palabra, el verso, la ruta*, Visor, Madrid, 2005, p. 253; hemos modificado ligeramente la traducción de Eduardo Iriarte, el original está en *Sifting Through the Madness for the Word, the Line, the Way: New Poem*, Ecco, Nueva York, 2004, p. 224 y dice: there is an old saying: / that those whom the gods wish to / destroy, / they first make / angry. // driving the freeways / each day / it appears to me / that / the gods are getting / ready / to / destroy the entire / City / of / Angels.

¹⁵ Simmel, G., «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 2001 (1971), pp. 375-398, p. 385, la traducción es de Salvador Mas.

¹⁶ DSM-V, adaptado de [http://www.theravive.com/therapedia/Paranoid-Personality-Disorder-DSM--5-301.0-\(F60.0\)](http://www.theravive.com/therapedia/Paranoid-Personality-Disorder-DSM--5-301.0-(F60.0))

¹⁷ A propósito de la relación entre capitalismo y paranoia acabamos de tener noticia de la aparición de *La gran espiral. Capitalismo y paranoia*, de Josep M. Català (Editorial Sans Soleil, Madrid, 2016).

¹⁸ La documentación al respecto es inmensa, aquí una muestra reciente: <http://www.latimes.com/la-me-south-la-rollout-spanish-story.html>

¹⁹ Resultan muy recomendables tanto el videoclip de la canción: <https://www.youtube.com/watch?v=TMZi25Pq3T8> como la reciente película documental *Straight outta Compton* (2015).

Regeneración urbana: el caso de Londres

Marco Sgarbi

Abstract: The paper examines the phenomenon of the urban generation by focusing on the specific case of London, questioning the real meaning of being a city and a citizen.

Keywords: London, regeneration, city, citizenship.

1. Urban regeneration

Según la célebre definición de Aristóteles, la ciudad, a saber la *polis*, es una comunidad (*koinonía*) de ciudadanos (*polites*) instituida en vistas de un bien común (*agaton*).¹ Esta noción se basa en el concepto de «ciudadano» que, para Aristóteles, no es quien mora en un cierto lugar, sino el que puede participar en la vida pública para actuar en dirección del bien común.² Esta definición, que caracterizará el núcleo de casi todas las concepciones de la ciudadanía en la historia del pensamiento occidental, es válida en Aristóteles sobre todo en regímenes democráticos, y sin embargo no se puede aplicar a otro tipo de regímenes, como el aristocrático, el oligárquico o plutocrático. Y bien, ya que está constituida por ciudadanos, es decir, por seres vivos que actúan por el bien común, la ciudad siempre ha sido considerada como un organismo. En el centro de la ciudad, como comunidad de ciudadanos, se encuentra lo «político», tradicionalmente individuado en la plaza, el *agora* griego o el *forum* romano. Esta concepción sobrevive durante mucho tiempo, más allá del mundo griego y latino y alcanza el umbral de la modernidad, tal como podemos comprobar en el bosquejo del arquitecto Francesco di Giorgio Martini, que pone, en el centro del cuerpo de la ciudad, justamente la plaza.



La plaza donde se reúnen los ciudadanos, en torno a la que normalmente se erigían los edificios de gobierno, constituye la parte central del cuerpo de la ciudad, mientras los mismos ciudadanos, que llenan la plaza, representan el elemento vivificante de la ciudad, lo que habitualmente llamamos alma. Pero el alma también es considerada tradicionalmente la forma del cuerpo y su esencia, coherentemente con la definición aristotélica, los ciudadanos, son la esencia de la ciudad y por tanto son representantes de lo que, en latín, se llama *civitas*. Sin embargo, el cuerpo vivificado por el alma, a saber, lo que se define como *urbs*, está constituido por todos aquellos espacios y lugares en los que el alma puede ejercer sus funciones. Descrita en estos términos, la analogía de la ciudad con el ser humano parece ser eficaz, pero en realidad no es así.

A diferencia del ser humano, de hecho, la ciudad no tiene un cuerpo que perece con el alma: al contrario, el alma de una ciudad puede morir o ser sustituida sin que su cuerpo se vea necesariamente afectado. Esto sucede porque el cuerpo de un ser humano nace, crece, vive y muere; mientras el cuerpo de una ciudad nace, crece, vive y no muere, por lo menos no de muerte natural. El cuerpo de una ciudad puede morir de muerte violenta, como ocurrió con Cartago, arrasada por los romanos en el 146 a.C., o con Hiroshima, que fue bombardeada en 1945 por los Estados Unidos. Pero normalmente la ciudad deja siempre una huella (o unas ruinas) en el lugar que ha ocupado y en los espacios que ha dejado libres. Este progresivo dejar huella en el tiempo crea situaciones de desconexión entre alma y cuerpo. De hecho, mientras el alma —es decir, los ciudadanos— tiene un ciclo vital breve, el cuerpo de una ciudad dura hasta que los materiales con los que están contruidos sus edificios y sus plazas resisten, a veces incluso durante miles de años. Justo a causa de esta resiliencia suya, el cuerpo de la ciudad puede volverse inhabitable para el alma, cuando éste no responde a las órdenes y a las exigencias de aquella, como cuando se quiere levantar un peso o correr más rápido y nos damos cuenta de que nos resulta imposible porque el físico es inadecuado.

¿Qué pasa cuando el alma de la ciudad deja su cuerpo, a saber, cuando la *civitas* deja a la *urbs*? En el caso más negativo, el cuerpo viene a ser abandonado y se deja morir a la ciudad. Es éste el caso de muchas ciudades del «Far West», construidas en la época de la gran fiebre del oro y abandonadas cuando todos los recursos habían sido aprovechados. Por ejemplo, se puede mentar la alegre ciudad californiana de Bodie, fundada en 1859, abando-

nada en 1932 y convertida oficialmente en *ghost town*, o mejor dicho, en parque nacional dedicado a la memoria de su pasado glorioso y de sus 10.000 habitantes.



El cuerpo de la ciudad ha dejado de funcionar y su alma se ha ido. No es éste el único ejemplo. También hay muchas *ghost towns* en Italia: centros urbanos enteros y pueblos, como Craco en Basilicata, Pentadattilo en Calabria, Romagnano al Monte en Campania, y muchos más, han sido abandonados porque no han sido capaces de ofrecer servicios típicos de las metrópolis modernas y de responder a las exigencias de sus ciudadanos y del actual estilo de vida.



También hay almas huidas de sus cuerpos por constricción o para ponerse a salvo de eventos naturales. Es éste el caso de Chaitén, en Chile, evacuada en 2008 a causa del despertar, después de 9000 años, del volcán homónimo. Algo parecido le ha pasado a la ciudad de Plymouth, en la isla de Montserrat, en 1995. Así como es también el caso de la ciudad austríaca de Döllersheim, donde fue bautizado Alois Hitler, padre de Adolf, que después de novecientos años de historia fue transformada en un campo de adiestramiento militar y luego abandonada. Está también el caso más reciente de Tawergha, en Libia, abandonada en 2011 porque fue ocupada por las milicias anti-Gadafi.



Aún otro caso: el abandono forzado de Prípiat (Ucrania) en 1986 a causa de la explosión del reactor de Chernóbil. En la pizarra de una guardería se lee aún el mensaje de adiós del alma de su cuerpo: «No volveremos, adiós, Prípiat, 28 abril 1986».³



Pero hay también casos en los que el cuerpo nunca ha tenido alma, como Kilamba New City en Angola, pensada para acoger a más de 500.000 personas, financiada con dinero del gobierno chino y formada por 750 edificios de 8 plantas cada uno, que quedaron prácticamente sin vender.



Otro caso es el de la ciudad de San Zhi en Taiwán: construida en 1978, inmediatamente abandonada ya antes de terminarla y arrasada en 2009, para dejar espacio, no casualmente, a un resort y a un parque de atracciones.

Encontramos también cuerpos de ciudad que buscan literalmente su alma, como Kungming en el distrito de Chenggong, donde el eslogan para vender rascacielos desiertos es «amplios aparcamientos disponibles». Parece una broma: está claro que hay mucho aparcamiento disponible: ¡no vive nadie! La misma suerte que ha tocado, durante el período de crisis y de la explosión de la burbuja

inmobiliaria, a Seseña (la Manhattan de Madrid, que quería reproducir el «éxito» de Benidorm, la Nueva York del Mediterráneo, con su Intempo), y Valdeluz, ambas localidades no distantes de Madrid.

A propósito de Seseña, es significativo el comentario de un célebre columnista de *El País*, Vicente Verdú, según el cual el modelo urbano llevado a cabo en esta área

alzado como un espejismo sobre el desierto manchego, representa la máxima vanguardia de la urbe moderna. No hay nada más actual, en lo referente a ciudades, que comportarse como milagrosos artefactos, constituirse de la noche a la mañana y a través de las formas arbitrarias que el promotor concibe interpretando los sueños de los posibles clientes.⁴



Todas estas ciudades están construidas no para dejarse habitar por los ciudadanos, sino para vender productos según modelos y «marcas» reconocibles y consumibles, siguiendo preferentemente el modelo de Nueva York o el asiático. Un caso paradójico y llamativo, por no recordar el ejemplo clásico de Las Vegas, es el chino, donde se han intentado importar cuerpos en almas distintas como a Tianducheng, con su Torre Eiffel y sus Champs Élysées. Pero se han hecho cosas aún peores, desde una óptica platónica, en Macao, donde se ha reproducido Venecia, pero no a partir de la histórica ciudad lagunar, sino del Venetian Resort de Las Vegas: copia de copia del original.



Surge una pregunta urgente: ¿hay alternativa al abandono? ¿Hay un modo para reunir el alma con el cuerpo, la *civitas* con la *urbs*, y hacer que la ciudad vuelva a funcionar? Una vez más la analogía entre el cuerpo humano y el cuerpo de la ciudad puede ser de ayuda. Antes se había dicho que la desconexión que se halla entre el cuerpo y el alma de la ciudad es parecida a cuando se quiere levantar un peso pero el físico no responde a las órdenes. En el ejemplo concreto del hombre, para levantar pesos y responder a las exigencias del alma hay una simple solución:

preparar y entrenar el cuerpo para que soporte el esfuerzo físico requerido por el alma.

De la misma forma, las ciudades también se pueden preparar para responder a las solicitudes del alma. ¿Cómo?

En los últimos decenios, dada la imposibilidad de abandonar siempre los cuerpos de las ciudades como desechos y vista también la escasez de espacio donde construir (escasez que con los años y el incremento de la población está destinada a aumentar), se ha desarrollado un nuevo movimiento urbanístico llamado «regeneración» que quiere resucitar, es decir reanimar el cuerpo de la ciudad, la *urbs*, con la esperanza de que, una vez reanimada ésta, pueda revivir también la *civitas*. Antes de explicar exactamente qué es este movimiento de regeneración urbana, creo que será mejor explicar lo que no es.

Por regeneración urbana no se entiende la *beautification*, el reciclaje, la reutilización o la restauración de algunos edificios o ambientes urbanos, o por lo menos no es solo esto. No se trata ciertamente del embellecimiento de algunos ambientes como, por ejemplo, el Museo de Arte Público de Madrid (antes Museo de Escultura al Aire Libre de la Castellana), que alberga obras de Eduardo Chillida, Joan Miró, Manuel Rivera, Pablo Palazuelo, Pablo Serrano, y muchos más, en un lugar típicamente angosto y degradado como suele ser el que se encuentra bajo un puente de una gran avenida, en este caso el Paseo de la Castellana.

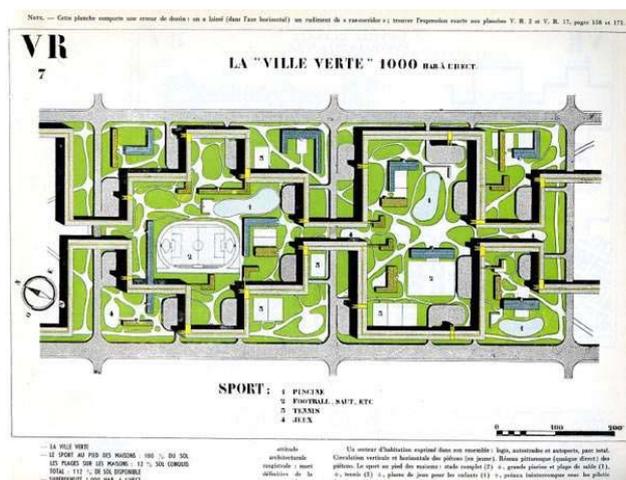


Tampoco es regeneración el reciente caso del estudio Mvrdv de Rotterdam en el que ha intentado transformar una autopista abandonada de Seúl en un inmenso jardín botánico, u otro caso como el de Labics de la Città del Sole que ha rediseñado *l'Agenzia del trasporto autoferroviario* del Ayuntamiento de Roma. Y tampoco es regeneración urbana el «Bosco Verticale» de Stefano Boeri en Porta Nuova en Milán, que ha ganado el Highrise Award 2014 como mejor rascacielos del mundo. Estas regeneraciones ficticias, y otras muchas, son significativas porque enfatizan un proceso de higienización urbana orientada por la inserción de amplios espacios verdes y de luz, típicos elementos representativos del viejo, pero siempre presente, paradigma del urbanismo progresista. El modelo progresista se basa en la individuación de un prototipo arquitectónico y urbano a partir de una definición eterna y atemporal del hombre: «establecida la condición del

hombre, con sus necesidades, sus gustos y sus inclinaciones originales» se podrán determinar «las condiciones del sistema de construcción más apropiado para su naturaleza», llegando así a la

solución de la bella y gran cuestión de la arquitectura humanitaria, calculada en base a las exigencias de la organización del hombre y de la vida social más jocosca y perfecta, correspondiente al conjunto de las necesidades y a los deseos del hombre, y matemáticamente adaptada a las grandes conveniencias universales de su constitución física y pasional.⁵

La arquitectura progresista, sacada adelante por Benjamin Ward Richardson con su *Hygeia* o por Le Corbusier en su *Ville Verte*, y también en parte por el movimiento de la Bauhaus, está caracterizada por un abundante uso de la luz, de los espacios vacíos y del verde, es decir, por espacios tendencialmente abiertos y descongestionantes. Basándose en un modelo arquetípico de hombre, sus construcciones no tendrán mucho en cuenta el contexto, es decir, que se podrán volver a proponer en cualquier lugar del planeta y seguirán un modelo de orden e higiene de la ciudad, donde el hombre podrá vivir de la mejor forma, desarrollando plenamente todas sus innatas capacidades. El llamamiento a principios progresistas por parte de estos procesos de restauración, reciclaje y reutilización es ilusorio: el mensaje es hacer creer que hay una mejora de vida en ambientes hipercongestionados.



Hay otros tipos de restauración y reciclaje que tienen que ver con la reutilización de edificios y ambientes en los que la historicidad marca profundamente el contexto. Este reciclaje, restauración y reutilización nunca está exento de sus problemas, sobre todo en ciudades históricas donde abundan fragmentos y restos de utopías pasadas, pero nunca olvidadas, que se han sucedido constantemente las unas a las otras en una competición por cómo interpretar el pasado y la herencia recibida. También en este caso se presentan en modalidades diferentes: pensemos en la Torre de Adriano, donde varios estilos en competición entre sí intentan integrarse, o consideremos los edificios del EUR, donde la nueva arquitectura se pone en continuidad con los modelos romanos o medievales, revalorando, a veces de forma torpe, el pasado (como por ejemplo la Torre de Eurosky inspirada en la Torre de la Milicia).

Interpretar el pasado, modificar el presente, para proyectar un futuro es siempre una operación más bien compleja, que implica decisiones de carácter moral y que requiere reflexiones filosóficas más generales sobre el sentido del arte, de la historia y de la cultura. Si se quiere nuevamente recurrir a la comparación con el cuerpo humano, nos podríamos preguntar hasta qué punto es posible adentrarse en el uso de la cirugía estético-plástica para «restaurar» lo que es viejo, para que no degenera en lo indecoroso, en lo feo y en lo poco funcional. A todo esto se añade el problema de que en muchas ciudades históricas, hoy como hace 500 años, la originalidad y la autenticidad de las obras pasadas es tal que al final se disuelve hasta convertirse en cotidianidad irreciclable. Cada ciudad se presenta entonces inexorablemente como un organismo para la producción de ruinas, cuya creación no puede ser detenida, pero que tiene que ser de alguna manera asimilada para que la ciudad no muera: un poco como Leonia, la ciudad invisible de Italo Calvino, que vive expulsando sus desechos y embelleciéndose hasta que se convierte ella misma en un desecho respecto a otra ciudad, que se expande expulsando igualmente sus desechos. En este sentido, aunque mínimas, las intervenciones de restauración, reciclaje y reutilización son igualmente necesarias; de otro modo, el único destino sería la muerte del cuerpo de la ciudad o, aún peor, la muerte de su alma, transformando los centros históricos en museos para turistas o en parques de atracciones y negándoles, por tanto, su estatuto de ciudad.

Regeneración, como hemos dicho, no es restauración, no es reciclaje, no es reutilización, no es *beautification*. Por «regeneración urbana» tenemos que concebir algo como

una visión y una acción completa e integrada que lleva a la resolución de los problemas urbanos y que intenta conseguir una mejora duradera de las condiciones económicas, físicas, sociales y ambientales de un área que ha sido objeto de cambios.⁶

Tal regeneración está caracterizada por una política activa de intervención que toca sectores públicos y privados, capaz de poner en marcha un esfuerzo colectivo para encontrar soluciones más adecuadas a los problemas urbanos, aventajando a los ciudadanos. Esta peculiar actividad está sujeta a cambios en el tiempo y en su íntima estructura para que pueda hacer frente a las variables condiciones económicas, políticas, sociales y ambientales. Resumiendo, la regeneración urbana debe ser pensada como un proceso en devenir, nunca terminado, y siempre en fase de adaptación con respecto a los rápidos cambios urbanos.

La regeneración urbana pretendería incidir en profundidad sobre los habitantes, sobre el ambiente y sobre la economía, reconsiderando el concepto de ciudadanía. Tiene como objetivo mejorar la capacidad y las aspiraciones de los ciudadanos tanto en su vida privada como en la pública, y esto significa intervenir directamente sobre la competitividad y las performances económicas de un área, creando más trabajo y prosperidad. Esta prosperidad debe servir para suscitar interés en un área, produciendo así un efecto a largo plazo, que debería estar acompañado por el diseño de un adecuado espacio urbano.⁷ Por este

motivo, la regeneración urbana ha puesto al orden del día los siguientes puntos:

1) la optimización del ambiente urbano, centrandose su atención sobre todo en la sostenibilidad;

2) la mejora de la calidad de vida, impulsando mejores condiciones físicas, actividades culturales o estructuras de grupos sociales;

3) la valorización del *social welfare*, con la institución de servicios sociales específicos para áreas particulares o determinados tipos de ciudadanos;

4) el incremento de la tasa de empleo para los grupos sociales mayormente excluidos y para las áreas más degradadas, creando nueva ocupación o proporcionando programas educativos y de aprendizaje;

5) la mejora del sistema de *governance*, enfatizando *partnerships*, involucrando a las comunidades locales y a los varios *stakeholders* en los procesos de decisión.⁸

Londres, y en general Gran Bretaña, ha sido una ciudad pionera en este tipo de enfoque, transformando la gran metrópolis industrial en una verdadera ciudad post-moderna.⁹ Esta transformación ha sido caracterizada por un fuerte aumento de la complejidad y de la fragmentación en todos los sectores que conciernen a la ciudad. Se ha pasado de una ciudad homogénea, funcional, dominada por un núcleo comercial y caracterizada por un estancamiento de las áreas periféricas a una ciudad caótica, pluricéntrica, con amplias bolsas de pobreza y atenta a las zonas suburbanas. De hecho, se ha pasado de una ciudad planificada centralmente en su totalidad para los distintos fines sociales, a una ciudad espacialmente fragmentada y a veces concebida para fines meramente estéticos o económicos. Se ha pasado de una ciudad industrial, de economía de escala, a una ciudad basada en la economía de servicios y de la información y en una producción flexible y global, donde reina la especulación financiera. Se ha pasado de una ciudad radicalmente clasista, a una ciudad fragmentada socialmente, con diferentes estilos de vida y con fuertes discontinuidades sociales. Se ha pasado de una ciudad reino de la forma y construida según el carácter funcional de la arquitectura modernista y según la producción homogénea de estilos, a una ciudad espectacular, ecléctica y diversificada que ama lo informal.¹⁰ Puesta en estos términos, la regeneración urbana puede parecer la solución de todos los problemas de la ciudad, pero no es así. La resolución de factores críticos ha sacado a la luz nuevos problemas a los que la ciudad tiene que enfrentarse continuamente; de hecho, la ciudad no puede ser considerada el lugar donde resolver las contradicciones políticas, sociales y económicas, pero aun así, se ha convertido en el lugar por excelencia donde esas contradicciones se generan y pueden ser gestionadas solo tímidamente.

2. «Entrepreneurial regeneration»

El proceso de regeneración urbana ha podido tener lugar en Londres gracias a la adopción de *urban policies* flexibles a partir del final de la Segunda Guerra Mundial. Pero es solo a partir de los años ochenta que Londres empieza a adoptar políticas de regeneración llamadas *property-led* y *business oriented*, dando vida a eso que se ha

llamado «*entrepreneurial regeneration*».¹¹ El modelo *property-led* consiste en asumir políticas que faciliten la convergencia de la iniciativa privada en determinadas áreas a través de ventajas normativas y reducciones fiscales, reduciendo al mismo tiempo la intervención pública al mínimo, y por tanto el consecuente gasto. Fue sobre todo el gobierno conservador de Margaret Thatcher el que siguió esta forma de regeneración que veía en el sistema americano,¹² caracterizado por una fuerte *deregulation*, privatización, liberalización y marketización, el modelo triunfante. Este modelo ha sido aplicado a amplia escala, en áreas nuevas así como en otras más antiguas. En las áreas más antiguas ha sido adoptado para prácticas de conservación y restauración. Un ejemplo es la reapertura en 1980 del Covent Garden Market: sobre tal intervención regenerativa se ha notado inmediatamente que se trata de «un importante ejemplo de conservación urbana comparable con el esquema de la Faneuil Hall de Boston».¹³

En las áreas más nuevas, el ejemplo más pertinente de americanización es la recuperación de Docklands, sobre todo de Canary Wharf, que ha transformado radicalmente una zona prevalentemente portuaria en uno de los mayores distritos financieros del mundo, un Wall Street sobre el agua. Más allá de las simples analogías arquitectónicas, a saber: la cercanía de los rascacielos al río, la altura de los edificios o el parecido de algunas estructuras como el One Canada Square con el World Financial Center (Brookfield Place), ambos creados por César Pelli, Canary Wharf es el manifiesto concreto del manhattanismo tal como ha sido expuesto por Rem Koolhaas en 1978 en *Delirious New York*: éste encarna el ideal de la cultura de la congestión y de la tecnología de lo fantástico, representa la exaltación de la no planificación urbana, de la combinación improbable de estilos diferentes y de la ausencia de nexo entre forma y función. Canary Wharf es el incipit, no proyectado, de la post-city.¹⁴



El aspecto más americano de Docklands es el desenfadado capitalismo a partir del que éstas han sido regeneradas.¹⁵ En 1981, cuando el Royal Docks cayó en desuso, Docklands vivió un período de regresión social y económica que afectó no solo a las áreas residenciales, sino también a todas las infraestructuras, provocando fenómenos de guetización y de aislamiento social. El proceso de regeneración ha sido llevado a cabo por la London Docklands Development Corporation (a partir de ahora LDDC), que ha gastado alrededor de 10 billones de libras esterlinas de capital privado y un billón de capital público para regenerar el área degradada de la Isle of Dogs. La LDDC se ha comportado a todos los efectos como una

empresa privada, excluyendo constantemente a las comunidades locales de las decisiones más importantes e involucrando al gobierno central sólo para pedir intervenciones en la infraestructura de transportes, que en aquella época era inadecuada para soportar la carga diaria de personas que preveía la Isle of Dogs. La consistente inversión de capital privado no había sido suficiente para conectar Docklands con el resto de Londres porque lo que más importaba a los inversores era principalmente la imagen de su pequeña área y no de toda la zona. Esta miopía estaba a punto de producir una especie de reclusión del área, devenida inaccesible hasta el punto de que para salir de Canary Wharf era necesario perder más de una hora. Por esta razón, en 1989, John Major decidió invertir un billón de libras esterlinas para desarrollar la red de transportes, que efectivamente en pocos años fue implementada con la conclusión de la Docklands Light Railway, con la extensión de la Jubilee Line, con el incremento de la red vial y de las conexiones con el London City Airport.¹⁶

Una de las características arquitectónicas de Docklands, típica del paradigma progresista, es el hecho de que los rascacielos pueden ser totalmente indiferentes al lugar, desdeñando completamente la herencia histórica y urbana del área regenerada. Esto no significa la total negación de los edificios preexistentes; es más, los viejos edificios fueron restaurados y utilizados como instrumento capitalista, como medio de *merchandising* de la zona, para mostrar lo exitosa que había sido la recalificación, pero el mensaje de fondo sonaba claro: estos edificios, sin un *masterplan* que pudiese valorizar realmente el patrimonio histórico, por mucho que los restaurasen, no tenían el mismo valor con respecto a los nuevos rascacielos que estaban cambiando Docklands. El éxito de Docklands puede ser medido solo en relación a la *destruction and disruption* respecto a su contexto. Son la apoteosis del canibalismo urbano en el que todo viene siendo continuamente fagocitado (es decir, devorado), descompuesto (es decir, digerido) y rechazado (a saber, expulsado) en nombre de un ser siempre nuevo y de vanguardia, de una modernidad que se está lentamente poniendo en marcha, de forma inconsciente, hacia la post-modernidad.

Pero al mismo tiempo, el exclusivo interés de la regeneración capitalista hacia el área de Docklands ha permitido al resto de Londres, y en particular al West End, desarrollarse de forma coherente con su propio patrimonio histórico y urbanístico, impulsando procesos de conservación coherentes con los contextos ambientales.¹⁷ También en el East End fue posible un desarrollo de las áreas de King's Cross, rediseñada nuevamente con ocasión de las Olimpiadas de 2012, y de Liverpool Street. A diferencia de Docklands, sin embargo, estas áreas fueron sometidas a regímenes de control y planificación y no gozaron de la *deregulation*.

La *deregulation* ha sido importante no sólo desde el punto de vista económico, sino también urbanístico y arquitectónico, convirtiendo Docklands en un laboratorio al aire libre para los arquitectos, que han tenido total autonomía para experimentar incluso las soluciones más excéntricas y atrevidas. Todo esto ha hecho de Docklands, y en particular de Canary Wharf, un área particularmente ecléctica y pluralista sin crear un verdadero sentido del lugar. Este eclecticismo y pluralismo, debidos a la falta de un proyecto unitario y de las diversas teorías arquitectóni-

cas, nos llevan a interrogarnos sobre por qué este enfoque puede conllevar la formación de una ciudad verdadera constituida por edificios públicos, o contrariamente a un museo del *design*, motivo de orgullo para las corporaciones privadas que lo han construido. En el caso de Docklands el resultado ha sido crear un área de *design*, un lugar simbólico de la gran finanza especulativa, pero evidentemente no una ciudad; de hecho, falta toda conexión entre el espacio público y los edificios, que un plan urbanístico, sin embargo, habría podido garantizar. Por otro lado, solo en 2014 ha sido aprobado el plan para la construcción del primer edificio residencial, el Canary Wharf Estate, un rascacielos de 58 plantas con 566 apartamentos.¹⁸ Si los varios proyectos urbanísticos y arquitectónicos llevados a cabo en Docklands son generalmente progresistas, a causa sin embargo de las diversas formas de *deregulation* han perdido gran parte de las características típicas del modernismo, a saber, la funcionalidad y la higienización (espacio verde y luz), orientándose hacia una arquitectura post-modernista.

Los edificios no son funcionales para ser habitados o para trabajar, más bien son instrumentos para producir dinero, para hacer publicidad, para acrecentar el valor simbólico de las corporaciones que han financiado los proyectos o que se han asentado ahí. En otros términos, desde un cierto punto de vista, en Docklands, la urbanística, en vez de ser el medio para un buen vivir, se ha convertido en el mensaje y en el fin mismo de la proyección: esteticismo puro. Sin embargo, para que este significado simbólico permaneciese en el tiempo, Docklands tenía que haber sido protegido como una reserva, con atentas políticas centralizadas, justamente aquellas que fueron rechazadas en el momento de su fundación y que habrían podido garantizar una fuerte integración de esta área con las otras partes de la ciudad, por lo menos hasta que Londres en su totalidad, como veremos, se convierta en una nueva Canary Wharf.¹⁹ Si Docklands no hubiese sido un área protegida y vigilada, su declive habría sido imparable, porque la ciudad la habría rechazado como disfuncional al contexto. Las fuertes inversiones para introducir Canary Wharf en la red económica y social de la ciudad, preservando al mismo tiempo su especificidad, han permitido a esta área convertirse en un ejemplo para otras áreas que aspiran a ser protegidas y a desarrollarse de la misma manera.

Hija de la especulación financiera y de un enfoque post-modernista, Docklands ha sido proyectado, o sería mejor decir no proyectado, sin ninguna atención ambiental. Ésta se presenta como un área prevalentemente sin espacios verdes, muy distinta respecto a la Ville Radieuse de Le Corbusier: su regeneración no ha previsto la proyección de ningún parque porque el agua del Támesis tenía que ser el lugar dedicado al aire libre, a la diversión y al desahogo y sólo recientemente han sido establecidos procesos de «reverdecimiento» del área, pero son meros paliativos, convertidos más bien en un lugar, también en este caso, de *design* y de experimentación y no verde urbano: el típico verde del parque inglés no es ya suficiente, el parque mismo tiene que ser arte y *design* o tiene que ser aprovechable económicamente para tener un sentido.

El proyecto de Docklands no sigue tampoco ningún plan energético o de contención de los recursos. Surgido con la *deregulation*, no ha previsto ningún plan de trans-

porte público, ninguna reglamentación para la climatización de los ambientes o el ahorro de recursos. Los edificios han sido proyectados sin considerar su posición respecto a la luz solar (salvo algunas raras excepciones), exigiendo a menudo una gran ventilación en verano y una fuerte calefacción en invierno. En suma, como ha sido observado, «la mayor parte de los edificios de Docklands han sido construidos como si la energía fuese un recurso infinito y el calentamiento global fuese una invención irracional de los científicos».²⁰

Sin embargo, no existen solamente críticas de carácter arquitectónico y urbanístico al proyecto de Canary Wharf. El enfoque *property-led* ha sido muy contestado porque, aunque consigue rehabilitar algunos aspectos de las áreas en declive, en realidad alienta solamente la especulación de la construcción, impulsada por el capitalismo global, sin resolver los problemas que conciernen al tejido conectivo de la sociedad.²¹ En general, se ha podido ver que la concentración de las intervenciones sobre una sola y pequeña área no favorece la regeneración urbana de otras áreas. Además, la intervención del sector privado en las políticas urbanísticas, en vez de la del gobierno central, ha llevado a la falta de coordinación en la planificación de la ciudad y a la adopción de estrategias a corto plazo que han impedido un verdadero desarrollo urbano. No sólo eso, ha llevado también a problemas de *governance* en lo que concierne a la división de las responsabilidades y de las tareas administrativas y políticas.²² Y si eso no bastara, no ha resuelto los conflictos sociales más profundos, descuidando a la ciudadanía en su integralidad y provocando así fenómenos de *social exclusion*. La regeneración urbana *property-led* constituiría, por tanto, un simple paliativo para la vida de la ciudad, un modo de acompañarla hacia la muerte dulce: una verdadera y real eutanasia del asentamiento urbano.²³ Y finalmente, cosa infinitamente más importante para los gobernantes, el modelo *property-led/business oriented* fracasó porque para la realización de las obras fueron necesarias consistentes intervenciones estatales, con el consecuente desembolso de una gran cantidad de dinero por parte de los contribuyentes al erario público. A partir de comienzos de los años noventa se comprendió que los beneficios no eran tales como para justificar los costes y que, de hecho, los ciudadanos no se beneficiaban «concretamente» del nuevo desarrollo urbano.

3. Community regeneration

Se intentó sustituir el modelo capitalista por el de la «community regeneration», ya experimentado en Francia con los Contrats de Ville, que preveían una involucración de los contextos locales, además de la introducción del mecanismo de competencia para obtener la financiación estatal, visto como estímulo para que las administraciones locales y los actores privados invirtieran concreta y conjuntamente en la recalificación del área. A partir de los años noventa se han promovido políticas competitivas de regeneración urbana, integradas e inclusivas, destinadas a la mejora de las condiciones de vida de los habitantes y a la valorización de las diferentes especificidades culturales, testimoniadas por programas como «City Challenge» y «Single Regeneration Budget». Vale la pena detenerse

sobre estos programas de financiación, porque los mayores beneficios se han visto en dos de los distritos más pobres de toda Gran Bretaña, que se encuentran en Londres, a saber, Towers Hamlets y Hackney. El objetivo general de estos proyectos era mejorar

la calidad de vida de la población local en las áreas necesitadas, reduciendo la divergencia entre áreas degradadas y no degradadas, y entre los diferentes grupos. Los objetivos económicos eran mejorar la ocupación, la educación y las capacidades de la población local, en particular de los jóvenes y de los desaventajados, e impulsar un crecimiento económico sostenible, además de la creación de bienestar a través de la competitividad. [Los principales objetivos no eran los económicos sino los sociales, orientados a mejorar] el *housing* a través de un buen *design, management* y manutención, a promover iniciativas en beneficio de las minorías étnicas, a prevenir la criminalidad y a garantizar la seguridad de la comunidad.²⁴

Sobre todo el gobierno de Tony Blair, con el documento programático *Towards an Urban Renaissance*, llamado de hecho «renaissance» para distinguirse del término conservador «regeneration», puso en el centro de la agenda de la proyección urbana la lucha contra la exclusión social con la introducción de programas como el «Area-based Initiatives», el «New Deal for Communities», el «Neighbourhood Renewal Fund», el «Local Strategic Partnerships» o el «Local Area Agreements», de los que se aprovecharon los distritos de Hackney, Tower Hamlets, Hammersmith, Islington e Haringey.

El caso más importante de esta nueva regeneración urbana es el de Spitalfields, que ha representado un modelo para muchas otras intervenciones regenerativas en otras ciudades del Reino Unido.²⁵ Spitalfields es un área del Borough de Tower Hamlets, situado en el East End de Londres, cerca de Liverpool Street y de Brick Lane. Entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, gracias a la inmigración de los hugonotes, se convirtió en un importante centro de producción y elaboración de seda. En época victoriana, la industria de la seda registró una fuerte contracción en Inglaterra y las elegantes casas de los mercaderes se transformaron en verdaderos tugurios desbordados. Todo empeoró en 1832 con la epidemia de cólera que diezmo drásticamente la población y el atractivo de la zona. El *The Poor Man's Guardian*, en febrero de 1832, escribía:

las casas blancas, apretadas las unas contra las otras en estrechas y oscuras callejuelas y callejones, presentan a primera vista la apariencia de la no-habitación, por lo dañadas que están puertas y ventanas: —en cada habitación de estas casas, familias enteras, padres, hijos y viejos abuelos se amontonan juntos.²⁶

A finales del siglo XIX, Spitalfields se había convertido en el refugio de criminales y prostitutas, el teatro perfecto para los delitos de White Chapel de Jack el destripador. Aún a comienzos del siglo XX, Jack London describe Spitalfields en su libro *The People of the Abyss* (1903) como un mundo subterráneo ante el que no era posible evitar la visión de una abyecta pobreza, donde las casas eran tugurios, se alquilaban partes de habitaciones y se nos olvidaba que el mundo era justo.



Spitalfields se quedó así prácticamente hasta los años setenta del siglo XX. Posteriormente, gracias a la regeneración urbana, en el arco de pocos años

de gueto en el que no se podía poner pie, Brick Lane se ha transformado en una calle a la moda donde los managers de la City se dan cita para comidas de trabajo en aquellos mismos restaurantes donde, hasta hace pocos años, solo los visitantes más atrevidos osaban entrar. [Spitalfields] ha entrado en los mapas de los visitantes de Londres, [no es] ya un gueto, un lugar de pobreza del que tener miedo y mantenerse alejado.²⁷

A partir de finales de los años setenta esta zona padeció una fuerte inmigración por parte de los países asiáticos, en particular de Bangladesh y Pakistán. Para explicar esta inmigración a través de las cifras, es suficiente señalar que en 2001 más del 70% de la población de este distrito era originaria de Bangladesh.²⁸ Esta inmigración, inicialmente no sostenida por políticas eficaces de inclusión, ha llevado a una mayor guetización de la población, haciendo de Spitalfields uno de los territorios más pobres del Reino Unido. Hoy la regeneración urbana ha recalificado la zona, mejorando sensiblemente la calidad de la vida de sus ciudadanos, y por este motivo Spitalfields está considerado generalmente como un modelo de regeneración urbana comunitaria de éxito.

Este proceso se había iniciado con el intento de restaurar las antiguas casas de los hugonotes y de reconstruir un ambiente típico del siglo XVIII. Este proyecto puso enormes esfuerzos en la construcción, provocando tal aumento de los precios que llegaron a ser imposibles para la capacidad adquisitiva de la población local, formada por inmigrantes bangladesíes. Empezó entonces una verdadera «batalla por la tierra»²⁹ para impedir que Spitalfields fuese engullida por el lujo de la City, una lucha en la que los ciudadanos fueron derrotados: casi el 80% del área histórica fue restaurada transformando las casas en «museos de arte de los restauradores»,³⁰ haciendo que los precios de las residencias y el coste de la vida se dispararan. Esta gentrificación del territorio ha llevado a un nuevo y conflictivo asentamiento de profesionales, predominantemente blancos, que eran completamente extraños a la población local y que se constituían como una «parte integrante de una especie de área museológica, de alguna manera privada, colocada en uno de los lugares más pobres de la ciudad».³¹ Para valorizar esta nueva componente de la población, que parecía estar más en línea con la nueva imagen que se quería dar de Londres, con el *brand*

que se quería promocionar según la lógica capitalista, se ha intentado convencer a los bangladesíes para que se trasladaran a otras áreas más periféricas, concediendo residencias más amplias y cómodas y facilidades económicas. Sin embargo,

una parte consistente de la población local, sobre todo la menos integrada, más débil e indigente —es decir, aquella parte de la población que las intervenciones estatales tenían más interés en re-localizar según una lógica de control social— [continuó prefiriendo] una casa desbordada y de escasa calidad, siempre y cuando estuviese en Spitalfields o como mucho en Tower Hamlets, a una residencia mejor y más grande en otro sitio.³²

La restauración del área de Spitalfields no podía ser considerada, por tanto, una modalidad adecuada de regeneración urbana. Se han desarrollado los programas *Building Business* y *Connecting Communities*, dirigidos a involucrar directamente y activamente a las comunidades locales, intentando valorizar las diferencias étnicas, religiosas y culturales. Estos programas, aunque naciendo con las intenciones más nobles, también han sido patrocinados por una élite de empresarios locales, sobre todo comerciantes y restauradores de origen bangladesí, que, buscando una salida al comercio menor y más bien limitado en términos económicos, han creado una especie de área museológica urbana para vender sus productos.

La recalificación que había comenzado con los mejores auspicios ha sido arrollada por el capital, al punto que se ha hablado explícitamente de una disneyficación del territorio.³³ Ahora se está corriendo el riesgo de que pase lo que ya ha pasado en otras áreas de Londres como Chinatown, a saber, «que incluso los restaurantes chinos no pertenecen a los miembros de la comunidad originaria, sino a grandes cadenas occidentales de restauración».³⁴ Ya está pasando lo mismo en Banglatown, donde no sólo encontramos cadenas de Banglatown Cash & Carry, o de otras tiendas costosas y a la moda, en lugar de los muy populares mercados de barrio. Una vez más, quienes pagan son los ciudadanos, en este caso los bangladesíes, que no pueden permitirse vivir en Banglatown a causa de la subida de los precios y de la *prettyfication* de la zona.³⁵



Se está creando por tanto una Banglatown sin bangladesíes, se está creando, una vez más, una ciudad sin ciudadanos, un cuerpo sin alma. Este proceso se está exacerbando a causa de una especie de divergencia entre ciudadanos y ciudad, sobre todo entre aquellos de las primeras generaciones, que no estimaban la difusión de una imagen tan comercializada de su cultura, respecto a la de los que no se sienten ya representados. Un ejemplo elocuente es

el tan discutido arco de entrada a Brick Lane, que no tendría nada que ver con la cultura bangladesí y que los bangladesíes no quieren.³⁶ La publicidad de la cultura bangladesí ha sido ventajosa para la industria turística y para el comercio, pero menos para el tejido social.

¿Qué nos enseña Spitalfields? Nos enseña que hace falta también vigilar atentamente los nuevos proyectos de regeneración urbana basados en el concepto de *community involvement* y de *empowerment*, para que no utilicen una retórica de la participación como legitimación de cualquier tipo de políticas, celebrando sin embargo principios elitistas o neoliberales basados en la lógica de la recuperación, expulsión y expropiación, servil al proceso de absorción del capital.³⁷ Al mismo tiempo, es necesario vigilar que estos proyectos no impulsen a las agregaciones locales sólo por la mera oportunidad de obtener ventajas económicas, sino que efectivamente puedan mejorar las condiciones de vida de los ciudadanos. Por tanto, si ahora Banglatown ha sido regenerada, lo ha sido a costa de pagar un alto precio, es decir, poniendo en escena la cultura bangladesí y ofreciendo un estereotipo de *bangladesidad* que ha sido construido *ad hoc* por parte de una exigua parte de la población local «para aprovechar económicamente la imagen o para poner en acto estrategias de poder».³⁸ Esta regeneración ha llevado al nacimiento de una nueva categoría en el barrio de Spitalfields, aquella de la clase medio-alta, constituida por profesionales, managers, creativos del mundo de la moda y del arte, atraídos por la faceta cosmopolita y *bohémienne* de la zona y que están empezando a condicionarla notablemente, una vez más cambiando su imagen y provocando nuevas tensiones sociales: «quien ha sabido crear una vida de barrio interesante y estimulante está constreñido por la fuerza a cederla a las praxis predatorias», casi vampíricas, «de agentes inmobiliarios, financieros y consumidores *upper class*».³⁹ Incluso con este tipo de regeneración *community-led*, el problema «social» de las ciudades no se resuelve absolutamente, sino que es simplemente desplazado desde el centro hacia las periferias, que al mismo tiempo se van convirtiendo en una extensión del mismo centro. En cuanto estas iniciativas comunitarias consiguen recalificar la zona, el interés de los elementos externos está destinado a crecer produciendo la especulación financiera con el encarecimiento de los precios y nuevas formas de inmigración económica: «cuanto mejor es la calidad del espacio común que un grupo social consigue crear, tanto más alta es la posibilidad de que este espacio sea depredado y expropiado por parte de intereses privados destinados a optimizar los beneficios».⁴⁰ Todo esto es lo que está pasando en Banglatown, y pronto ocurrirá probablemente también en zonas más pobres y a escala mayor, como en las favelas de Rio o en el slum de Dharavi en Mumbai: los grandes rascacielos se acercarán siempre más a las zonas más pobres, las fagocitarán, las digerirán y expulsarán a sus ciudadanos como desechos, arrasando sus casas exactamente como en el caso de Leonia. Estos procesos empiezan de una forma inocente, con simples *tours*, verdaderos safaris organizados en estos lugares que vienen comercializados justamente gracias a su pobreza, porque incluso la pobreza representa un valor que aprovechar para el capital en exceso, y se termina con la gentrificación del área urbana o suburbana.

Por tanto, lo que en Spitalfields había nacido como construcción social de regeneración urbana se ha transformado, al menos en parte, en marketing urbano, «capaz de asegurar un cierto éxito desde el punto de vista simbólico —tanto en el sentido de contribuir a una rápida transformación de la imagen de las zonas objetivo» como en el de atribuir visibilidad a la operación de regeneración—. Pero estamos aún lejos de resolver los conflictos «emergentes entre poblaciones tradicionales de las zonas objetivo y nuevos *users* atraídos por el surgimiento de nuevas iniciativas culturales y/o actividades comerciales».⁴¹ A pesar de esto, en este caso, al menos momentáneamente, se ha evitado la muerte de la ciudad, aunque a largo plazo este proceso de revitalización tal vez resultará ser un proceso de desvitalización, por utilizar una metáfora empleada por David Harvey, si el proceso que sustenta la regeneración es siempre el mismo.

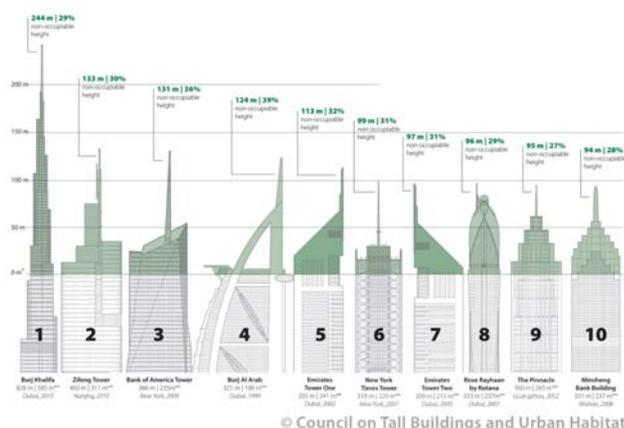
4. Generic City⁴²

La crisis económico-financiera que afecta a Europa desde 2008 y las debilidades del modelo de regeneración urbana a través de la participación comunitaria han llevado a retomar vigorosamente, no casualmente bajo la égida de un alcalde conservador, el modelo *property-led*, pero con algunas diferencias sustanciales respecto al pasado.

El aporte de capitales ahora ha cambiado y, en correspondencia con el flujo de dinero, se presentan nuevos modelos urbanos que han sido definidos como «asian-style», y no porque la sociedad londinense se haya hecho más asiática en estos años, sino porque los modelos urbanísticos y arquitectónicos han sido prevalentemente importados de Oriente. Una influencia asiática se puede ver en los recientes centros comerciales y en su carácter más «urbano», que parece reproducir la arquitectura de los mercados de Singapur, Hong Kong, Pekín, Shanghái y Tokio, para dejar de lado progresivamente el modelo norteamericano de los grandes *malls* extraurbanos y periféricos. Un caso particularmente interesante es Westfield, el centro comercial más grande de Europa, surgido en Stratford, el nuevo centro urbano en el Lea Valley, recalificado para los Juegos Olímpicos de Londres 2012.

El aspecto más asiático que tal vez se pueda observar es la continua proyección y construcción de grandes rascacielos que quieren competir con el Burj Khalifa de Dubai, los 101 de Taipei, las Petronas Towers de Kuala Lumpur, la Shanghai Tower de Shanghái y el International Commerce Center de Hong Kong: minarettes post-modernos que sacralizan las áreas urbanas profanadas justo por sus improbables, además de inhabitables, alturas. ¿Por qué improbables? Porque estos edificios tienen una relación entre espacio construido y espacio inutilizado, lo que específicamente se llama *vanity height*, elevadísima. Por ejemplo, el Burj Khalifa (Dubai) tiene una altura total de 828 metros, de los que 243 no son útiles, es decir, una altura correspondiente a otro rascacielos entero. Aún en Dubai, en el Burj Al Arab quedan inutilizados 123 metros sobre 231. Si vamos a China las cosas no cambian. La Zifeng Tower de Nanjing, de una altura total de 450 metros, deja 133 sin ningún uso, mientras el The Pinnacle de Guangzhou ocupa sólo 265 metros de los 360 de su altura total. El Minsheng Bank Building de Wuhan, de una altu-

ra total de 331 metros deja inutilizados 94. También en los Estados Unidos se puede observar un proceso similar: la Bank of America Tower de Nueva York deja un tercio de sus 366 metros inutilizados y la New York Times Tower aprovecha sustancialmente solo dos tercios de su altura, es decir 220 metros de 319. La tendencia a construir por vanidad, dejando espacios inutilizados, está en progresivo aumento: entre 1950 y 1974 el espacio inutilizado era el 4%, entre 1975 y 1999 era el 16%,⁴³ desde 1999 hasta hoy se consolida en el 16%. Este dato de aparente estancamiento del *vanity height* debe ser leído a la luz de los hechos del 11-S, que han constituido un momento de verdadera regresión en la construcción de rascacielos. Sin embargo, si nos limitamos al periodo desde 2007 a hoy, la cifra del *vanity height* alcanza un increíble 31%.



Tampoco este fenómeno es extraño a Londres. Una reciente encuesta de la New London Architecture ha revelado que en los próximos años serán construidos 263 edificios de más de veinte plantas en Londres y que han sido propuestos 24 de 50 plantas o más, modificando la tradicional imagen de la ciudad como «low-rise city».⁴⁴ Es desmentida, por lo tanto, la profecía del arquitecto del The Gherkin, Ken Shuttleworth, de la Norman Foster Partners, que había afirmado que, a causa de la crisis económica, los futuros edificios de Londres habrían sido «ground-scrapers» porque «the tall glass box is dead».⁴⁵ El diseño y la construcción de rascacielos en una época de crisis no tienen que asombrarnos; es más, era previsible según el Skyscraper Index elaborado en 1999 por Andrew Lawrence.⁴⁶ Este indicador mide la correlación entre la proyección y la construcción de rascacielos y las crisis económicas en el siglo pasado. Aunque pueda parecer paradójico, antes y durante las crisis se construyen más rascacielos que en los momentos de prosperidad. Los ejemplos son más bien fáciles de enumerar: el Singer Building y el Metropolitan Life Insurance Company Tower fueron diseñados antes de la Knickerbocker Crisis (pánico financiero) de New York de 1907. El 40 Wall Street, el Chrysler Building y el Empire State Building fueron concebidos antes de la caída de Wall Street de 1929. Las torres gemelas del World Trade Center de New York y la Sears Tower de Chicago abrieron sus puertas en 1973-1974 durante la crisis financiera y petrolífera, mientras las Petronas Twin Towers se inauguraron en 1997 durante la crisis financiera asiática.

La explicación es más bien compleja, pero es importante para entender las dinámicas de la actual urbanización. Las estrategias neoliberales y capitalistas, subyacentes a las regeneraciones de *property-led*, están en continua búsqueda de formas para la absorción del excedente de capital, e históricamente la urbanización, junto a la creación de infraestructuras, ha sido la principal modalidad de reabsorción de dinero y empleo. El capital excedente viene prestado con determinados tipos de interés a grandes constructores con la idea de que éstos puedan devolver los intereses una vez que hayan vendido los edificios construidos. Si se deja a un lado la posibilidad de que quien financia a los constructores puede comprar también lo que se construye o que, aún peor, se puede hipotéticamente construir, la inversión del excedente provoca un desequilibrio entre la demanda y la oferta; de hecho, los tiempos de realización y venta de los edificios son mayores que los contratos de financiación de las mismas construcciones. Esto empuja a que los constructores pidan otros préstamos con otros tipos de interés, préstamos que a largo plazo pueden resultar insolventes, o a vender edificios sin construir que en caso de insolvencia del préstamo tendrán fuertes repercusiones para los compradores. Para evitar esta inmediata insolvencia, se puede implementar una estrategia de política económica que estimule la demanda. El incentivo de la demanda, de todas maneras, no produce necesariamente el aumento de la oferta, sino que más bien hace subir los precios de los nuevos inmuebles y hace crecer la especulación sobre los ya existentes: cuanto más se demanda un nuevo edificio, o cuanto más se recalifica una zona, tanto más crece su valor inmobiliario. Para los edificios ya existentes puede introducirse un sistema especulativo todavía más interesante. Visto el crecimiento del valor inmobiliario de un edificio, se puede hipotecar el valor de este inmueble, que tendencialmente debería crecer paralelamente con el aumento de la demanda, a cambio de dinero que paradójicamente puede ser invertido no solo en bienes muebles, sino también en inmuebles. Esta nueva inversión inmobiliaria, tal vez en una nueva zona, produce una gentrificación de dicha zona que dispara enormemente el valor del inmueble, resultando atractiva para realizar una nueva hipoteca y para tener un nuevo excedente de capital y volverlo a invertir. Mientras tanto esta gentrificación impide a los antiguos residentes la posibilidad de vivir en esa zona, porque el incremento de los precios influye directamente sobre los

tipos de interés variable de las hipotecas. Este proceso continuo de re-inversión del excedente, tanto en nuevas construcciones como en las ya existentes, está destinado a detonar cuando los compradores reales se agoten. Se forma así una cadena de insolvencia que afecta a todos: desde los grandes grupos financieros hasta quien no es ni siquiera propietario de un inmueble, porque se puede especular sobre un inmueble, aunque se lo esté todavía pagando.⁴⁷ El rascacielos se convierte por tanto en un elemento privilegiado de la especulación capitalista para reinvertir el exceso de capital, porque provoca continuos procesos de gentrificación y de flujos de capital, real o ficticio: esto explica la frecuente conexión entre la construcción de rascacielos, burbujas inmobiliarias y crisis económicas.

Una segunda diferencia de esta nueva ola de «entrepreneurial regeneration» es que los edificios se han distribuido por todas las zonas de la ciudad, incluso en las más periféricas, y no ya solo en Canary Wharf (Docklands) o en la City, y esto podría producir una gentrificación de toda la ciudad y no sólo de algunas áreas. La distribución de estos rascacielos es de por sí significativa. Surgen preferentemente a lo largo del Támesis y replican el modelo de éxito de Canary Wharf aprovechando el agua. Es igualmente significativo que la intervención más consistente suceda en Tower Hamlets, es decir, cerca de Canary Wharf, exactamente en el corazón de Banglatown, apenas «regenerada» con las prácticas de participación comunitaria: especulación que se suma a especulación.⁴⁸

La tercera, pero no menos significativa, diferencia es que al contrario de los rascacielos de Canary Wharf y de la City, estos nuevos edificios serán preferentemente residenciales.⁴⁹ Se estima que los más altos de estos rascacielos puedan albergar de 300 a 600 pisos. La decisión de destinar a zonas residenciales los rascacielos se basa en las razones más comunes: en áreas donde la tierra es escasa y limitada, edificios de alta densidad de población son la única opción para optimizar el espacio para que la población de Londres pueda crecer. Pero también en este caso hay motivos económicos. Destinar estos rascacielos para uso residencial significa que el objetivo político de los gobernantes es el crecimiento de la población, real o ficticia, que conlleva un incremento de la riqueza. Además, invertir en los inmuebles residenciales es más seguro y rentable que invertir en inmuebles comerciales, que a menudo requieren tiempos más largos en la construcción y en la venta, siendo fáciles generadores de insolvencias entre quien construye y quien financia.

Vista desde esta perspectiva, la nueva ola de «entrepreneurial regeneration» tiene que ser valorada positivamente, teniendo en cuenta también la indudable calidad arquitectónica de algunos edificios, diseñados por los más grandes arquitectos en circulación, si bien, por supuesto, su impacto sobre la ciudad es totalmente independiente de su calidad.⁵⁰

El ejemplo tal vez más significativo está constituido por el The Shard, literalmente «la astilla», porque como una astilla hace notar su presencia en el cuerpo de la ciudad: lo hiere, pero al mismo tiempo lo hace sentirse vivo. Realizado con las inversiones poco escrupulosas llegadas de Qatar después de la crisis del 2008,⁵¹ la asociación English Heritage ha definido el rascacielos como «una astilla de cristal en el corazón del Londres histórico»,⁵² pero no podía ser de otra manera; de hecho, los edificios de estas

dimensiones, consagrados a la *Bigness*, son completamente incapaces de establecer conexiones con el contexto y con la ciudad histórica:⁵³ ellos son ciudades con un envoltorio invisible dentro de las ciudades, en competición con las mismas ciudades que quieren fagocitar y destruir para preservarlas en su modernidad y en su ser siempre a la vanguardia. Que The Shard quería impactar a todo Londres estaba claro desde la inauguración en la que haces de láser, visibles desde kilómetros de distancia, han dibujado todo el *skyline* para marcar el territorio, para mostrar quién manda. Diseñado por Renzo Piano para sustituir a la Southwark Tower, al lado del London Bridge, e inspirado en las agujas dibujadas por Canaletto, es el primero de una generación de nuevos rascacielos que quieren inaugurar un profundo cambio de Londres, tal como está epitomizado en su lema: «inspiring change», inspirar el cambio. Según el por entonces viceprimer ministro, John Prescott, The Shard debía ser el primero de muchos rascacielos con un *design* y calidades arquitectónicas excepcionales,⁵⁴ y en efecto este rascacielos ostenta muchos récords. En primer lugar, es el edificio más alto de Europa con sus 310 metros de altura, una nulidad en comparación con el Bruj Khalifa. A continuación, es uno de los edificios con mayor ahorro energético y también es de los primeros en respetar las normas dictadas por el americano National Institute of Standards and Technology después del derrumbamiento del World Trade Center en 2001 en Nueva York. Además, ha sido concebido con una serie de espejos que reflejan la luz solar y el cielo, de forma que el edificio parece cobrar aspectos distintos. La idea es clara: el rascacielos debería mutar con el mutar de la ciudad y del ambiente que lo rodea. Se trata de la última carta del rascacielos para fagocitar a la ciudad: reflejar el contexto para neutralizarlo definitivamente, en cuanto aspecto totalmente exterior del alma de la ciudad.



El rascacielos se reduce a nada, casi se disuelve en el ambiente urbano, para apropiarse de la ciudad y convertirse en la ciudad misma, reemplazarla y decretar su muerte. Al lado de la «astilla» surgirá el 1 Blackfriars. Un enano de 165 metros, la mitad de The Shard, que será comprado no por casualidad por Jumeirah, una cadena de hoteles que tiene sede en Dubai. El rascacielos proporcionará alrededor de 274 residencias privadas con 13 estudios, 78 apartamentos de un dormitorio, 120 apartamentos de dos dormitorios, y 56 apartamentos de tres dormitorios. No lejos de The Shard y cerca del Gherkin, del «pepinillo», surgirá The Pinnacle, también llamado «The Helter Skelter», el tobogán, un rascacielos de 288 metros que dominará la City.

Estos son solo algunos de los ejemplos de los muchos rascacielos que están surgiendo en Londres durante estos años.

Como en el caso de Docklands, Londres se está convirtiendo en un nuevo museo para el *design* al aire libre y su arquitectura está en continua renovación. Así todo, las cosas no son tan magníficas como parecen en un primer momento. De hecho, estas nuevas residencias han sido prevalentemente concebidas como *luxury flats*, con un solo dormitorio, es decir, inhabitables para familias y casi explícitamente destinadas a superricos y nuevos profesionales, sobre todo extranjeros. Estos «nuevos» destinatarios estarían atraídos por Londres, y por tanto estarían dispuestos a invertir imponentes capitales, gracias a la estabilidad política del lugar y porque una propiedad londinense está considerada una buena inversión a largo plazo. La elección de rascacielos, en vez de residencias individuales, es tanto estética cuanto «aparentemente» funcional. «Aparentemente» funcional porque vivir en un rascacielos en Londres ofrece todas las ventajas de estar en una gran metrópolis sin soportar el tráfico, los peatones o los turistas. Además, estos rascacielos ofrecen servicios internos como gimnasios, *lounges*, restaurantes y bares de lujo, y los compradores esperan tener vecinos igualmente ricos y personas de bien. Pero es sólo «aparentemente» funcional porque de hecho muy pocos elegirán estos rascacielos como primera habitación, y por tanto, la funcionalidad pasa a un segundo plano respecto a la estética. El aspecto estético está ligado a la luz natural, que ya era central en la arquitectura progresista, y al hecho de que los compradores desean tener grandes vistas sobre el panorama que reconocen, y normalmente los extranjeros, ignorantes en historia, reconocen simplemente el Big Ben, St. Paul, el London Bridge, el Támesis y poco más.

Sin embargo, la construcción de todos estos rascacielos podría llevar a resultados contradictorios. Antes o después estos rascacielos fagocitarán completamente a estas referencias histórico-culturales, destruyendo el capital simbólico que había estimulado las inversiones en Londres:⁵⁵ el Big Ben y el St. Paul no se verán más al ser tan altos los rascacielos alrededor. Esta fagocitación de los rascacielos llevará a Londres a uniformarse consigo misma, haciendo desaparecer las particularidades de los varios distritos, como en la Pentecosta de Calvino, donde la ciudad es un indistinguible «aquí», «poco más allá», «todo alrededor», donde no se consigue indicar un lugar donde vivir sino levantando un «brazo oblicuamente hacia una concreción de poliedros opacos, en el horizonte», a saber, rascacielos, o indicando hacia atrás «el espectro de

otras cúspides», es decir, más rascacielos. No sólo Londres será igual a sí mismo, sino que también será igual a las demás ciudades: se convertirá en la «generic city» de Koolhaas o la Trude de Calvino.⁵⁶ Londres se convertirá en una ciudad igual que las demás, como los aeropuertos contemporáneos:⁵⁷ todos iguales, donde nadie vive, pero donde todos, por trabajo o por turismo, transitan, sintiéndose seguros como en casa porque reproducen modelos idénticos a escala planetaria. Londres tal vez está destinado a convertirse en la Trude de Calvino: una ciudad igual a las demás, con suburbios, plazas, arriates, calles, hoteles idénticos a aquellos de los centros urbanos, una ciudad que no tiene sentido visitar.⁵⁸

Este proceso de generalización llevará bien a una devaluación de Londres, bien a la sustitución del capital simbólico colectivo por otros rascacielos, justamente como en el caso de The Shard o The Gherkin, que deberán ser siempre más altos y más vistosos para imponer la imagen siempre nueva que Londres querrá dar de sí misma para ser una ciudad atractiva a los ojos de otros financiadores. Pero estos rascacielos son vendidos a los inversores por la belleza de su arquitectura y de su visión, siempre nueva, haciendo de la arquitectura misma un *brand* y repudiando definitivamente el carácter funcional del edificio. El capital simbólico colectivo debe renovarse siempre para que la capital británica, a través del capital, pueda seguir seduciendo a los inversores. Así, la ciudad se debe espectacularizar cada vez más, debe convertirse en el teatro de valores en el que sus compradores, y no necesariamente sus ciudadanos, quieran ensimismarse. Entre estos valores difícilmente estarán la historicidad o la valoración de la cultura del lugar, porque los nuevos inversores, provenientes sobre todo del extranjero, buscarán elementos con los que identificarse, que no podrán ser otra cosa sino los rascacielos similares a los de las otras ciudades del mundo,⁵⁹ hasta que cada singularidad de Londres haya sido perdida. El capital simbólico podrá ser renovado sólo a través de un proceso de destrucción creadora que llevará a la imposición de una arquitectura de lo absurdo o de lo excéntrico,⁶⁰ para distinguir Londres de todas las demás ciudades con rascacielos.

La reanudación de este tipo de regeneración, si la historia enseña algo, conllevará un incremento de la *social exclusion* y del *ethnic displacement*, con los derivados problemas sociales y étnicos; de hecho, serán muy pocos los actuales residentes que podrán permitirse la compra de un apartamento en estos rascacielos.⁶¹ Ha sido observado recientemente que Londres crece alrededor de un millón de habitantes cada 10 años, y cómo este incremento de la población ha alterado los equilibrios sociales y étnicos de la comunidad. La zona central de Londres ha sido tomada por una élite de ricos provenientes de los Países Árabes, de Rusia, de Francia y de China, llevando a un aumento vertiginoso de los precios de las casas y provocando la migración de los antiguos habitantes, miembros de la élite y de la alta burguesía inglesa, hacia los márgenes del centro. Al mismo tiempo, quien vivía antes en esos márgenes, tradicionalmente territorio de inmigrantes, como Brixton para los caribeños y Spitalfields para las bangladéses, ha sido obligado a desplazarse a las periferias, que eran tradicionalmente la zona de la *working class* inglesa, constituida sobre todo por blancos, la cual a su vez se ha trasladado a los condados de Essex y Kent.⁶² Todo esto ha

provocado y exasperado toda una serie de conflictos sociales, de los que las revueltas de Tottenham y Brixton de 2011 solo han sido la punta del iceberg.

A su vez, los que han resistido, los viejos *londoners*, han sido incluso privados de la vista habitual de Londres y no podrán gozar de las nuevas visuales desde lo alto, al punto que se han propuesto algunas normas para introducir espacios públicos en estos rascacielos para que los ciudadanos puedan retomar lo que se les había quitado. Estas medidas han sido generalmente anuladas para mantener la exclusividad de los compradores, ignorando las exigencias de todos los demás ciudadanos. Además, estos rascacielos no parecen ofrecer una verdadera oportunidad a la ciudadanía; de hecho, dada la estructura individual de sus habitaciones, se constituirían como edificios dormitorio.

En resumen, también esta nueva ola de regeneración urbana podría estar destinada al fracaso, es decir, a privar a Londres de su alma, de sus ciudadanos, si bien devolviéndoles un nuevo cuerpo. En este caso no se trata ya de una excesiva disneyficación de la ciudad, sino de un aumento de la espectacularización que reduce una ciudad a una no ciudad. A todo esto se añade que los primeros rascacielos, desde The Shard a The Gherkin pasando por la Heron Tower, están prevalentemente vacíos, a la búsqueda de «habitantes» dados los elevados precios de adquisición, y se estima que serán necesarios por lo menos cinco años para que se ocupen completamente, y esto cuando aún todos los rascacielos no han sido edificadas: la *emptiness* de estos edificios es preocupante y podría presagiar el incipit de una nueva burbuja inmobiliaria.⁶³ ¿Entonces, cómo justificar la construcción de tantos rascacielos? Resulta claro según las palabras del Chief of Staff and Deputy Mayor for Policy and Planning, Sir Edward Lister, que ha declarado que parar la construcción de estos rascacielos significaría llevar la capital a un estancamiento que equivale prácticamente a una sentencia de muerte.⁶⁴ Recurrir a los rascacielos es el único modo para regenerar la ciudad, o mejor, para mantenerla aún en vida. Esto implica pagar un precio, a su vez doloroso: es necesario destruir la ciudad para regenerarla.

En conclusión, el caso de Londres muestra claramente que también las ciudades regeneradas sufren los mismos problemas de las ciudades que no han recibido tratamientos de regeneración y pueden morir por los mismos motivos, bien convirtiéndose en museos, bien en parques temáticos, grandes espectáculos o aun lugares inhabitados, es decir, sin ciudadanos, o lo que es lo mismo, lugares donde falta el sentido de ciudadanía. Si queremos proseguir con la analogía inicial con el cuerpo, podemos decir que el cuerpo de la ciudad puede ser regenerado hasta un cierto punto, tal como el cuerpo humano puede ser entrenado o manipulado hasta un cierto límite. No hay que asombrarse entonces si la ciudad, tal como la hemos conocido, antes o después podría morir respecto a cómo había sido hasta entonces, transformándose en un museo o en un parque temático: tal vez sea justamente éste el destino de las ciudades, no ya ciudades sino mépolis. Probablemente sea necesario resignarse al fin de las ciudades: superadas ciertas dimensiones sociales y económicas, éstas no sirven más, o mejor, no cumplen ya su tarea de *polis*, estén más o menos regeneradas. Tenemos que pre-

pararnos para decir adiós a las ciudades, así como nos despedimos de las almas de los difuntos.

¿En qué punto de la vida de las ciudades nos encontramos hoy entonces? Es un punto esencialmente filosófico y no tenemos que esconderlo. Lister lo ha expresado bien, aunque inconscientemente, en el caso de la capital británica:

la cuestión central en cualquier discusión sobre el *skyline* de Londres es si un edificio proporciona una contribución positiva a la dimensión urbana de la ciudad, protegiendo las cosas que apreciamos, y al mismo tiempo nos ayuda a enfrentarnos a los desafíos del crecimiento y asegurarnos la continua prosperidad de Londres y de los londinenses.⁶⁵

¿Cómo se evalúa si un edificio da una contribución positiva a la dimensión urbana? ¿Positiva respecto a qué? ¿A algunos de sus aspectos o a la totalidad? ¿Es posible crear un índice multifactorial, como ha hecho Richard Florida para las ciudades creativas, que pueda indicar si un edificio es positivo o negativo? ¿Según qué valores? Si nos guiamos por el valor económico nos resulta claro que la transformación de la ciudad en una maraña congestionada de rascacielos puede resultar incluso una solución óptima, pero no lo sería si consideráramos valores sociales como la igualdad política o el respeto por la multiétnicidad. ¿Y qué decir del añoso problema estético? ¿Según qué parámetros de juicio, según qué valores podemos decir que uno o más rascacielos arruinan o embellecen el *skyline* de Londres o de cualquier otra ciudad? ¿Y qué legitimidad tienen estos valores? ¿La belleza es todavía un valor? ¿O, más específicamente, es un valor para la ciudad? ¿Es el valor mismo o es uno entre tantos? ¿Y si fuese uno entre muchos, en qué relación estaría con los demás?

Ciertamente es complicado dar una respuesta a todas estas preguntas, y antes de hacerlo es necesario hacer una crítica preliminar de todos los prejuicios tanto históricos como teóricos. Hace falta, por así decirlo, examinar los aspectos trascendentales que constituyen la ciudad, sin los cuales ésta no sería o no permanecería como tal. De esta forma, la solución parecerá más simple: la ciudad es una unión de ciudadanos, como ya decía Aristóteles; por lo tanto, lo que realmente nos jugamos salvando la ciudad no es tanto su cuerpo, como los urbanistas y los políticos han pensado erróneamente, sino su alma, su forma, que es justamente la ciudadanía. La respuesta a todas estas preguntas no puede ser meramente urbanística o estética, sino sobre todo política en el sentido más profundo del término. El problema es comprender si realmente se quiere dar esta respuesta, que es una respuesta política, en un mundo en el que la política está dominada por la economía o donde los individuos no son ciudadanos o habitantes, sino consumidores, viajeros y ocupantes transitorios de territorios, por ello territoriantes. Por otro lado, el mundo contemporáneo se basa en la compraventa de la igualdad política y social con la económica, una compraventa fundada en la idea de que un ciudadano es igual a otro, no por tener los mismos derechos políticos y civiles, sino por los económicos, es decir, por tener la misma posibilidad para acceder a los recursos y para capitalizar que los demás. Este proceso resulta muy claro en Londres, donde todos los procesos de regeneración han estado guiados,

incluso en los mejores casos, por el capital y no para garantizar la ciudadanía a los habitantes de la ciudad. Ciudadano de Londres no es el que participa activamente en la política y en la sociedad de la ciudad, sino el que puede permitirse pagar por transitar o dormir en la ciudad. Londres está ante una encrucijada: salvar «la capital o el capital».

La situación podría parecer en un primer momento parecida al pasado donde las clases más acaudaladas vivían en la ciudad, en particular en el centro histórico, mientras las clases más pobres vivían en las periferias y en los campos, pero no es así. No es así porque en el pasado, quien «poseía» la ciudad, vivía en ella y a menudo la gobernaba. No es así porque quien hoy posee la ciudad, probablemente no vive en ella completamente, y aun viviendo en un lugar, escogería Rusia o uno de los países árabes que, mientras tanto, se han comprado Canary Wharf.⁶⁶ Que un trozo de ciudad de un estado sea de otro estado o de corporaciones privadas, en vez de los ciudadanos, es el sigilo de una victoria del capitalismo y de la economía sobre la política, además del emblema de la crisis de la noción de ciudad. No es una crítica al capitalismo, sino la mera constatación de los hechos, es el diagnóstico de la enfermedad que está afectando a las ciudades tal como las habíamos conocido hasta ahora. Una vez diagnosticado el cáncer que sacude las ciudades post-modernas, a saber, la falta de ciudadanía para los ciudadanos, es lícito que alguien quiera buscar una cura, siempre que no se trate de una enfermedad terminal, tal como parecería.

¿Cómo se puede salvar e incentivar la ciudadanía? ¿Es decir, cómo se deben transformar las ciudades para que sean más habitables? Está claro que la tarea de pensar la ciudadanía hoy es mucho más compleja respecto al pasado: hoy las diferencias étnicas, religiosas, sociales y económicas son mucho más fuertes y menos tolerables. En el pasado, las ciudades eran expresión, por así decirlo, de una sola etnia caracterizada por una cierta homogeneidad de cultura, lengua, tradición y memoria que compartían prevalentemente una misma religión y que daban por inevitables las diferencias sociales y económicas.⁶⁷ Hoy en día ya no es así: varias etnias pueden vivir en las mismas ciudades, o mejor dicho, en los mismos territorios. Son numerosas las religiones practicadas, creando contrastes, a menudo bruscos, entre posiciones diferentes, incluso dentro de la misma confesión. Desde la segunda mitad del siglo XX hemos asistido al profundo desmoronamiento de la idea de sociedad dividida por clases: estas diferencias son anuladas en favor de una igualdad solamente teórica. Hoy no existe ya una clase que establezca lo que es bello para una ciudad, y si existe es aquella que permanece escondida por la publicidad y el capitalismo. Entre la Edad Media y el Renacimiento, la época en la que la mayor parte de las ciudades han adquirido la forma actual, eran los aristócratas y los señores los que embellecían las ciudades, con sus palacios, financiando iglesias y catedrales, determinando así una estética y un gusto que tenían que ser el reflejo de la esfera simbólica de la potencia política. Hoy en día el político ya no está guiado y ligado a la belleza, como mucho está vinculado al sector económico que, sin embargo, actúa según intereses privados y no públicos. En suma, es necesario preguntarse si la ciudad, en cuanto *urbs* que hemos conocido hasta ahora desde hace 500 años, tiene aún una función y un sentido,

o si este sentido ha ido quebrándose con el tiempo y la *civitas* hoy tenga que asumir nuevas formas que no necesitan ya de la ciudad. Esta tendencia se hace siempre más evidente en el ámbito urbanístico con la desaparición de la plaza,⁶⁸ lugar originario de lo político, aquel *temenos* sagrado donde se instalaba el dios. Hace tiempo, se construía la plaza y sucesivamente alrededor los edificios del poder. Hoy no se diseñan plazas, las plazas son el espacio «inútil» entre los edificios del poder económico, los rascacielos. Son un espacio que habría que anular creando calles y pasajes entre los mismos edificios, como en los casinos de Las Vegas, donde se puede pasear entre un edificio y otro sin tener que pasar por calles o plazas, siendo éstas reproducidas en el interior de los edificios. Son un espacio sabiamente gestionado por los arquitectos para proporcionar a los viandantes la ilusión de vivir todavía en una *dear old city*, y no en una *vertical city*. La arquitectura de lo impolítico priva al ciudadano de su carácter esencial para construir exclusivamente edificios económicos, o mejor, por decirlo en griego, *oikonomicos* que conciernen a lo privado, a saber, la casa y el trabajo: la urbanística ha asesinado la *urbanitas*. Ha neutralizado cualquier espacio de la política: un viejo truco de la urbanística es eliminar las plazas para privar a los ciudadanos de la posibilidad de manifestarse por sus propios derechos, y no es casual que en cualquier ocasión en la que los ciudadanos quieran que su voz se escuche, ocupen una plaza: desde la Plaza Tharir (El Cairo) a la Plaza Taksim (Estambul), desde la Puerta del Sol (Madrid) a la Admiralty (Hong Kong), desde la Plaza Syntagma (Atenas) a la Plaça de Catalunya (Barcelona).⁶⁹ Ocupar las plazas parece ser ya el único modo para reivindicar el derecho a la ciudadanía, es decir, aquella «libertad de construir y reconstruir nuestras ciudades y a nosotros mismos» que constituye «uno de los más valiosos derechos humanos»,⁷⁰ justamente porque hace del hombre lo que realmente él es, aristotélicamente hablando, un *zoon politikon*, un animal social y político.

Es necesario interrogarnos si la ciudad se ha vuelto inútil, si se ha transformado en una anti-ciudad, por ser incapaz de expresar su propia alma, su propia *civitas*, y si esto está también determinado por la ausencia de una *urbs* adecuada. Si fuese así, el problema se desplazaría radicalmente de la ciudad a la ciudadanía, es decir, se convertiría en un problema político en el que se trataría de encontrar espacios en los que los ciudadanos puedan reivindicar y expresar sus derechos, y para hacer esto tal vez la ciudad no sea ya necesaria, tal como ha demostrado la victoria de las redes sociales: se hacen siempre menos mítines en las plazas de las ciudades y se escriben más post y tweets. Quien es capaz de orientar estos nuevos instrumentos, de sintetizar pensamientos, es decir, slogans, en pocas frases a efecto, es el nuevo político; no ya quien está dotado de ideas, capacidad retórica y de confrontación con la gente. La ciudad ha cambiado con la política, ha abandonado la política y se ha dejado llevar por la economía, que originariamente era el lugar del vivir privado, de la casa, donde los ciudadanos no eran realmente tales, sino hombres, mujeres, niños. De esta forma se pueden justificar operaciones urbanísticas y arquitectónicas que hacen un tiempo habrían parecido perversas, pero que hoy tienen su *ratio*, como la de superar la altura de St. Paul, o construir una cadena de rascacielos alrededor de

Venecia para que no sea «inundada» por las aguas (Venecia 2060), o construir un rascacielos (Rascacielos Banca Intesa San Paolo de Renzo Piano) en Turín que se eleva por encima de la Mole Antonelliana.

¿Qué argumentos podemos oponer a todo esto?

1) ¿Se podría decir que los rascacielos arruinan la belleza de la ciudad? ¿Pero qué belleza? ¿La que decidimos nosotros, desde nuestro gusto históricamente orientado?

2) ¿Se podría afirmar que los rascacielos no son adecuados a la historicidad de la ciudad? ¿Pero si fuese así, no se conservaría la ciudad como mero museo o como parque temático, y así no se establecería el fin mismo de la ciudad? ¿Esta convicción no se basa además en el hecho de que la historicidad sea algo deseable? ¿Y sobre qué supuesto se basa este deseo?

3) ¿Se podría también afirmar que los rascacielos destruyen el significado simbólico de edificios históricos como St. Paul o la Mole? ¿Pero diciendo esto no se impide que otros edificios puedan alcanzar una emblematicidad parecida en el futuro, como pasa hoy, por ejemplo, con el Empire State Building en Nueva York? ¿Por qué The Shard no puede convertirse en el nuevo Big Ben? ¿Por qué no conseguimos imaginar que algo contemporáneo y post-moderno pueda contribuir a la identidad histórica, aunque futura, de la ciudad?

4) ¿Se podría aseverar que algunos edificios arruinan la urbanística de la ciudad asentada históricamente en un contexto natural? ¿Pero esto no significa impedir a la ciudad desarrollos distintos y ulteriores respecto a los límites de la naturaleza? En todo esto parece no haber una objeción conclusiva: ahí donde cada operación parecía ser moral, la moral desaparecería y la ciudad entraría en una esfera que está más allá del bien y del mal.

Si verdaderamente queremos salvar la ciudad, no solamente como *urbs*, sino también como *civitas*, la única objeción realmente atinente tiene que ser apuntar hacia la ciudadanía y pensar sobre cómo devolver lo «político» a los ciudadanos para que no sean meros espectadores del teatro de los acontecimientos que se suceden, sino actores y protagonistas de la escena. Solamente de esta forma será posible volver a hacerse con la *civitas*, es decir, con el alma de la ciudad, que tal vez no será ya la *urbs* que conocemos desde hace siglos, pero que continuará cumpliendo las mismas funciones. Todo esto, obviamente, puede tener sentido si queremos salvar la ciudad; pero ésta es también una decisión política, o si se prefiere, filosófica. En términos aristotélicos, se trata de elegir si se prefiere la democracia, porque es en democracia donde el hombre se convierte en animal político, a saber, ciudadano, o si se prefiere la tiranía de la mano invisible y del capital, es decir la plutocracia, en la que el hombre permanece esclavo del dinero, donde al fin y al cabo como *homo oeconomicus* no es libre, sino que es «a dollar-hunting animal».⁷¹

(traducción de Leonardo Mattana)

Notas

¹ Aristóteles, *Política*, 1252 a 1-2.

² Aristóteles, *Op. cit.*, 1275 a 23-24.

³ Según Rem Koolhaas son justamente estas las ciudades y las áreas que hay que preservar ya que serían testigos de lo ordinario y de la arquitect-

tura informal que es el verdadero síntoma del espíritu del tiempo. Cf. R. Koolhaas, *Preservation is Overtaking Us*, GSAPP Books, New York 2014.

⁴ V. Verdú, “Ciudades creadas como espejismos”, *El País*, 22-09-2007.

http://elpais.com/diario/2007/09/22/sociedad/1190412011_850215.html

⁵ V. Considérant, *Description du phalanstère et considérations sociales sur l'architecture*, Librairie Sociétaire, Paris 1848, pp. 83, 78.

⁶ Cf. P. Roberts, “The Evolution, Definition and Purpose of Urban Regeneration”, en P. Roberts & H. Skyes, *Urban Generation. A Handbook*, Sage, London 2000, p. 17.

⁷ I. Turok, “Urban Regeneration: What Can Be Done and What Should Be Avoided?”, en *Istanbul 2004. International Urban Regeneration Symposium*, Kucukcekmece Municipality Publication, Istanbul 2005, pp. 57-63; A. Tallon, *Urban Generation in the UK*, Routledge, London 2010, p. 5. El estudio de Tallon representa desde el punto de vista de la historia política la mejor reconstrucción del fenómeno de la regeneración urbana en el Reino Unido. El presente texto está profundamente en deuda con la investigación de Tallon.

⁸ Estos puntos se encuentran en A. Tallon, *Op. cit.*, p. 8.

⁹ Para situarnos, en España, desde el Programa de Actuación Urbanística de 1978 hasta la Ley de Suelo de 2007, existe solo la ley intitulada Rehabilitación, regeneración y renovación urbanas de 2013. La nueva ley tiene unas finalidades meramente capitalistas; de hecho, la regeneración urbana tiene como objetivo una recuperación y un ahorro económico, a través de políticas de ahorro energético y promoción del turismo. Solamente en segundo lugar tiene el objetivo de «contribuir activamente a la sostenibilidad ambiental, a la cohesión social y a la mejora de la calidad de vida de todos los ciudadanos, tanto en las viviendas y en los edificios, como en los espacios urbanos.» Los objetivos que persigue la ley tienen sus méritos pero los instrumentos que prevé para ponerlos en práctica son casi nulos. Por ejemplo, la involucración de los ciudadanos y de las comunidades locales es meramente formal, de todas formas marginal y hasta inexistente. La calidad de vida se mide aún en términos de riqueza. <http://www.boe.es/boe/dias/2013/06/27/pdfs/BOE-A-2013-6938.pdf> Que yo sepa, en Italia se ha propuesto en 2013 una ley nacional, pero no ha sido aún aprobada. Un segundo decreto ley ha sido presentado en junio de 2015.

http://www.camera.it/_dati/leg17/lavori/stampati/pdf/17PDL0001970.pdf

¹⁰ Para un análisis más completo, A. Tallon, *Op. cit.*, p. 17.

¹¹ Cf. A. Thornely, *Urban Planning under Thatcherism: the Challenge of the Market*, Routledge, London 1991; P. Healey, S. Davoudi, M. O'Toole, S. Tavsanoğlu (eds.), *Rebuilding the City: Property-Led Urban Regeneration*, E & FN Spon, London 1992.

¹² M. Pacione, *Urban Geography: A Global Perspective*, Routledge, London 2005, pp. 447-475.

¹³ Citado en D. Littlefield, “(Re)generation: Place, Memory, Identity”, *Architectural Design*, 1 (2012), p. 17. Cf. *Covent Garden Market. Its History and Restoration*, The Architectural Press, London 1980.

¹⁴ La post-city tiene como elemento característico la falta de un plano general urbanístico o su no aplicación a favor del pluralismo arquitectónico.

¹⁵ El desarrollo de este proyecto de regeneración urbana *property-led* ha sido espléndidamente descrito por Brian Edwards con particular atención a las consecuencias urbanísticas, sin embargo ausentes en Tallon. Cf. B. Edwards, *London Docklands: Urban Design in an Age of deregulation*, Butterworth Architecture, Oxford 1992. El estudio presente debe mucho a los análisis de Edwards.

¹⁶ B. Edwards, *Op. cit.*, pp. 35-41.

¹⁷ B. Edwards, *Op. cit.*, p.18.

¹⁸ G. Ruddick, “Canary Wharf to get first residential building”, *The Telegraph*, 16-03-2014.

<http://www.telegraph.co.uk/finance/10701515/Canary-Wharf-to-get-first-residential-building.html>

¹⁹ B. Edwards, *Op. cit.*, p. 137.

²⁰ B. Edwards, *Op. cit.*, p. 149.

²¹ Sobre los problemas generados por el «entrepreneurial regeneration» y las posibles soluciones, cf. D. Harvey, *Space of Capital. Towards a Critical Geography*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, pp. 345-368.

²² A. Tallon, *Urban Generation in the UK*, pp. 62-63.

²³ I. Turok, “Property-led Urban Regeneration: Panacea or Placebo?”, *Environment and Planning A*, 24 (1992), pp. 361-379.

²⁴ A. Tallon, *Op. cit.*, pp. 71-72.

²⁵ Sobre la regeneración de Spitalfields, véase el magistral libro de Paolo Briata, al que este ensayo debe mucho. Cf. P. Briata, *Sul filo della frontiera. Politiche urbane in un quartiere multietnico di Londra*, Franco Angeli, Milano 2007.

- ²⁶ *The Poor Man's Guardian, A Weekly Paper for the People published in defiance of law, to try the power of right against might*, No. 36, Saturday, February 18, 1832, p. 282.
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015005728665;view=1up;seq=294>
- ²⁷ P. Briata, *Op. cit.*, pp. 50, 109.
- ²⁸ P. Briata, *Op. cit.*, p. 23.
- ²⁹ Cf. C. Forman, *Spitalfields. A Battle for Land*, Shipman, London 1989.
- ³⁰ J. Jacobs, *Edge of Empire: Postcolonialism and the City*, Routledge, London 1996, p. 81.
- ³¹ P. Briata, *Op. cit.*, p. 43.
- ³² P. Briata, *Op. cit.*, pp. 44-45.
- ³³ Cf. J. Eade, "Reconstructing Places. Changing Images of Locality in Docklands and Spitalfields", en J. Eade (ed.), *Living the Global City. Globalization as Local Process*, Routledge, London 1997, pp. 127-145; M. Roberts, "Urban Design and Regeneration", en C. Greed & M. Roberts (eds.), *Introducing Urban Design*, Longman, Harlow 1998, 116-129.
- ³⁴ Briata, *Op. cit.*, p. 51.
- ³⁵ Cf. S. Peek, "Brick Lane: Gentrification Threat to Spitalfields Bangladeshi Community", *BBC News*, 24-05-2015:
<http://www.bbc.com/news/uk-england-london-32707564>
- ³⁶ Cf. A. Dangerfield, "Brick Lane Arches Plan Criticised by Residents", *BBC News*, 16-02-2010:
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/london/8517791.stm
- ³⁷ Cf. S.E. Batty, "The Gamble of Urban Regeneration", *Environment and Planning B*, 30 (2003) pp. 483-486.
- ³⁸ P. Briata, *Op. cit.*, p. 110.
- ³⁹ D. Harvey, *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso, London 2012, p. 78.
- ⁴⁰ D. Harvey, *Íb.*
- ⁴¹ P. Briata, *Op. cit.*, p. 118. Sobre el fracaso de los proyectos «Area-Based», cf. J. N. Larsen, "Area-Based Approaches to Urban Regeneration: Innovation in Vain? A Comparison of Evidence from the UK and Denmark", en M. E. Leary y J. McCarthy (eds.), *The Routledge Companion to Urban Regeneration*, Routledge, London 2013, pp. 401-410.
- ⁴² El título está extraído de un célebre ensayo de Rem Koolhaas, "The Generic City", en R. Koolhaas y B. Mau (eds.), *S,M,L,XL*, The Monacelli Press, New York 1995, pp. 1238-1264.
- ⁴³ <http://www.ctbuh.org/LinkClick.aspx?fileticket=k%2BK%2FgAvA7YU%3D&tabid=5837&language=en-US>
- ⁴⁴ http://www.newlondonarchitecture.org/docs/tall_bldgs_survey_2015.pdf
- ⁴⁵ J. Kollwey y A. Hawkes, "Gherkin Architect Declares End of London Skyscraper Boom", *The Guardian*, 20-04-2011:
<http://www.theguardian.com/business/2011/apr/20/gherkin-architect-london-skyscraper>
- ⁴⁶ A. Lawrence, "The Skyscraper Index: Faulty Towers", en *Property Report. Dresdner Kleinwort Wasserstein Research*, January 15, 1999. Cf. M. Thornton, "Skyscrapers and Business Cycles", *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 8 (2005), pp. 51-74.
- ⁴⁷ Este proceso está explicado en forma más extensa por D. Harvey en *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*, pp. 27-66.
- ⁴⁸ A. Sedghi, "The Ever Changing Story of London's Skyline", *The Guardian*, 03-03-2014:
<http://www.theguardian.com/news/datablog/2014/mar/13/the-ever-changing-story-of-londons-skyline>
- ⁴⁹ A. Sedghi, *Íb.*
- ⁵⁰ R. Koolhaas, "Bigness, or the Problem of Large", en R. Koolhaas y B. Mau (eds.), *Op. cit.*, pp. 494-517.
- ⁵¹ D. Hipwell, "Qatari consortium set up to develop The Shard", *PropertyWeek.com*, 22-01-2008.
<http://www.propertyweek.com/news/qatari-consortium-set-up-to-develop-the-shard/3104277.article>;
- R. Neate, "Qatar Nurtures its City Assets: From the Shard to Glencore Share", *The Guardian*, 27-06-2012.
<http://www.theguardian.com/world/2012/jun/27/qatar-city-assets-shard-glencore>;
- R. Moore, "The Shard: A Symbol of Towering Ambition", *The Guardian*, 30-01-2011.
<http://www.theguardian.com/artanddesign/2011/jan/30/shard-renzo-piano-london-bridge>
- ⁵² M. Weaver, "Shard of Glass set to Join London Skyline", *The Guardian*, 19-11-2003.
<http://www.theguardian.com/society/2003/nov/19/urbandesign.architecture>;
- M. Weaver, "Prescott Approves Disputed Shard of Glass Tower", *The Guardian*, 20-11-2003-
http://www.theguardian.com/politics/2003/nov/20/uk_regeneration
- ⁵³ Cf. Koolhaas, "Bigness, or the Problem of Large", en R. Koolhaas y B. Mau (eds.), *Op. cit.*, pp. 514-515.
- ⁵⁴ M. Weaver, "Prescott Approves Disputed Shard of Glass Tower", *The Guardian*, 20-11-2003;
http://www.theguardian.com/politics/2003/nov/20/uk_regeneration
- ⁵⁵ Cf. D. Harvey, *Space of Capital. Towards a Critical Geography*, pp. 404-409.
- ⁵⁶ Ya en 1995 Koolhaas había advertido de este proceso de generalización de Londres. Cf. Koolhaas, "The Generic City", en R. Koolhaas y B. Mau (eds.), *Op. cit.*, p. 1248.
- ⁵⁷ No es casual que esta metáfora sea tan apreciada tanto por Koolhaas como por Calvino.
- ⁵⁸ I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1993, "Le città continue 2": «Perché venire a Trude? Mi chiedo. E già volevo ripartire. – Puoi riprendere il volo quando vuoi, – mi dissero, – ma arriverai a un'altra Trude, uguale punto per punto, il mondo è ricoperto da un'unica Trude che non comincia e non finisce, cambia solo il nome dell'aeroporto». ("Las ciudades continuas 2": ¿Por qué venir a Trude? Me preguntaba. Y ya quería volver a irme. Puedes retomar un vuelo cuando quieras, – me dijeron –, pero llegarás a otra Trude, igual en todos sus aspectos, el mundo está recubierto por una única Trude que no empieza y no termina, cambia solo el nombre del aeropuerto).
- ⁵⁹ La atroz alternativa para no destruir el capital simbólico colectivo podría ser aquella de conservar la historicidad de Londres, con el dilema de convertirla en un museo, y por tanto igualmente en una no-ciudad.
- ⁶⁰ J. Silber, *Architecture of the Absurd. How "Genius" Disfigured a Practical Art*, Quantum Lane, New York 2007.
- ⁶¹ Se estima que un estudio en la One Tower Bridge puede costar alrededor de 2 millones de euros.
- ⁶² B. Judah, "Pricing London's Poor Out of its Centre is a Recipe for Social Strife", *London Evening Standard*, 17-02-2015.
<http://www.standard.co.uk/comment/comment/ben-judah-pricing-londons-poor-out-of-its-centre-is-a-recipe-for-social-strife-10051331.html>
- ⁶³ Cf. S. Goodley, "Tenants shun Shard – Leaving Europe's First Vertical City Up in the Air", *The Guardian*, 24-01-2014.
<http://www.theguardian.com/artanddesign/2014/jan/24/tenants-shard-vertical-city-empty>
- ⁶⁴ S. Jones, "The Stretched Middle: Can Londoners Cope with Hundreds of New Towers?", *The Guardian*, 12-03-2014.
<http://www.theguardian.com/uk-news/2014/mar/12/london-skyscrapers-shard-gherkin-architecture>
- ⁶⁵ S. Jones, "The Stretched Middle: Can Londoners Cope with Hundreds of New Towers?", *The Guardian*, 12-03-2014.
<http://www.theguardian.com/uk-news/2014/mar/12/london-skyscrapers-shard-gherkin-architecture>
- ⁶⁶ J. Kollwey, "Canary Wharf to be bought by Qatar Investment Authority", *The Guardian*, 28-01-2015.
<http://www.theguardian.com/business/2015/jan/28/canary-wharf-qatar-brookfield-sale-london>;
- J. Kollwey, "Canary Wharf Timeline: From Thatcher Years to Qatari Control", *The Guardian*, 28-01-2015.
<http://www.theguardian.com/business/2015/jan/28/canary-wharf-timeline-london-building-docklands-thatcher>
- ⁶⁷ La crisis de este concepto de ciudad se remonta a la época helenística y después romana, con el avance de un cierto cosmopolitismo e iusnaturalismo y a la fragmentación política y social de la Alta Edad Media en los monasterios y en la Baja Edad Media con los *comuni*, si bien inconscientemente este paradigma permaneció.
- ⁶⁸ Hacia mitad del siglo XVII, Londres fue la primera ciudad que introdujo una nueva forma de plaza impolítica en la urbanística. Se trata de la *square*, a saber, la plaza privada y vallada, normalmente caracterizada por un jardín central, que sin embargo no aludía «a ningún tipo de manifestación de la esfera simbólica de la *civitas*», a diferencia de todas las plazas hasta ahora construidas, que se presentaban como el teatro de actividades públicas específicas. Cf. M. Romano, *La piazza europea*, Marsilio, Venezia 2014, p. 135.
- ⁶⁹ No solamente Harvey se ha detenido sobre este fenómeno, también Franco La Cecla, cf. F. La Cecla, *Contro l'urbanistica*, Einaudi, Torino 2015, pp. 3-14.
- ⁷⁰ D. Harvey, *Rebel Cities...*, p. 4.
- ⁷¹ <http://www.oed.com/view/Entry/87988#eid215918154>

Una ciudad invisible, una ciudad que no cayó

Marcela Vélez León

Abstract: The aim of this article is to reflect on the city of St. Petersburg from a double perspective: on the one hand, its recurrent presence in important works of Russian literature and, on the other hand, its strategic nature in the political and historical configuration of Russia. In this way, the quiasmatic interweaving between both dimensions, as the main form of the real and imaginary constitution of the city, will show us that Petersburg is more than a city and therefore an *invisible city*.

Keywords: Saint Petersburg, reality, imagination, invisibility, literature, philosophy of history.

1. La ciudad invisible

Hay un tipo de ciudades, *ciudades imaginarias* las llaman a veces, que, aunque sólo tengamos conocimiento de ellas por el relato literario que las crea y aunque no sean habitables o fotografiables, pueden llegar a ser más claras y nítidas a la conciencia que aquellas otras que, por contraposición, son *ciudades reales* con precisas coordenadas geográficas y políticas. También es cierto que algunas de éstas, las *reales*, han prestado su identidad para ser escenario de relatos, cuentos, novelas o poemas, gracias a los cuales podemos imaginarlas en aspectos que no les son propiamente inherentes a su efectividad urbana. Ante estas peculiares formas de «ser ciudad» cabe preguntarse: ¿acaso son *invisibles* estas ciudades, las dibujadas y narradas literariamente? Según la Real Academia Española de la lengua, «invisible» es todo aquello que, o bien (1) «no puede ser visto», o bien (2) «rehúye ser visto».¹ Así las cosas, podríamos afirmar que ni el *Dublín* de Joyce, ni el *Macondo* de García Márquez son *efectivamente invisibles* ya que, mientras el primero *puede* ser visto, el segundo *no rehúye* de serlo. Sin embargo, existe al menos una ciudad que por ser tan *imaginaria* como *real* es, también, *invisible*; una ciudad que puede ser vista figurada y terrenalmente pero que, al mismo tiempo y por ello, rehúye toda mirada; una ciudad que, poseyendo múltiples facetas, muestra, por instantes, sólo una de ellas, mientras que las otras, ocultas, permanecen siempre latentes, siempre influyentes. Esta capacidad de camuflaje, razón de su invisibilidad, responde al hecho de haber sido, desde su fundación, una ciudad especular y por ello haber convivido perennemente con los reflejos de sí. Incluso en ocasiones ha llegado a identificarse con aquéllos, desdoblándose en una múltiple, caleidoscópica y hasta contradictoria forma de ser ciudad. Hablamos de San Petersburgo, Le-

ningrado y Petrogrado; o incluso de *Peter*, como coloquialmente la llaman sus habitantes; hablamos, en definitiva, de esa ciudad que, «tal como a menudo le ocurre a un hombre frente al espejo, empezó a caer en la dependencia respecto a la imagen tridimensional proporcionada por la literatura», y las «reflexiones incurablemente semánticas» de su literatura la llevaron hasta su «identificación con ellas».² Todo esto sin olvidar que aquella ciudad *imaginaria* de Pushkin, Gogol, Tolstói y Dostoievski no podría haber sido tal sin su *otro de sí* histórico y *real*, ese que ha sido tanto capital de la Rusia Imperial, como cuna de la Revuelta Decembrista y la Revolución Bolchevique o sede de la resistencia contra el asedio nazi y hasta incluso, como actualmente, patrimonio de la humanidad.

2. Una ciudad, una leyenda

Hace algo más de trescientos años, en mayo de 1703, se colocaba la primera piedra de la *Fortaleza de San Pedro y San Pablo* que daría protección a una nueva ciudad que, delimitándola, a la vez la fundaba. Durante la Gran Guerra del Norte, Pedro I, *el Grande*, se apoderó de las tierras que se hallaban bajo dominio sueco a orillas del río Neva, dotando con esto a Rusia de su necesitada salida al mar. Aquel zar soñaba con levantar allí una gran ciudad, epicentro comercial, cultural y político de una moderna y europeizada Rusia. Así, atravesada —por el río Neva— y prácticamente rodeada —al este el mar Báltico y al oeste el lago de Ládoga, el más grande de Europa— por el agua, emergió aquella «ventana hacia Europa» de Rusia. Cuestión curiosa ya que, en términos estrictos, se trataría de una ventana meramente *interior* si tenemos en cuenta que San Petersburgo se halla dentro de los límites europeos. Sin embargo, en aquel momento de su fundación no había sido aún establecida la frontera Ural que divide la placa eurasiática. Curioso resulta también que, sólo unos años después, el geólogo ruso Vasili Tatíshchev sugiriese la cordillera montañosa de los Urales como el fin natural de Europa,³ lugar donde se erige desde 1837⁴ el *Monumento de Eurasia*: una pirámide cuadrangular con el águila bicéfala rusa coronando su cúspide y cuyo modelo no fue otro que la peterburguesa *Columna Alejandrina* levantada tras la victoria rusa en la guerra contra la invasión francesa de los ejércitos de Napoleón —*Guerra patriótica de 1812*—.⁵ Curiosa relación, en fin, que pone de manifiesto cómo, incluso simbólicamente, desde sus orígenes San Petersburgo quiso ser una frontera, un límite que comunica mientras divide, que separando, une.

Aquellas tierras, que hasta el momento de su fundación como región políticamente reconocida por el Imperio Ruso no habían sido más que una acumulación de marismas informes, no serían fáciles de urbanizar. El acuoso emplazamiento geográfico en el que se ubican hizo que la construcción de carreteras, canales, edificios, plazas y demás elementos de su estructura urbana fuese sumamente complicada, necesitándose para ello un abastecimiento especial tanto de material como de mano de obra. La ciudad soñada por *Pedro el Grande* sólo llegaría a ser posible por medio de los ucases o decretos reales que, por ejemplo, prohibían cualquier edificación de piedra en la Rusia exterior a San Petersburgo y obligaban a todo barco que allí quisiera arribar a pagar una especie de «impuesto en piedra» que contribuyese a aumentar el monto de aquel material que recubriría las orillas del Neva. También por medio de los ucases del zar se promulgaba el reclutamiento obligatorio de siervos trabajadores provenientes de todas partes del país, creando con ello una suerte de antecedente de los posteriores gulags soviéticos, al menos según la visión de Brodsky quien lo describe así:

Los métodos a los que recurrió Pedro I, para llevar a cabo su proyecto, podrían definirse, en el mejor de los casos, como un reclutamiento obligatorio. Aplicó impuestos a todo y a todos con tal de obligar a sus súbditos a luchar contra la tierra. Durante el reinado de Pedro, un súbdito de la corona rusa tenía una opción más que limitada entre incorporarse al ejército o ser enviado a construir San Petersburgo, y es difícil decir cuál de las dos alternativas era peor. Decenas de millares de hombres encontraron un final anónimo en las marismas del delta del Neva, cuyas islas gozaban de una reputación similar a la de un gulag actual. Con la excepción de que, en el siglo XVIII, uno sabía lo que estaba construyendo y tenía además la posibilidad de recibir al final los últimos sacramentos y tener una cruz de madera sobre su tumba.⁶

Sea como fuere, la realidad es que la ciudad de San Petersburgo «descansa sobre los huesos de sus constructores, tanto como sobre los pilares (...) que éstos clavaron en el suelo».⁷ Tengamos en cuenta, además, que durante estos primeros años no había cementerios por lo que, al enterrar a los muertos en el mismo lugar de su fallecimiento, la ciudad se convertía, a la par que en el *paraíso* premeditado del zar, en el *infierno* de su pueblo materializado como una «enorme fosa común».⁸ No sorprende que naciera, entonces, la «leyenda» del Petersburgo invisible y apocalíptico, de la ciudad de fantasmas y muertos vivos; leyenda que, desde entonces, no ha hecho más que verse confirmada tanto literaria como históricamente.

Por si aún fuera poco el simbolismo legendario asociado a las condiciones de su origen, la propia geografía de este enclave ruso, ahora visto desde su respecto meteorológico, ha ayudado a incrementar el carácter mítico-trágico de *Peter*. Debido a la septentrionalidad de sus coordenadas latitudinales, durante unas pocas semanas al año alrededor del solsticio de verano la claridad crepuscular se instala en la ciudad trayendo consigo las famosas *noches blancas*. La brevedad y excepcionalidad de este fenómeno atmosférico —«fulgor sin luna», como lo llamará Pushkin—⁹, en contraste con la tiniebla con la que la habitual lluvia petersburguesa envuelve a la ciudad, hace que ésta ostente un carácter mágico que sin duda alguna afianza la vieja leyenda. No es casual, por ejemplo, que

Noches Blancas sea el título del relato en el que Dostoiévski narra los escasos momentos en los que un pobre desgraciado «soñador» encuentra el amor tras veintiséis años de absoluta soledad. Sin embargo, más allá de la magia de aquellos *eternos* atardeceres, en el relato dostoiévskiano —al igual que en el propio Petersburgo— la noche llega y deviene, otra vez, en el nuevo amanecer con el que toda ilusión se desvanece. La aurora marca la vuelta a ese mundo húmedo y oscuro que, contraponiéndose al encanto blanco, recuerda a la ciudad que está maldita y no podrá nunca escapar de su condena porque ésta, su maldición, proviene de sus propias entrañas urbanas. Y es que los petersburgueses han de sobrevivir con el perenne «sentimiento de una naturaleza que regrese un día para reclamar su propiedad usurpada, cedida una vez ante el asalto humano».¹⁰ Dada esta «especularidad» de *Peter* que transita desde la noche al día igual que de la vida a la muerte, parece inevitable aquí el recuerdo de *Laudomia*, aquella *ciudad invisible* de Italo Calvino que «tiene a su lado otra ciudad cuyos habitantes llevan los mismos nombres: la de los muertos», aquella «Laudomia viviente que, para sentirse segura, necesita bucear en la *Laudomia* de los muertos la explicación de sí misma».¹¹ Así, en nuestro caso desde el Petersburgo viviente, primero de Pushkin, y después de Chaikovski, será desde donde, buscando aquella explicación, se pronuncie la *dama de picas* —el fantasma de una vieja condesa, bruja y espantosa— recordando a todo habitante que «la vida no es más que un juego».¹²

El carácter apocalíptico de Petersburgo quedará definitivamente fijado con la llegada a la ciudad del *Jinete de Bronce* —ya el material, ya el literario— que, a ojos de un pueblo ruso ya de por sí atemorizado por las tragedias propiamente petersburguesas, no vendría a ser otro que el cuarto del Apocalipsis, aquel cuyo caballo bayo era calbado por el jinete de la muerte. Fue en 1782 cuando el primero de los «jinetes de bronce», el materialmente bronceo, se estableció en la ciudad bajo las órdenes de *Catalina la Grande* y gracias a las manos del escultor Étienne-Maurice Falconnet (recomendado, a su vez, por Diderot y Voltaire a la patrocinadora del monumento). Sería esta impresionante obra de más de trece metros de altitud (siete de pedestal y seis de caballo y jinete) la que —representando a Pedro I sentado heroicamente sobre su caballo con su brazo derecho extendido apuntando hacia el río Neva y su mano izquierda refrenando un caballo que, encabritado, simbolizaba Rusia— ofrecería a Pushkin, medio siglo después, un protagonista para su más conocido poema.

Situada la ciudad sobre terrenos pantanosos, y teniendo en cuenta la casi perenne lluvia que dotaba de fuerzas al Neva para que, de cuando en cuando, irrumpiera en la ciudad en busca de las tierras que consideraba suyas y que le habían sido arrebatadas por los caprichos de un zar, San Petersburgo ha sido escenario de incontables inundaciones desde prácticamente el mismo momento de su fundación. Desde que sólo tres meses después de puesta la primera piedra de la ciudad los petersburgueses hubieran de enfrentarse a la primera crecida que se llevaría a gran parte de sus ciudadanos vivos para arrastrarlos hasta la Petersburgo subterránea, desde entonces, digo, una sucesión de oleadas ha acrecentado la leyenda. Tal es la cuenta que oficialmente se han registrado desde 1703 hasta 2007 más de trescientas inundaciones en la *Venecia del*

Norte. Una de las más trágicas, ocurrida el 7 de noviembre de 1824, constituye, precisamente, el «espantoso día» en el que da comienzo el relato pushkiniano, relato que se considera fundador de la literatura petersburguesa en sentido estricto. En sus cuatrocientos ochenta y un versos, Pushkin describe la anegación de un Petersburgo que, hallándose «allí (donde) nos ordenó la Naturaleza / que abriéramos a Europa una ventana»¹³ y tras haber alcanzado el esplendor y máximo florecimiento de la mano de *Pedro el Grande*, terminará por ser el escenario de la truncada vida de Eugenio, el pobre funcionario protagonista que, enloquecido por perder a su prometida en la furia de la riada, se enfrenta a la estatua del «zar de medio mundo»,¹⁴ «aquel cuyo fatídico designio / fundó la capital sobre las olas».¹⁵

3. ¿Ciudad real o ciudad imaginaria?

Mientras que los versos de Pushkin —para Brodsky «los mejores nunca escritos en alabanza de esta ciudad»¹⁶— son los que prestan el tono definitivo a la leyenda de la que será la capital de las letras rusas, es *El Capote* de Gogol el que alumbra a «todos los escritores rusos»¹⁷ que se sucederán tras él. La dualidad de un San Petersburgo que oscila entre la vida y la muerte, la realidad y la fantasía, la oscuridad de los días de lluvia y la claridad de las *noches blancas*, alcanza su máxima representación en esta obra gogoliana que cuenta la historia de un humilde funcionario copista petersburgués que, una mañana, al sentir pinchazos de frío en la espalda y constatar que su capote estaba agujereado, se dirige a su sastre para intentar arreglarlo. Tras saber que necesitaría uno nuevo, *Akaki Akakievich*, el protagonista del relato, ahorra hasta la penalidad para conseguirlo, siendo tal su desgraciada vida que el día de su estreno es atacado por unos bandidos. Todo lo que el protagonista había conseguido enfundándose aquel capote —respeto, dignidad y presencia nunca antes experimentados— lo pierde con el robo y, en línea con su infortunio, hasta la salud lo abandona y fallece a consecuencia del frío con el que se quedó aquel pobre desgraciado. Y nos cuenta Gogol que entonces «se llevaron a *Akaki Akakievich*, y lo enterraron, y San Petersburgo se quedó sin *Akaki Akakievich* como si nunca hubiera existido».¹⁸ Tal era la insignificancia de aquel ciudadano. Sin embargo, el relato no puede acabar aquí porque aún es demasiado *real* para ser petersburgués. Así continúa entonces Gogol:

Pero ¿quién había de suponer que la historia de *Akaki Akakievich* no termina aquí, sino que, después de muerto le estaban destinados unos cuantos días más de ruidosa vida, quizá como compensación por la que antes arrastró, inadvertida de todos? Mas, así fueron los hechos, y nuestra pobre historia adquiere de improviso un final fantástico.¹⁹

En efecto, tras la muerte de *Akaki* se propagó el rumor de que un fantasma con los rasgos del difunto se aparecía por la ciudad robando el capote a todo aquel a quien consiguiera dar alcance, apariciones fantásticas que sólo cesarían cuando, al fin, terminara por arrebatarse el abrigo a cierto «personaje importante» quien, cuando aquél estaba aún con vida, no se dignó ni a prestarle atención.

Tengamos en cuenta que en el relato gogoliano —tanto en *El Capote* como en otras *historias* del autor escenificadas en la misma ciudad como *La Nariz* o *Memorias del subsuelo*— *Peter* no es un escenario casual, sino que es la clave que da forma y sentido a la narración: su climatología, sus calles, sus edificios y sus habitantes son igualmente protagonistas en cuanto partes del elenco de adversidades que se le presentan a *Akakievich*. Por ello, el narrador de *El Capote* exclama: «¿Pero qué se le va a hacer?, de todo esto tiene la culpa San Petersburgo»²⁰ y, ciertamente, no cabe duda de esa culpa en cuanto que «hay en San Petersburgo un gran enemigo [que] no es otro que nuestras heladas norteañas».²¹ El carácter espectral de *Peter* queda perfectamente plasmado gracias a la capacidad gogoliana de convertir lo real en irreal mientras que lo más imaginario es lo que se nos muestra como lo *efectivamente real*. Y es que, cuanto más muerto está el protagonista, más claro se le aparece éste al lector, a la vez que, cuando *Akakievich* aún estaba vivo, «todo cuanto hay en San Petersburgo, calles y casas, se nos han mezclado y confundido en la cabeza de tal manera que es har-to difícil sacar de ella nada en orden».²² En suma, el realismo de Gogol es tanto más real cuanto más se acerca al irrealismo,²³ y es precisamente por esta capacidad literaria por la que se capta el sentido de la «espejularidad» petersburguesa haciéndose visible, ahora, aquello —invisible— que «rehuía ser visto».

El protagonismo del Petersburgo literario será también clave en la producción de Dostoievski quien la define como «la más abstracta, la más “premeditada” de las ciudades existentes en la Tierra»,²⁴ aquella ciudad en la que sus habitantes están enfermos por el exceso de conciencia que han heredado de aquel, su fundador, que premeditó la construcción de una urbe de tal modo que en ella no se puede habitar sin acabar trastornado. Todos los personajes de la obra cumbre de Dostoievski, *Crimen y Castigo*, padecen los influjos que *Peter* ejerce sobre ellos, haciendo que la ciudad se nos aparezca como el más grande manicomio urbano, o en palabras del propio autor, como el lugar en el que:

hombres perfectamente sanos, perfectamente equilibrados, si usted prefiere llamarlos así, la verdad es que casi no existen: no se podría encontrar más de uno entre centenares de miles de individuos, e incluso este uno resultaría un modelo bastante imperfecto.²⁵

Sólo San Petersburgo, por tanto, puede ser el escenario de esta novela psicológica en cuanto su influjo se presenta como la causa —externa— que da lugar al elenco de reacciones que constituyen el mundo interior de cada uno de sus personajes. Y aunque la historia narrada en la novela no transcurre en el frío y lluvioso invierno, ni tenga lugar ninguna de las desgracias naturales comunes en *Peter* como las inundaciones y las riadas, el carácter legendario que la ciudad lleva asociado queda patente en el hecho de ser lugar tanto de vivos como de muertos. Ambos conviven a lo largo de toda la trama con tal naturalidad que, a ojos del lector, carece de importancia si alguno de los personajes fallece ya que, unas páginas después, éste puede reaparecer mostrando las mismas características que tenía en su estado físico anterior. Más aún: el desasosiego no llega con la muerte sino con una serie de

contradicciones propias de la vida del protagonista, unas contradicciones que, sin embargo, al desarrollarse en la fantasía de las veraniegas *noches blancas*, adquieren tal carácter mágico que hasta su propio y contradictorio orden se pone en cuestión. Con esta suerte pasa sus días *Rodión Raskolnikov*, el protagonista dostoiévskiano que vive en una lucha constante consigo mismo, explorando sus límites, sus posibilidades, desafiando el umbral de lo que es capaz de llegar a hacer, en definitiva, racionalizando su irracionalidad que es, a su vez, producto de un irracional deseo de racionalidad. Lucha interminable que se ejerce en el interior del petersburgués enfermo porque bien podríamos afirmar que aquí Dostoiévski nos está presentando el perfecto ejemplo del martirio que asola a esta «ciudad premeditada», a saber, «la conciencia, (en tanto que) toda conciencia es una enfermedad».²⁶ Encarcelado en aquella «ventana hacia Europa», el individuo dostoiévskiano no puede no ser racional, vive empujado hacia una modernidad en la que todo debe estar tan perfectamente «premeditado» como la ciudad misma. Sin embargo, cuanta más racionalidad se alcance, ya sea en el ciudadano, ya sea en la ciudad, mayor la abstracción y mayor la irracionalidad. En definitiva, la relación de *Raskolnikov* con el Petersburgo invisible quiere ser la constatación — literaria— del límite al que estaría llegando una locura urbana a punto de estallar.

4. Cansancio de ser esa ciudad

Pero por el momento, en el tiempo aún de *Crimen y Castigo*, San Petersburgo conseguía convertirse en la capital de las letras rusas y bullía en ella la actividad comercial y productiva que, como una locomotora, empujaba a todo el país hacia la rica modernidad europea. Ahora podemos afirmar, con Brodsky, que:

Pedro I consiguió su objetivo, pues esta ciudad se convirtió en un puerto, y no sólo en el aspecto literal, sino también metafísicamente. No hay ningún otro lugar en Rusia donde los pensamientos se alejen tan libremente de la realidad.²⁷

Y, sin embargo, la lejanía de esos pensamientos se basa en la íntima cercanía de su otro de sí como invisibilidad o, dicho de otro modo: la cercanía del propio reflejo que, literariamente, tiene la ciudad de sí misma. Dualidad, de nuevo, de una ciudad que se erige fuera y sobre el río, y cuya máxima expresión no se debe más que a la progresiva europeización que había ido experimentando desde su fundación. Alcanzada la identificación petersburguesa del sí mismo urbano con su reflejo fluvial o, siguiendo la analogía, la identificación entre su *yo imaginario* y su *yo real*, se comprende que la proyectada racionalización — europeización u occidentalización— de la ciudad sea precisamente lo que se quiere denunciar en *Crimen y Castigo*, poniendo de manifiesto, por lo demás, el progresivo abandono de las ideas occidentalistas y socialistas de juventud de Dostoiévski en pos de una eslavofilia que,²⁸ aunque no radicalizada,²⁹ abogaba por la creencia en la superioridad de la tradición rusa sobre cualquier proyecto llegado de Occidente. Este cuestionamiento, que queda patente en la caracterización que se hace en la obra de todos los personajes extranjeros, en particular de los alema-

nes,³⁰ será el que, sólo medio siglo después, empuje a Petersburgo a convertirse en Petrogrado. En este sentido, no debemos olvidar que a mediados del siglo XIX estaba en pleno auge el llamado «debate entre occidentalistas y eslavófilos», siendo clave, entonces, la cuestión petersburguesa en tanto que esta ciudad era sede cultural de la identidad nacional rusa. De hecho, las palabras de Chaadáev, uno de los iniciadores del debate, en su *Primera carta filosófica*, podrían perfectamente estar referidas, más que a la historia de Rusia en general, a la historia concreta de la ciudad:

Nuestros primeros años, transcurridos en un embrutecimiento inmóvil, no han dejado huella en nuestros espíritus y no tenemos nada propio sobre lo que asentar nuestro pensamiento. [...] somos extranjeros para nosotros mismos. A medida que avanzamos la luz se nos escapa sin posibilidad de retorno. Es la consecuencia de una cultura de importación y de imitación. Carecemos de un desarrollo propio [...] Nuestro saber es superficial y volcado al exterior. [...] Las mejores ideas han quedado paralizadas en las mentes de los rusos. [...] ¿Dónde están nuestros sabios y nuestros pensadores? ¿Quién ha pensado, quién piensa por nosotros? No le hemos dado nada al mundo ni nada hemos tomado de él. No hemos contribuido al progreso, y lo que hemos recibido de ese progreso lo hemos desfigurado.³¹

Así pues, la ciudad que se erigió mirando al futuro comenzaba a cuestionarse su carácter de frontera y unión entre dos ideas aparentemente incompatibles de ser política, cultural y socialmente ciudad. De las palabras de Belinski, el importante crítico literario ruso del XIX, sobre San Petersburgo en la década de los treinta («Petersburgo es más original que todas las ciudades americanas, porque es una ciudad nueva en un país viejo»³²) a la ironía de Dostoiévski sólo un cuarto de siglo más tarde («he aquí la arquitectura de un enorme hotel moderno: su eficiencia ya encarnada, su americanismo, cientos de habitaciones; está bien claro que también nosotros tenemos ferrocarriles, que también nosotros nos hemos convertido de repente en un pueblo activo y emprendedor»³³), hay un importante salto que pone en evidencia la preocupación por el contagio que, a través de San Petersburgo, podía llegar a invadir la gran nación rusa. Y despojándose de su rastro germano *Peter* se convirtió, entonces, en Petrogrado, la auténtica ciudad —verdaderamente rusa— de Pedro. Sin embargo, no sería por otra ventana más que por la petersburguesa por la que, aquel «fantasma que recorría Europa» hiciera su entrada en la nación eslava, como si de algún modo la ciudad invisible de los muertos lo hubiera atraído hacia sí como su lugar natural. Por si esto fuera poco, este hecho muestra además que finalmente Petrogrado daría cumplimiento al objetivo de Pedro: traer Europa a Rusia. Concretamente podemos decir que trajo la Europa concebida en su vertiente gala y atlántica, a saber: la Europa de la Revolución. Y después de un *domingo sangriento*, llegaron *febrero* y *octubre* a Petrogrado de la mano del que sería una suerte de «nuevo fundador» cuya imagen quedaría representada escultóricamente en la Plaza Finlandia con un nuevo *jinete de bronce* que, ya no a lomos de un caballo sino sobre un coche blindado, reflejaba el comienzo de la (otra vez) nueva sociedad. Petersburgo dejaría de ser la ciudad de Pedro para convertirse más tarde, en 1924, acabada la guerra civil, en Leningrado: ahora ya, la ciudad de Lenin.

5. ¿Qué ciudad?

Aunque la importancia política de Petersburgo fue menor durante el periodo de guerra, ya que, por ejemplo, había dejado de ser la capital de la nación rusa (movimiento estratégico para alejar el núcleo rojo de la proximidad de la frontera), la guerra sí supuso un importante cambio para el devenir de la ciudad. Brodsky narra cómo:

la guerra civil ardió a su alrededor y en todo el país, y una grieta horrible traspasó la nación [...] pero aquí, a orillas del Neva, por primera vez en dos siglos reinó la calma y la hierba empezó a brotar entre los adoquines de las plazas vacías y las losas de pizarra de las aceras [...] la ciudad se sumió en sí misma y en sus reflexiones. Mientras el país, con su capital de nuevo en Moscú, se replegaba a su condición uterina, claustrofóbica y xenofóbica, Petersburgo, sin ningún lugar al que retirarse, hizo una pausa... Como si la hubieran fotografiado en su postura del siglo XIX. Las décadas que siguieron a la guerra civil en poco la cambiaron.³⁴

Petersburgo fue entonces una ciudad que, a pesar de estar plagada de futuristas —que querían «tirar por la borda del barco de la modernidad [...] a Pushkin, Dostoiévski, Tolstoi, etcétera, etcétera»—,³⁵ prefirió quedarse inmóvil y no mirar ya más al futuro. Aquella antigua ventana abierta que debía ser se cerró cercando a un Leningrado en cuyo interior, además de una *quinta esquina* por tantos buscada y nunca encontrada,³⁶ se ubicaban cientos de *Kommunalkas* que hacían que la urbe adquiriera un aspecto cada vez más a lo Dostoiévski, aspecto que ciertamente se mantiene hasta hoy. Leningrado, en definitiva, no olvidaba que era aún Petersburgo y por eso, quizás, escribía en 1930 Ósip Mandelstám:

Yo he regresado a mi ciudad, que conozco
hasta las lágrimas.
Hasta las venas,
hasta las inflamadas glándulas
de los niños.

Tu regresaste también,
así que bebete
aprisa
el aceite de los faros fluviales
de Leningrado.

Reconoce pronto el pequeño día decembrino,
cuando la yema se mezcla a la brea
funesta.

Petersburgo,
todavía no quiero morir.
Tú tienes mis números telefónicos.

Petersburgo,
yo aún tengo las direcciones
en las que podré hallar las voces de los muertos.

Vivo en la escalera falsa
y en la sien
me golpea profunda una campanilla agitada.
Y toda la noche,
sin descanso,
espero la visita anhelada
moviendo los grilletes de las puertas.

Y así, encerrada en sí misma, la ciudad pasó su página más trágica, y parece ser que sólo desde entonces sus habitantes se sintieron leningradenses. No fue ni la revolución, ni la guerra, ni la dictadura, sino sus muertos o, mejor dicho, la necesidad de honrarlos, lo que hizo que Leningrado, tras ser sitiado, se reconociera a sí mismo como Leningrado. Recordemos aquel trance: durante ochocientos setenta y dos días transcurridos entre septiembre de 1941 y enero de 1944 el antiguo Petersburgo sobrevivió al asedio nazi gracias a haberse convertido en lo otro de sí, al menos respecto a su carácter original de visibilidad y apertura y, como si de una *puerta* virtual blindada se tratara, no permitió el paso del enemigo occidental. Alto fue el precio que tuvo que pagar por ello: desde el respecto simbólico, perdió su tesoro literario cuando, para no morir congelados por el frío, los peterburgueses se vieron obligados a quemar su biblioteca, de más de doscientos años, quedando así marcada para siempre la memoria de aquella capital cultural. Pero Petersburgo perdió mucho más: setecientos mil civiles, según cifras oficiales; dos millones, según otras fuentes. El silencio que reinó entonces en la ciudad fue interrumpido por los que a voces proclamaban la existencia del nuevo lugar: primero la séptima sinfonía de Shostakóvich y luego los versos de Pasternak:

¿Os acordáis del hielo en la garganta
cuando el tropel de la barbarie ciega
desbordó su estridencia en nuestro suelo
sembrándolo de invierno sin promesas?

La razón opusimos como escudo
contra el cual no hay ariete que no ceda.
¿Cómo venció al destino Leningrado!
¿Qué reluciente roca de firmeza!

Y cuando en la escalada de su hazaña,
rompió el anillo que oprimió sus piedras,
¿con qué asombrado grito de entusiasmo
se derramó el aplauso sin fronteras!

¿Oh qué inmensa la gloria de ese nombre
donde culmina el sol de la leyenda!
Cuanto fuera imposible, Leningrado
lo realizó en el cielo y en la tierra.

Reconocida como ciudad heroica (1945) y patrimonio de la humanidad (1990), Petersburgo ha recuperado aquel carácter legendario que bien puede resumirse con el conocido proverbio ruso: «Troya cayó, Roma cayó, Leningrado no cayó». Y sin embargo Leningrado ya no existe, o al menos ya no se deja ver porque, a pesar de sus honores, su trágica historia y su eximio nombre, ha preferido volver a ser hoy, y desde 1991, San Petersburgo. Curiosa vuelta del destino porque ahora, y con el mismo nombre con el que desde su fundación se presentó visiblemente ante el mundo, podemos saberla en una variedad literaria e histórica más amplia que nos permite ver que ella, San Petersburgo, ha sido siempre, también, una *ciudad invisible* y que si rebuscamos amablemente en los vericuetos de sus páginas podremos contemplarla como aquella ciudad que, sin embargo, no deja de rehuir, perennemente, toda mirada.

Notas

¹ Consultado en <http://dle.rae.es/?id=M4SIkEr>

² Brodsky, J., “Guía para una ciudad rebautizada” en *Menos que uno*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1988, p. 51.

³ La intención de Tatíshchev al ubicar allí la frontera venía a ser la misma que había determinado a San Petersburgo como «ventana hacia Europa», a saber, ser un punto de comunicación entre Europa y Asia quedando así Rusia como parte de ambos continentes.

⁴ Estrictamente se debe señalar que el monumento erigido en 1837 fue reemplazado por otro en 1873: se trataba de la misma pirámide, pero en vez de estar tallada en madera, como la original, la nueva versión era de mármol negro. Ésta quedó destruida tras la Revolución Rusa y, aunque fue reconstruida en 1926, en 2008 fue sustituida por un «nuevo» *Monumento de Eurasia* que, si bien mantiene el águila bicéfala en la cúspide, ahora ésta se halla sobre una columna de mármol rojo.

⁵ Recordemos que Napoleón hubo de retirarse y esa derrota supuso el inicio del fin de sus pretensiones de dominio sobre Europa. Esta *Guerra Patriótica*, que inspiraría *Guerra y Paz* de Tolstoi, fue tan importante para los rusos que se convertiría en un símbolo de identidad nacional. Hasta tal punto resulta fundamental este episodio que *Gran Guerra Patriótica* será el nombre con el que la Rusia Soviética llamará a su guerra contra la Alemania nazi en la Segunda Guerra Mundial, guerra en la que también San Petersburgo, ahora Leningrado, sería protagonista.

⁶ Brodsky, J., *Op. cit.*, p. 46.

⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁸ Cfr. El interesante estudio de Elena Mironesko Bielova acerca del carácter legendario de San Petersburgo como ciudad de muertos en “San Petersburgo: la ciudad de los muertos vivientes en la literatura y las creencias populares rusas” en *Eslavística Complutense*, 2012, número 12, pp. 173-193.

⁹ Pushkin, A., *El jinete de bronce*, Hiperion, Madrid, 2001, p. 45. El verso completo reza así: «Te amo, creación de Pedro, amo tu aspecto / severo a un tiempo y lleno de armonía, / la corriente del Neva majestuosa / entre sus parapetos de granito, / el arabesco de tus férreas rejas, / el transparente ocaso de tus noches, / cuyo fulgor sin luna me embelesa / cuando estoy en mi cámara escribiendo / y leyendo sin lámpara, y las pálidas / calles adormiladas y vacías, / y la áurea aguja del almirantazgo».

¹⁰ Brodsky, J., *Op. cit.*, p. 45.

¹¹ Calvino, I., *Ciudades invisibles*, Siruela, Madrid 2012, p.143.

¹² Aria del Acto III de la ópera *La dama de picas* compuesta por los hermanos P. I. y M. Chaikovski basada en el cuento homónimo de A. Pushkin. Resulta interesante tener en cuenta que esta sentencia alcanzó tal importancia en la cultura popular rusa que acabó convirtiéndose en un conocido proverbio: «¿Qué? ¿Dónde? ¿Cuándo?».

¹³ Pushkin, A., *Op. cit.*, p. 41.

¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶ Brodsky, J., *Op. cit.*, p. 50.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Gogol, N. *El capote*, Biblioteca virtual universal, 2003, p.18.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 2.

²¹ *Ibid.*, p. 5.

²² *Ibid.*, p.12.

²³ Cfr. El artículo de Antonio Martínez Illán, “El mito de San Petersburgo en el cine soviético a través de las adaptaciones de ‘El capote’ de Gógol” en *Comunicación y sociedad*, Vol. XXIII, número 2, 2010, pp. 125-147, donde el autor presenta un sobresaliente análisis de esta cuestión.

²⁴ Dostoievski, F., *Memorias del subsuelo*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2005, p. 6.

²⁵ Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Edaf, Madrid, 2009, p. 254.

²⁶ Dostoievski, F., *Memorias...* p. 6.

²⁷ Brodsky, J., *Op. cit.*, p. 47.

²⁸ Cfr. Avilés Farré, J., “La novela como fuente para la historia: el caso de *Crimen y castigo* (1866)” en *Espacio, tiempo y forma, Serie V, Historia Contemporánea*, Número 9, 1996, pp. 337-360.

²⁹ Puesto que, “para Dostoiévskiy, quienes en Rusia defendían posiciones radicales estaban siguiendo con su comportamiento las enseñanzas importadas de Occidente, haciendo con ellas, junto con otras ideas que él estimaba como positivas, una amalgama explosiva”, Serrano Martínez, J., *Dostoiévskiy: entre el bien y el mal*, Editorial Complutense, Madrid, 2003, p. 497.

³⁰ «¿Ha observado usted, Rodion Romanovitch, que, por regla general, los extranjeros establecidos en Petersburgo, especialmente los alemanes, que llegan de Dios sabe dónde, son bastante menos inteligentes que no-

sotros?» le dice Catalina Ivanovna al protagonista en cierta ocasión. (Cfr. Dostoievski, F., *Crimen...* p. 393) No obstante, es preciso señalar que el término «alemán» era utilizado como sinónimo de «extranjero».

³¹ Chaadáev, P., “Cartas filosóficas a una dama”, en Novicova, O. (co-ord.), *Rusia y Occidente (antología de textos)*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 13-38.

³² Citado en Brodsky, J., *Op. cit.*, p.52.

³³ *Ibid.*

³⁴ Brodsky, J., *Op. cit.*, p. 58.

³⁵ Manifiesto de los futuristas rusos *Bofetada al gusto del público* publicado en diciembre de 1912 y cuya aparición se considera como el acto inicial de aquella corriente de la vanguardia rusa.

³⁶ «Quinta esquina» hace referencia aquí a la tortura que se infligía contra los prisioneros a quienes, entre golpes, se les obligaba a encontrar la quinta esquina de una habitación cuadrada. Asimismo, se quiere hacer un guiño a la obra homónima de Izraíl Méttter.

Atenas-Alejandría

José María Zamora Calvo

Abstract: The Athens of the second half of the V century B.C. probably expresses the best conception of active citizenship, but in this city-state, women, slaves and metics were excluded from citizenship. For its part, Alexandria, the lighthouse city founded by Alexander the Great, arises in Egypt, takes root in ancient Athens, but goes through the collapse of the polis and the emergence of cosmopolitanism, setting a new world order, technological and cultural.

Keywords: Athens, Alexandria, democracy, *isonomia*, citizenship, library, lighthouse, museum, *polis*, cosmopolis.

1.

A partir del siglo VIII a.C., el mundo griego se extiende desde Grecia continental y desde las islas del Egeo hasta las costas de Asia Menor, Sicilia y la Italia meridional. En lo fundamental, se compone de ciudades-estados (*poleis*), que constituyen asociaciones autónomas de ciudadanos. Solo en la Grecia continental y en el Egeo es posible contar en torno a 700 *poleis*. La mayoría de ellas dispone de un territorio de 50 a 100 km², y reúne entre 500 y 1.500 ciudadanos —adultos y varones—. La *polis* consta de un centro urbano —que cuenta con un espacio de reunión, un edificio para el consejo y para los magistrados y templos—, formando en conjunto una unidad de derecho.¹

Por lo que respecta a Atenas, el orden de la ciudad-estado abarca toda Ática, es decir, una superficie de 2.550 km², lo que corresponde a un poco más de las dimensiones de la provincia de Álava. No disponemos de datos exactos sobre el número de habitantes o de ciudadanos. Debemos confiar únicamente en datos dispersos, procedentes de fuentes muy variadas, como, por ejemplo, la cifra de las levadas militares en Atenas, que solo recoge el número de hombres capaces de equiparse ellos mismos con la panoplia necesaria para enrolarse como hoplitas en la infantería. Poco antes del comienzo de la guerra del Peloponeso, en 431 a.C., el número de hombres adultos que disfrutaba de la totalidad de los derechos políticos podría situarse en torno a 60.000. Sin embargo, el número total de habitantes es mucho más difícil de establecer, ya que integra tanto a las mujeres y a los hijos de los ciudadanos, como a los metecos —extranjeros residentes— y a los esclavos de ambos sexos. Según los cálculos más optimistas, este número podría oscilar entre 300.000 y 400.000.

La tradición mítica ateniense atribuye al rey Teseo la unificación política del Ática en el siglo X a.C. Se trata de

la constitución de un centro político, y no del dominio de una ciudad sobre un territorio circundante y poblado de súbditos, como sucede en el caso de Esparta que, en el transcurso de un largo proceso, instaura en primer lugar un dominio sobre los territorios próximos a la ciudad y después sobre extensas partes del Peloponeso.²

En los siglos VII y VI a.C. se suceden en Atenas una serie de crisis semejantes a las que padecen la mayoría de las otras *poleis*. Las tensiones se multiplican situando frente a frente a una clase dirigente noble y a una masa compuesta de campesinos, víctima de la inseguridad jurídica y de un fuerte endeudamiento. Estas tensiones llevan a Atenas al borde de una guerra civil (*stasis*), haciéndole correr el riesgo de que se instituya un poder autocrático e ilegítimo, la tiranía. Por ello, en 594, se confía a Solón la función de «árbitro» que le otorga plenos poderes legislativos.³ Los atenienses deberían jurar no modificar sus leyes durante diez años.⁴ Asimismo, aborda una reorganización constitucional según la cual los derechos políticos, aunque distribuidos en cuatro clases censatarias —relacionadas con su capacidad económica y militar—, conciernen a todos los ciudadanos. Por una parte, los magistrados de la Asamblea, institución que adquiere una función relevante, son elegidos por todos los ciudadanos según el principio de la igualdad de sufragios. Por otra, Solón prohíbe esclavizar a la población indígena. Por ello, pertenecer a la clase de los ciudadanos garantiza la libertad personal. De ahí que las necesidades de mano de obra, de ahora en adelante, sean satisfechas por medio de la importación de esclavos.

En el ámbito de las evoluciones institucionales, en 487-486 cambia el modo de designación de los magistrados, específicamente del arcontado. Este año tuvo lugar, por primera vez, un sorteo de los arcontes entre los candidatos preseleccionados a través de una votación. Podemos suponer que cada *phyle* proponía a diez candidatos, de los cuales cada vez es escogido uno de ellos al azar mediante sorteo. De este modo, el pueblo está más implicado en el proceso electoral que anteriormente, cuando los miembros de las élites tradicionales se presentaban ellos mismos exclusivamente a los sufragios.

Con Clístenes, y durante el transcurso de las primeras décadas que siguen a las reformas, se establecen las bases de la evolución que dará lugar a la democracia. Sin embargo, no se emplea aún este término, que probablemente apareciera después de 470, durante el último tercio del siglo V, empleado en un sentido polémico, haciendo referencia al segundo significado de *demos*, como «pueblo bajo» o «populacho», y no al sentido de «conjunto de los

ciudadanos».⁵ Con Clístenes, en Atenas se comienza a hablar de *isonomia*, en el sentido de igualdad ante la ley y, probablemente, también comenzara a usarse con el sentido de participación política. La *isonomia* representa el ideal reivindicado por la democracia, pero también como base de la constitución de un estado de derecho. La igualdad política procede de la relevancia que progresivamente adquiere la Asamblea, por un proceso relacionado con las victorias obtenidas en el exterior —Maratón (490 a.C.) y la batalla naval de Salamina (480)— y la construcción en el espacio egeo de la denominada «liga de Delos», un sistema de alianzas orientado, en su origen, contra Persia. Así, ante los atenienses se presentan nuevos campos de acción, en un marco que abarca todas las zonas costeras del mar Egeo, incluyendo el paso hacia el mar Negro. La organización de un sistema de alianzas y de poder, así como el establecimiento y la recaudación de impuestos a los estados miembros, cuyo número supera los doscientos, en forma de prestación de navíos de guerra o de compensaciones financieras, precisa de numerosas medidas de tipo administrativo, diplomático y, en caso de fracaso, militares. La constitución de la tripulación de los navíos requiere la movilización de gran número de ciudadanos, incluyendo también las clases populares que no poseen propiedades —los *thetes*—, que no pueden servir como hoplitas en la infantería, ya que estos soldados debían financiarse ellos mismos sus propias armas y corazas.

Las transformaciones del orden institucional refuerzan el siguiente fenómeno: el principio de la mayoría se convierte en una regla definitiva, ya que supone la existencia de posiciones diferentes en el interior de una misma sociedad, pero también contribuye a la construcción de un orden, porque la minoría del momento se considera vindicada por el resultado, al poder surgir otras mayorías en la siguiente votación. Por ello, en la sociedad ateniense democrática no hay grupos que se sitúen en una posición de minoría estructural, cuyos intereses sean ignorados por la mayoría.

En el transcurso de las dos primeras décadas tras la «caída del Areópago» (462-461), que ocasionó graves confrontaciones internas, Atenas avanza de manera decisiva hacia la democracia. Este período coincide con el ascenso de Pericles, quien fue, desde mediados de 440 hasta su muerte en 429, la figura política principal de Atenas.⁶ Pero, desde sus reformas de 462-461, desempeña una función marginal, siendo el auténtico motor su asistente, Efialtes, quien sufrió un atentado que le causó la muerte.⁷

Poco después de la caída del Areópago, Pericles introduce la asignación por función, especialmente cuando el ciudadano participa en un tribunal popular.⁸ Los recursos necesarios para implantar esta medida proceden de la liga de Delos. Sin embargo, en el siglo IV, cuando Atenas ya no dispone de estos medios provenientes del exterior, el sistema se mantiene y llega a consolidarse. Habida cuenta del gran número de procesos y del tamaño de los tribunales, sin esta medida no hubiera sido posible disponer de manera permanente de un número suficiente de ciudadanos para llevar a cabo las funciones de magistrados.

Las prestaciones corresponden prácticamente al salario diario de un trabajador no especializado. Se trata, por tanto, de una función nada despreciable para un ciudadano que proviniera de un medio modesto, aunque no lo fuera de la misma manera para los procedentes de un en-

torno más acomodado. Asimismo, recibir subsidios del estado no tiene nada de deshonoroso. En las *Avispas* de Aristófanes, comedia representada en 422, los ancianos muestran cierta inclinación por la actividad de juez, entre otras cosas porque los procesos son divertidos y obtienen una remuneración del estado. Pero un jurado que se constituye en un día de sesión del tribunal no puede estar seguro de ser elegido por sorteo.

El procedimiento supone que no es necesario ningún tipo de conocimiento específico para desempeñar la mayoría de las funciones públicas, con excepción de lo que concierne a los estrategos, diferentes autoridades militares y altos puestos de la administración de las finanzas públicas, así como algunos de los puestos más destacados de la tesorería, que quedan reservados a los miembros de la primera clase censataria.

El sorteo se presenta como un procedimiento específicamente democrático, mientras que la elección es un procedimiento particularmente oligárquico.⁹ El sorteo de los miembros del Consejo, en la mayoría de las magistraturas, queda establecido durante la segunda mitad del siglo V. Así, por sorteo, son nombrados quinientos consejeros y aproximadamente setecientos magistrados.¹⁰ En 411 el procedimiento del sorteo queda abolido por los oligarcas.¹¹

El ciudadano es más que un simple sujeto, por definición sometido a una autoridad soberana: un sujeto posee un estatuto legal, con derechos, privilegios y responsabilidades que le son conferidos por el monarca, el dictador o los autócratas que gobiernan. Pero el sujeto es pasivo. A diferencia de él, el ciudadano tiene derecho a participar en los procesos decisivos, bien directamente, como en la ciudades-estado de la antigua Grecia, o bien indirectamente por intermediación de representantes elegidos, como en las democracias mayoritarias modernas.

La noción de ciudadanía participativa activa ha significado mucho más que lo que el simple depósito de una papeleta de voto significa en la actualidad. Probablemente sea la Atenas de Pericles la que mejor exprese la idea de una ciudadanía activa, según nos transmite Tucídides.¹² En la antigua Atenas las mujeres y los esclavos no ostentaban el rango de ciudadanos. Ahora bien, por primera vez se establecen los principios fundamentales de la democracia: la participación activa en los asuntos públicos, los debates y las discusiones públicas anteceden a toda toma de decisiones; el voto de cada ciudadano es tenido en cuenta con independencia de su estatus social o de la riqueza que posea. Sin lugar a dudas, la participación directa en los asuntos públicos es mucho más limitada en las democracias modernas, mucho más mayoritarias, lo que hace que se incrementen de modo considerable las cuestiones burocráticas y, en consecuencia, las decisiones adquieran un carácter más complejo. Asimismo, el surgimiento de los partidos políticos populares, de *lobbies*, de los medios de comunicación —prensa y TV— y de internet permite a los ciudadanos participar, ejercer cierta influencia y tomar partido en los debates que tratan de los asuntos públicos.

No resulta vano recordar la importancia de la protección de la vida privada individual en el proceso político democrático que caracteriza a las ciudades modernas. La cuestión de la vida privada no se planteó nunca en la antigua Grecia. El adjetivo «privado», de origen latino, alude

al que vive «privado», «retirado» de la vida pública. Si bien es cierto que, en la práctica, la distinción entre interés privado y vida pública no queda nunca claro. Pero, cuando analizamos la vida en las ciudades durante los tiempos modernos, y conocemos lo que puede ser la vida en un régimen totalitario, observamos cómo la protección de la vida privada constituye una garantía de la libertad que permite tomar partido en la vida política sin temer ser coaccionado por la amenaza de apoyar una posición u otra. Por tanto, la protección de la vida privada constituye una característica esencial de la ciudad defensora de la democracia directa.

En el período clásico, Atenas se recupera de una manera sorprendente de las secuelas ocasionadas por la guerra del Peloponeso, en contraste con la vencedora Esparta, que sufre por la reducción de sus ciudadanos. Sin embargo, Atenas no logra restablecer su antigua potencia política. La democracia se encuentra consolidada, basada en la estabilidad interior, a pesar de la disminución de su presencia en política exterior.

En 451-450 Pericles promulga una ley sobre los derechos cívicos. A partir de esta fecha, solo puede ser ateniense aquel cuyos dos padres lo sean. La diferencia esencial con la regla anterior, basada ante todo en el uso y no en la legislación, radica en que, de ahora en adelante, no basta con tener un padre ateniense, ya que la madre va a desempeñar una función también decisiva. Cuando alguien queda excluido de los derechos cívicos no solo no disfruta de ningún derecho político, sino que tampoco puede heredar ni adquirir una propiedad en el Ática. Y, aunque la ley no sea retroactiva, sus efectos sobre el futuro son considerables: entre otros, dejaban de ser atractivas las uniones matrimoniales entre atenienses y no-atenienses. En el marco de una competencia entre diversas lealtades, la disposición de Pericles trataba de reforzar el vínculo de los ciudadanos con la *polis* de Atenas.

En la actualidad, el término «democracia» designa una norma positiva, en contraste con su connotación al comienzo de su historia. En su significado, Atenas sigue presente. De hecho, desde el siglo XIX, «democracia» designa tanto una sociedad pasada que se remonta a los comienzos de la historia europea como a los sistemas políticos contemporáneos de los autores que se ocupan de ella.¹³ Asimismo, se trata de un objetivo, de una forma ideal de estado y de sociedad cuya puesta en práctica aún está por llegar. Por ello, en esta imbricación de aspectos históricos, descriptivos y normativos, la comparación con Atenas puede emplearse, en determinados casos, con sentidos totalmente opuestos. Por una parte, se utiliza a Atenas como una especie de vara de medida aplicada a los estados constitucionales modernos, y así se la califica de «auténtica democracia» o de «guardiana de la democracia»; o, por el contrario, se utiliza el modelo ateniense para criticar las carencias de las democracias actuales y, en ciertas ocasiones, para proponer soluciones que puedan remediarlas. La crítica, elaborada desde finales del siglo XVIII, señala que en Atenas los esclavos, los metecos y las mujeres quedaban excluidos de los derechos políticos.

El número de metecos, extranjeros residentes, era muy elevado respecto al de ciudadanos. En la democracia de la antigua Grecia, el pueblo no tenía el mismo significado que en la concepción política actual, ya que no designa a la totalidad de los hombres que se inscriben en la *polis*.¹⁴

Las mujeres no tenían derecho a participar en la vida política. Ha habido que esperar hasta el siglo XIX para que se reconociera el voto femenino. Pero, probablemente, ningún otro régimen político en la historia se haya evaluado con normas tan anacrónicas como las aplicadas a la democracia ateniense. En 1945 Huizinga se lamentaba de que no se haya tomado la noción ateniense de «isonomía», que expresa el principio del estado de derecho, y que se haya preferido reivindicar la noción de «democracia», que, en su opinión, resulta totalmente imposible de llevar a la práctica.¹⁵ Los redactores del texto del tratado constitucional de la Unión europea, propuesto en 2004, a la hora de introducir un epígrafe, acuden a una frase de la oración fúnebre de Pericles donde afirma que la democracia significa el reino de la mayoría.¹⁶ Pero esta cita finalmente fue retirada. Esta formulación, que procede de un contexto determinado —la guerra del Peloponeso, que primero opuso a Atenas y a Esparta antes de abarcar a toda Grecia—, no proporcionaba un modelo para al establecimiento de un orden pacífico europeo. El tratado fracasó, sin que probablemente se debiera a la frase de Pericles.

La crítica moderna a la democracia ateniense se centra en que los esclavos, los metecos y las mujeres quedaban excluidos de los derechos políticos. Invirtiendo la propuesta de Popper, se la resume en la imagen de una «sociedad cerrada».¹⁷ La concepción que asigna el poder ateniense a una oligarquía no corresponde ni a la concepción antigua de oligarquía, que se refiere a aquellos que disfrutan de la totalidad de sus derechos dentro de la categoría exclusiva de ciudadanos, ni al sentido moderno del término, tal como es aplicado en los estudios sociológicos, que designa el poder de hecho ejercido por un grupo en un sistema donde existe formalmente una igualdad de derecho.

Como hemos indicado, en Atenas el número de metecos era muy elevado con respecto al de ciudadanos.¹⁸ Para la adquisición del derecho de ciudadanía, los extranjeros se enfrentaban a impedimentos de diversa índole. En la democracia de la antigua Atenas el pueblo no poseía el mismo significado que presenta en las sociedades contemporáneas, ya que no hacía referencia a la totalidad de los hombres y mujeres que caen bajo la jurisdicción de la *polis*. Ahora bien, ningún otro régimen político de la historia mundial ha sido evaluado según normas tan anacrónicas como la aplicadas a la democracia ateniense. Tomando consciencia de la posteridad, con su concepción de la democracia, Atenas ha establecido una norma válida aplicable a cada una de las épocas históricas.

2.

En la *Vida de Alejandro* Plutarco relata que el joven monarca se dirigió a Delfos para consultar al dios sobre la expedición de Asia.¹⁹ Esta anécdota muestra una de las principales características de las hazañas alejandrinas: el exceso. La figura del rey no se inscribe dentro de la moderación que debe caracterizar la práctica del poder y ha de prevalecer en todos sus proyectos. La ciudad, protegida dentro de sus murallas, tanto por sus leyes como por su cultura, se transforma en el mundo, y los límites de la etnia quedan difuminados, dejando paso a la humanidad. El programa político de los griegos lo marca la *hybris*, garantizada por el Oráculo de Apolo. Pero el proyecto de

Alejandro fracasa, ya que su plan de un imperio «universal» queda fragmentado tras su muerte y, posteriormente, se desvanece por el ascenso de Roma y de los sasánidas. Solo perdura la Alejandría de Egipto, la cual encarna, en cierta medida, el sueño de universalismo en un momento crucial de la historia. El ascenso al poder de la ciudad-faro coincide con el *floruit* de la civilización griega: Aristóteles acaba de fallecer (322 a.C.) y Alejandría es la encargada de recopilar, editar y madurar la herencia fragmentada en la *paideia* griega —ciencia, literatura, filosofía— empleando para ello las herramientas diseñadas por el propio estagirita. Sin este proyecto alejandrino, pocas obras de la antigua Grecia hubieran llegado hasta nosotros. En el espacio de esta ciudad cosmopolita conviven diferentes culturas habitando el mismo espacio común. La autarquía, modelo de la *polis* ideal, deja paso al ámbito cosmopolita, reubicando la *paideia* griega más allá de sus propios límites, abierta a las otras culturas.

Ahora bien, Alejandría nace en el Egipto de los faraones, arraiga en la antigua Atenas, que vive el hundimiento de la *polis* y el surgimiento del imperio de Alejandro, pero esta ciudad se transforma a finales de la Antigüedad: por un lado, es uno de los principales centros de expansión del judaísmo y, posteriormente, del cristianismo y, por otro, del islam, con el califato abasida.²⁰

En efecto, Alejandría fue fundada para convertirse en capital de un imperio. Entre sus muros abiertos la *polis* se desvanece, y Grecia abandona su marco geopolítico en el que el ciudadano encontraba su orden y medida, para expandirse como germen de un cosmopolitismo que propone un nuevo orden del mundo y de la cultura. En su seno, donde se alojan las comunidades egipcia, judía y griega, se cultivan de manera enciclopédica todos los saberes del mundo. Este pluralismo cultural y religioso, que acompaña a un triunfo económico, permite al «ciudadano del mundo» alejandrino sentirse fascinado por el conocimiento, la ciencia y la tecnología.

En el transcurso de sus conquistas, Alejandro funda numerosas ciudades que portan el nombre de Alejandría. De las veinticinco, solo perdura en el tiempo la Alejandría de Egipto, cuya construcción se inicia en 331 a.C., calificada de «ciudad griega», pero concebida desde la Antigüedad, aunque muy diferenciada de Egipto, como «cerca de Egipto» o incluso «al lado de Egipto».²¹ Por una parte, se construye conforme a los principios de Aristóteles, con un gran puerto que permite un fácil acceso al mar y la posesión de una eminente flota, lo que garantiza una posición hegemónica en el ámbito militar y comercial. Por otra, quizás por influencia del urbanismo de Pela, la capital de Macedonia, sigue un planeamiento urbano en retícula, apoyado en calles anchas que se cruzan en ángulos rectos, según las reglas establecidas por Hipódamo de Mileto, quien planeó el trazado urbanístico del Pireo en época de Pericles.

Puerto de mar, Alejandría contrasta con los puertos interiores de Egipto, como Menfis, situada al sur del delta del Nilo, en la región que se encuentra entre el Bajo y el Alto Egipto.²² De ahí que la Alejandría griega resalte sobre Egipto: por una parte, los sacerdotes egipcios se interesaron muy poco por Grecia, pero los griegos, niños en comparación con los egipcios, según relata el sacerdote de Saís en el *Timeo*,²³ observaron con atención la historia, la religión y las tradiciones egipcias. Alejandría hereda de

Atenas este mismo interés: honraba no solo a los dioses griegos, sino también a Isis de Egipto. Los primeros Ptolomeos construyeron el Serapeo en honor de Serapis, una divinidad sincrética que traza una confluencia de elementos griegos y egipcios. En efecto, Alejandría es un lugar de paso entre Oriente y Occidente, entre griegos y bárbaros. Pero también, desde su fundación con Alejandro Magno, la ciudad es una capital política, porque en ella Alejandro Magno erige un palacio real. Asimismo, cada uno de sus sucesores edifica nuevas residencias, amplía el puerto y lo une con la isla de Faro a través de un puente construido por Dexífanos de Cnido, el Heptastadio, formando un dique de separación entre la parte occidental y la oriental del puerto, y construyen el faro, una de las siete maravillas del mundo. Además, Alejandría, luz del mundo antiguo, se convierte en una megalópolis, emplazada en el centro del universo conocido y convertida en capital cultural del Mediterráneo, gracias a la fundación del museo y de la biblioteca.

Con la instalación del sepulcro de Alejandro en Alejandría, Ptolomeo trataba de demostrar que se constituía como el legítimo sucesor de Alejandro. Probablemente, la presencia del sarcófago en esta ciudad contribuyó a su fortuna y tradición.

Cuando penetra en tierras de Asia, Alejandro trata de asumir los proyectos inacabados de su padre, Filippo II, asesinado en 336 a.C. Alejandro había participado, de manera decisiva, al lado de su padre en la victoria obtenida por los macedonios en Queronea (338 a.C.) contra una coalición de ciudades griegas. Sin embargo, la intención de Filipo, tras esta victoria y la fundación de un «Consejo común de los helenos», reunido en Corinto, era proponer a los griegos una guerra de represalias, para vengar el incendio de la Acrópolis de Atenas y el saqueo de la ciudad, en la primavera de 480, durante la segunda guerra Médica.²⁴ En 336 Alejandro es proclamado rey por la Asamblea macedonia, general jefe de la expedición²⁵ y se considera heredero tanto de su padre como de los griegos. Dos años más tarde, en la primavera de 334, atraviesa el Helesponto, acompañado de 35.000 hombres, con quienes, además de los soldados, iban cierto número de científicos, que tenían como misión recopilar el mayor número de datos posibles sobre las regiones atravesadas así como sobre los proyectos y la acción del rey.²⁶ Desde esta perspectiva, este objetivo entronca con la dimensión panhelénica del programa de Isócrates²⁷ en el contexto de las relaciones conflictivas entre los helenos y el imperio persa.

Probablemente, el proyecto de Alejandro pueda en cierto modo explicarse por su ambición de «convertirse en el dueño del mundo». De hecho, las conquistas de Alejandro amplían enormemente los territorios conocidos hasta entonces por los helenos en dirección de Oriente y de Egipto. Los desplazamientos de los macedonios, a menudo seguidos de la fundación de auténticas «colonias», fomentan contactos e intercambios a partir de los cuales se construye un espacio nuevo de contornos fluidos, donde Alejandría sin duda ocupa el puesto más destacado.

El nombre de Alejandría alude a un lugar de una excepcional cultura, en el que nacieron instituciones como el museo y la biblioteca, convertidas en arquetipos de estructuras científicas. Pero, al mismo tiempo, la historia de esta ciudad fue revuelta, sujeta a intermitentes turbas y a períodos de violencia, ya que las comunidades que la

habitaron se enfrentaron entre sí durante el transcurso de las épocas helenística y romana, aunque prevalezca la imagen de una ciudad que encarna el símbolo de un espacio dedicado a la práctica de las actividades intelectuales. Las comunidades que la conforman hacen difícil la coexistencia: los griegos, en su origen macedonios, los únicos que podían sentirse orgullosos de su ciudadanía; los judíos, que solo podían poseer la ciudadanía a título individual y en casos excepcionales —como sucede con Alejandro el Alabarco, inspector de impuestos, hermano de Filón de Alejandría—; y, por último, la población autóctona, bajo el dominio griego, pero que parece haber vivido de una manera más difícil aún la presencia de una comunidad cuyo libro fundador consideraba Egipto como una tierra de opresión y de injusticia.

De manera general, los judíos consideraban una gran desgracia la traducción de la Biblia al griego.²⁸ Los judíos alejandrinos, en cambio, consideraban perfectamente equivalentes el original griego y la traducción hebrea.²⁹ La palabra de Dios no puede limitarse a una sola lengua y el traductor es un profeta de la misma manera que quien la ha recibido primero. La comunidad judía de Alejandría festejaba anualmente la fecha en que se supone que fue concluida la Septuaginta.

Probablemente los primeros soberanos ptolemaicos concibieron el proyecto de explotar el carácter multiétnico de Alejandría, haciendo de esta ciudad un espacio de diálogo intercultural, bajo la dirección de una minoría macedonia que situaba en la cima la *paideia* helenística. Desde esta perspectiva, a partir de los testimonios que nos han llegado, el informe ha de ser moderado: cuando se producían, los intercambios interculturales se daban en una dirección única. Tras un breve período de optimismo, los griegos se interesaron por los egipcios, pero se negaron a comprender el carácter específico del judaísmo; por su parte, los judíos aspiraban a obtener los mismos derechos que los griegos, al mismo tiempo que despreciaban a los egipcios, quienes en ciertas ocasiones aceptaban iniciarse en la *paideia* griega, pero sin tolerar plenamente la presencia de los judíos. Por ejemplo, la *Carta* de Claudio a los alejandrinos³⁰ ordena a los judíos que se sientan satisfechos con aquellas posesiones de que dispongan, sin pretender adquirir los privilegios de la ciudadanía, al mismo tiempo que reclama a los griegos que les traten bien e ignoren del todo a los egipcios, estableciendo una especie de separación amistosa. En este sentido, como señala Lévy,³¹ podemos constatar que el desarrollo cultural de Alejandría no tuvo lugar ni a causa ni a pesar del multiculturalismo, sino como resultado de una «mezcla inestable» y «fluida» de un poder real que supo sacar el mayor provecho, al menos por lo que concierne a sus inicios.

Según las fuentes, Alejandro Magno tomó partido personalmente en la planificación de la ciudad de Alejandría. Los historiadores de Alejandro relatan la leyenda de que, a falta de cal para marcar el plano de la ciudad en el suelo, los planificadores urbanísticos recurrieron a la harina que formaba parte del avituallamiento de los soldados macedonios. Los pájaros picotearon estas marcas de harina, lo que fue considerado como un buen presagio de una ciudad próspera, capaz de proporcionar abundantes recursos y alimentos para los hombres de todo el país.³²

La ciudad presenta un aspecto semejante al de los puertos fenicios de la costa oriental del Mediterráneo,

precisamente por la isla de Faro. El puente de unión entre la isla y la costa, ordenado construir por Alejandro, fue conocido posteriormente con el nombre de Heptastadio.

Pero la ciudad fue construida verdaderamente por los dos primeros Ptolomeos. Tras la construcción del Heptastadio, la ciudad cuenta con dos puertos: el puerto este, el gran puerto, limitado al este por el cabo de Loquia, donde se situaban «los palacios exteriores»,³³ estaba dividido a su vez en tres puertos principales —el primero, que servía para los barcos reales, el segundo, que comienza en el cabo de Loquia y termina en el templo de Posidón, y el tercero, el más amplio, emplazado entre el mencionado templo de Posidón y la isla de Antirrodas, frente a la cual se erigía el gran teatro; y el puerto oeste, Eunostos, al lado occidental del puente, situado frente al templo de César —o Caesareum—, construido por Cleopatra VII, con dos obeliscos a la entrada, transportados a Alejandría por orden del emperador Augusto con motivo de la consagración del templo al culto imperial.

El faro, considerado una de las siete maravillas de la Antigüedad, fue la primera construcción de este tipo, inventada para alumbrar el puerto durante la noche y ayudar así a la circulación de los navíos. Probablemente el faro integraba el plan supervisado por el propio Alejandro. Se terminó de erigir en torno a 279 a.C., bajo el reinado de Ptolomeo II, y ha funcionado hasta el siglo VI d.C., antes de su desaparición en el s. XIV por un terremoto. Su altura se situaría en torno a los 130 metros, es decir, 10 metros menos que la gran pirámide de Gizeh. De este modo, los marinos podrían divisarlo a más de un día completo de navegación.

El emporio de Alejandría se abrió al puerto, lo mismo que sus almacenes (*apostaseis*).³⁴ En el período helenístico, tres tipos de operaciones comerciales se efectuaban en el puerto: las importaciones —artículos de lujo, dirigidos generalmente a la comunidad griega bien asentada—, las exportaciones —como el papiro, los textiles y, especialmente, los cereales— y el tránsito de mercancías, así como los materiales necesarios para el mantenimiento de una flota poderosa, como la madera, el cuero y el hierro. Pero la Alejandría helenística conoce un esplendor jamás igualado en la historia de la ciudad: punto central del comercio mundial, asiste a uno de los primeros fenómenos de globalización. Incluso después de su anexión por el imperio romano, aunque estuviera a las órdenes de la capital Roma, Alejandría seguiría siendo el eje del mundo conocido tanto en el ámbito comercial como en el cultural.

Alejandría se dividía en cinco distritos.³⁵ El barrio real de Bruquion, en el noreste, protegido por muros y fortificaciones, fue el escogido por Julio César para establecer la sede central de su cuartel militar durante la guerra de 48 a.C.³⁶ La tumba de Alejandro estaría situada en la plaza principal, en el cruce entre la vía Canópica, al sur de este barrio, y de la vía perpendicular en el oeste, alrededor de la cual se ubicarían las tumbas de los Ptolomeos, dando lugar al denominado distrito del *Sema/Soma* en el centro. Los barrios de los griegos se situaban adyacentes al barrio real en el oeste y en el sur. En el este, los judíos se instalaban en el denominado barrio *Delta*.

El distrito de Racotes, donde vivía la población egipcia de Alejandría, albergaba la Acrópolis en la que se rendía culto a la trinidad alejandrina: Serapis, Isis y

Harpócrates. En el patio del templo se situaba un amplio estanque que contenía agua sagrada del Nilo para la purificación y un nilómetro. El gran templo de Serapis, que fue construido en granito de Asuán, pero siguiendo el estilo griego por Ptolomeo III, se situaba en la parte noreste de este patio sagrado.

Plutarco relata que fue Homero el primer arquitecto de Alejandría. Un cofre, extraído del tesoro de Darío, fue ofrecido a Alejandro durante la toma de Gaza. El rey decide depositar en él un ejemplar de la *Ilíada*, corregido por Aristóteles. Esta edición se convierte en el texto de cabecera del joven monarca, a quien Homero no tardó en manifestar su reconocimiento. A su llegada a Egipto, Alejandro solicita a sus arquitectos la planificación de una ciudad, en el mejor lugar, para recuerdo de su nombre y de su gloria. Esa noche el monarca es visitado en un sueño por un hombre anciano que le recita dos versos de la *Odisea*, en los que alude a la isla de Faro. Tan pronto como se levanta, Alejandro se dirige a Faro, y ordena el trazado en ese lugar del plano de la ciudad, afirmando que «verdaderamente siempre Homero era admirable y que particularmente era un arquitecto muy hábil».³⁷ Para Nagy³⁸ se trata de un mito propagandístico de los Ptolomeos, quienes deseaban transmitir que estaban en posesión de los textos de Alejandro Magno y, especialmente, del texto de Homero, revisado y corregido por Aristóteles.

En la biblioteca, que quiere poseer todos los libros, la *Ilíada* y la *Odisea* constituyen una pieza indispensable. Los directores de la biblioteca y los principales eruditos del museo —Zenódoto, Aristófanes y Aristarco— han editado y comentado la obra de Homero o han continuado el trabajo de normalización —Calímaco, Apolonio—. Pero la biblioteca transforma la obra homérica marcando el nacimiento de la filología.

La ciudad de Alejandría no poseía solo la colección de la biblioteca del museo, sino que también disponía de otras bibliotecas, de las que en la actualidad hemos perdido su rastro. La única de la que tenemos noticia estaba situada en el Serapeo, pero resulta difícil reconstruir su modo de funcionamiento. El complejo del Serapeo alexandrino comprendía colecciones de libros, sin que aparezca mencionada una biblioteca en las fuentes ptolemaicas. Probablemente, tras el incendio del s. II d.C., se construyera un nuevo espacio para la recopilación de volúmenes durante la construcción del templo bajo el imperio romano. Este nuevo espacio, situado al lado de la biblioteca «madre» del palacio real, incrementaba su relevancia a medida que decaía progresivamente la del museo. Desde 145 a.C., el museo fue víctima de la expulsión de los eruditos, ordenada por Ptolomeo VIII Evérgetes II. El trabajo del museo continuó durante los dos primeros siglos de la era cristiana, pero en clara y constante decadencia, hasta la destrucción del Bruquion en 273 d.C.

Según las fuentes antiguas, la «biblioteca hija» del Serapeo contaba con entre 40.000 y 70.000 volúmenes. Resulta complicado precisar la cifra, ya que los antiguos no disponían de sistemas modernos de inventario y las cifras aparecen hinchadas y, en numerosas ocasiones, copiadas sin una perspectiva crítica y sin una fundamentación textual. Asimismo, las colecciones se integraban en un complejo arquitectónico heterogéneo donde transcurría el trabajo de los eruditos. El complejo abarcaba una variedad de espacios, como depósitos, despachos administrativos y

scriptoria, incluyendo también lugares reservados para la colección y conservación de instrumentos científicos.

Ateneo, al referirse a Ptolomeo Filadelfo, alude también a la creación de «bibliotecas».³⁹ Estas bibliotecas constaban de estructuras distribuidas en otros lugares, como el Serapeo, pero constituían también las colecciones, fondos de libros, recopilados en el museo: estos fondos bibliográficos, tras la devastación del Bruquion, quedaron desperdigados en otros lugares, formando una diáspora de colecciones.

En el siglo III a.C. Alejandría personifica los proyectos de Aristóteles y de su discípulo Alejandro: se convierte en una ciudad faro dispuesta a inventariar y atesorar en un espacio único todos los conocimientos de un mundo que las conquistas del soberano macedonio había extendido, superando los límites de la antigua *polis*, y dando paso a la *cosmópolis*, que marca la mundialización de una tradición heredera de la *paideia* griega.

Notas

¹ Cfr. M. Camp & C. A. Mauzy, *The Athenian Agora: New Perspectives on an Ancient Site*, Mainz am Rhein, 2009; J. McGregor, *Athens*, Cambridge Mass., 2014, 101-116.

² Cfr. Ph. De Souza, *Atenas contra Esparta*, Barcelona, 2009.

³ Cfr. D. Lewis, *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*, London, 2008; D. Leão & P. J. Rhodes, *The Laws of Solon: A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*, London-New York, 2015.

⁴ Cfr. Hdt. 1.29.2.

⁵ Cfr. Hdt. 6.131.1; X. *Ath.* 1.4.

⁶ Cfr. V. Azoulay, *Périclès: la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, 2010; L. Canfora, *El mundo de Atenas*, trad. de E. Dobry, Barcelona, 2014, 121-137.

⁷ Cfr. Plu. *Per.* 7.8; Arist. *Ath.* 25.3-4.

⁸ Cfr. Arist. *Ath.* 27.4; *Pol.* 127a7-9.

⁹ Cfr. Pl. *R.* 557a; Arist. *Pol.* 1317b19-21; 1317b19-22; 1330b1-2; D.L. 8.34.

¹⁰ Cfr. Arist. *Ath.* 24.3.

¹¹ Cfr. L. Canfora, *op. cit.*, 265-362.

¹² Cfr. Th. 2.37-40.

¹³ Véase W. Nippel, *Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in Athen und in der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 2008.

¹⁴ Cfr. M. H. Hansen, *Polis. An introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford, 2004.

¹⁵ Cfr. J. Huizinga, *Wenn die Waffen schweigen. Die Aussichten auf Genesung unserer Kultur*, Basel, 1945, 95.

¹⁶ Para Demóstenes, los atenienses «son los únicos en el mundo que pronuncian el elogio fúnebre de los ciudadanos muertos por la patria» (D. *Ep.* 141 [Contra Léptines, 141]). Cfr. N. Loraux, *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*, trad. de S. Vasallo, Madrid, 2012, 21, sobre la oración fúnebre como género político, 227-268.

¹⁷ Cfr. R. Osborne, "Athenian Democracy: Something to Celebrate?", *Dialogos*, 1, 1994, 45-58.

¹⁸ Cfr. L. Shear, *Polis and Revolution: Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge, 2011.

¹⁹ Cfr. Plu. *Alex.* 14.6.1-7.6.

²⁰ Cfr. P. Fernández de Avilés, *Alejandría mito y realidad. Selección bibliográfica*, Madrid, 1994.

²¹ Sobre Alejandría *ad Aegyptum* pueden consultarse los recientes estudios publicados por E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley, 2006; R. Sousa, M. C. Fialho, M. Haggag & N. S. Rodrigues, (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, Porto, 2013; y C. Méla & F. Möri (eds.), *Alexandrie la divine*, I-II, Neuchâtel, 2014.

²² Cfr. D. Robinson (eds.), *Alexandria and the North-Western Delta Joint Conference Proceedings of Alexandria: City and Harbour* (Oxford 2004) and *The Trade and Topography of Egypt's North-West Delta, 8th century to 8th century AD* (Berlin 2006), Oxford, 2010.

²³ Cfr. Pl. *Ti.* 21e. El nombre de la diosa fundadora de Sais es simétrico en su grafía al nombre de Atenea: *Neith* y (*A*)*then(a)*. La ciudad de Sais

en que Solón es recibido constituye una réplica de la antigua Atenas de la que habla el sacerdote egipcio.

²⁴ Cfr. Hdt. 8.51-55.

²⁵ Cfr. D.S. 17.4.9; Plu. *Alex.* 14.1.

²⁶ Cfr. Arr. *An.* 2.18-27.

²⁷ Cfr. Isoc. *Ep.* 11 [*Carta a Filipo* (I), 11]; Curt. 5.6.2.; Arr. *An.* 3.16.

²⁸ Cfr. *Megillat Ta'anit*, 13.

²⁹ Cfr. Ph. *Mos.* 2.38-40.

³⁰ Cfr. E. Crespo, "La 'Carta de Claudio a los alejandrinos' (P. London. 1912). Un tipo de *koiné* en el Egipto de época de Claudio", *Minerva*, 2, 1988, 214.

³¹ Cfr. C. Lévy, "Pouvoir et cultures: ombres et lumières", en C. Méla & F. Möri, *op. cit.*, 2014, vol. I, 229.

³² Cfr. Arr. *An.* 3.1-2; Ps. Callisth. 2.31-34.

³³ Cfr. Str. 17.1-9.

³⁴ Cfr. Str. 17.1-6.

³⁵ Cfr. Ph. *Flacc.* 55.

³⁶ Cfr. Auct. B. *Alex.* 3.112-118.

³⁷ Plu. *Alex.* 26.7.

³⁸ Cfr. G. Nagy, "Homère comme modèle classique pour la bibliothèque antique: les métaphores du corpus et du cosmos", en L. Giard & Ch. Jacob (eds.), *Des Alexandries I. Du livre au texte*, Paris, 2001, 149-161.

El cofre de Darío anticipa y profetiza la biblioteca, al mismo tiempo que la *Iliada* se sitúa como el texto que inaugura su historia. Sobre la biblioteca de Alejandría, véanse L. Canfora, *La biblioteca desaparecida*, trad. de X. Llano Caelles, Gijón, 1998; H. Escolar, *La biblioteca de Alejandría*, Madrid, 2001; VV. AA., *Bibliotheca Alexandrina homenaje a la memoria, apuesta por el futuro*, Madrid, 2003; M. Berti, *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Roma, 2010.

³⁹ Ath. 5.203e.

Cristianismo difuso e islam minoritario en las ciudades europeas

Eduardo Zazo Jiménez

Abstract: The aim of this paper is to make sense of the religious plurality attached to big cities and the insertion of this religious plurality into the current European cities. Firstly, the urban nature of Christianity and Islam will be considered; secondly, the transformation of European Christianity into cultural heritage and the transformation of European Islam into a label used to classify the immigration will be studied; thirdly, the necessity of a secular Europe will be defended.

Keywords: city, religions, secularism, Christianity, Islam, immigration.

Europa ya no es cristiana, tampoco será musulmana, pero debe continuar siendo un espacio secular y democrático en el que se pueda ser ciudadano y creyente.¹

1. Religiones de ciudad

Cuenta Max Weber en su «sociología de la religión» que las religiones de redención —y el cristianismo en particular— fueron desde sus inicios religiones *de ciudad*. Todas las grandes religiones universalistas proselitistas, en el fondo, fueron y son religiones urbanas.² El cristianismo antiguo se dirigió hacia y contra los paganos, es decir, contra los habitantes de campo.³ El islam, surgido en una encrucijada comercial, se amoldó enseguida al régimen urbano de las ciudades del Imperio Romano (Bizantino) y del Imperio Sasánida⁴ y así se ha mantenido desde entonces.⁵ Las grandes religiones universales proselitistas, aunque entren en tensión con los diferentes órdenes de la vida social,⁶ tienen una voluntad urbana desde sus comienzos. Además, las reglas para la conformación de la nueva sociedad religiosa que aparecen en los textos sagrados de esas dos religiones con más seguidores (cristianismo e islam) suponen una mentalidad urbana, puede que propia de la mentalidad de la ciudad antigua, pero urbana de forma indudable. Sin embargo, afirmar que el cristianismo y el islam son religiones urbanas resulta hoy extravagante, pues una gran mayoría de europeos piensan que las dinámicas urbanas se oponen a las dinámicas religiosas: el sentir generalizado puede captarse mediante la fórmula «cuánta más ciudad, menos religión». La religión, en franca decadencia, confinada a las áreas rurales y, por lo tanto, tradicionalistas, se sentiría de este modo

como una mera supervivencia de un pasado superado, condenada a la desaparición; mientras que la ciudad, como reino de la libertad (*Stadtluft macht frei*, decía un viejo dicho medieval alemán), liberaría de las ataduras religiosas previas. Pero, contrariamente al sentir generalizado en Europa y a la inercia de sus religiones tradicionales, en nuestra época las dinámicas de la globalización muestran más bien que en las grandes áreas urbanas (tanto europeas como no europeas) crece la presencia de las religiones merced a los movimientos migratorios. Estos procesos ligados a la globalización desconciertan a los europeos y a sus autoridades públicas, porque, pre-programados para pensar que los procesos de urbanización conducen a la reducción de la presencia de las religiones, no saben cómo gestionar esa incómoda realidad. Dentro del mundo occidental, el gran contraejemplo antieuropeo lo ha ofrecido tradicionalmente Estados Unidos, donde desde el siglo XVIII hasta hace unos decenios los procesos de urbanización han acompañado al crecimiento de las religiones,⁷ así como a su mayor presencia social. Debido a numerosos factores, los procesos de urbanización fuera del mundo occidental a veces han seguido el patrón europeo, pero en otras ocasiones el norteamericano. En todo caso, para nuestra consideración sobre la «visibilidad» de la pluralidad religiosa en las ciudades europeas lo importante es señalar que los desplazamientos de poblaciones y los flujos migratorios que acompañan a la globalización fomentan *velis nolis* una multirreligiosidad⁸ que, sin embargo, no se compadece bien con la históricamente débil pluralidad religiosa de los países europeos.

Hoy en día, con la globalización, aunque en realidad como siempre, la vitalidad de las religiones se muestra en las ciudades. Las grandes urbes, foco de diversidad, de cultura y de individualidad,⁹ también lo son de religiosidad.¹⁰ En una época caracterizada por la secularización —entendida ésta como declive de las religiones—, las ciudades globales ofrecen el paradigma de la multirreligiosidad y del dinamismo de las religiones, sobre todo de las religiones recién llegadas a un nuevo territorio y vinculadas a los desplazamientos de poblaciones. Ahora bien, estas religiones recién llegadas, siguiendo los flujos migratorios, se caracterizan por los siguientes rasgos: a) se asientan en las ciudades —rara vez en el campo y en ciudades pequeñas—; b) tienden a manifestarse públicamente en las periferias y suburbios de las ciudades —rara vez en el centro—; c) vehiculan los procesos de reconfiguración identitaria en los grupos de emigrantes, por lo que,

dado que la mayoría de migraciones se deben a factores económicos, atañen principalmente a las capas bajas de la población —no a los «nativos» ni a las capas medias o altas—. Estos procesos, que chocan con la inercia de las religiones tradicionales de las ciudades europeas, hacen que la nueva religión europea —el islam—¹¹ se enfrente a una serie de desafíos a los que los diversos cristianismos europeos no se tienen que enfrentar.

2. Las transformaciones del cristianismo en Europa

Desde un punto de vista sociológico, las tasas de creencia y práctica religiosas están en Europa, en general, por los suelos.¹² Las iglesias están vacías. Sólo los turistas las visitan masivamente. La mayor parte de los europeos ya no creen en las instituciones religiosas cristianas: ni tan siquiera los creyentes creen en sus dogmas (¿qué cristiano europeo defiende hoy en día el dogma de la Trinidad, de la predestinación o de la gracia?) ni tampoco creen en la eficacia de su acción e intervención en el ámbito social, político o ético. Sin embargo, una parte no considerable de los europeos sí confía en la eficacia de las instituciones religiosas cristianas como garantes de la continuidad histórico-cultural de la comunidad y por eso acuden a ellas, sin una verdadera convicción religiosa, en momentos simbólicos señalados (bautizos, comuniones, bodas, funerales, etc.). El cristianismo en Europa ha dejado de ser un asunto estrictamente religioso, de creencia y práctica, y se ha convertido en un depósito histórico-cultural que aúna a creyentes y a bastantes no creyentes, entretejiendo una identidad caracterizada por la asunción del pasado cristiano como cultura, el mantenimiento de los privilegios de las religiones históricas en cada país, la vigilancia ante la presencia de las religiones en el espacio público y unos prejuicios antirreligiosos generales (que se emplean en los últimos decenios especialmente contra el islam). Esta situación incomoda a dos grupos: por un lado, a los religiosos fervorosos, que ven en esta conversión histórico-cultural del cristianismo la muerte del mismo; por otro lado, a antirreligiosos y anticlericales, que siguen considerando como opresiva esta situación. Las variaciones entre los diversos países europeos son enormes, pero así se puede describir el patrón general.¹³

Como muestran los actuales procesos de globalización, las religiones se caracterizan por su movilidad territorial.¹⁴ Sin embargo, en Europa, al menos desde el siglo XVI, la religión cristiana ha sido una fuente de identidad colectiva *territorializada*. Los procesos de homogeneización de las poblaciones emprendidos por los incipientes Estados afectaron a aquellos aspectos comunes decisivos: lengua, etnia y también religión. El principio «*cuius regio, eius religio*» (Paz de Augsburgo, 1555) o la obligación de que cada Estado tuviera una religión oficial (Congreso de Viena, 1815) dan buena cuenta de este proceso.¹⁵ La religión, territorializada, fue un instrumento de homogeneización de las poblaciones europeas. La «secularización» de Europa se puede entender como un proceso inverso de deseclestialización, de abandono de las iglesias.¹⁶ De forma progresiva, durante el siglo XIX, el Estado-nación se encargó de las necesidades que anteriormente cubrían las iglesias: registros de nacimiento y defunción, educación, sanidad, asistencia social, cementerios,

etc. El Estado-nación asumió el culto de comunidad y las iglesias dejaron de funcionar como religiones de salvación,¹⁷ permaneciendo sin embargo como garantes de la identidad histórico-cultural de cada comunidad. Progresivamente, las instituciones religiosas dejaron de tener poder social activo. Sin embargo, este proceso hizo que las iglesias cristianas históricas y territorializadas no tuvieran ni tengan hoy en día competidores religiosos, porque no existe una demanda de salvación (y, correspondientemente, tampoco hay oferta). Cuando el creyente cristiano en Europa abandona su iglesia, no acude a otra. Se sale sin más. En Europa es imposible salir de la disyuntiva «*religioso* (de la religión tradicional del lugar) o *no religioso* (pero que comparte la cultura)».¹⁸

Si atendemos al respecto puramente religioso, los países que forman parte de la Unión Europea no se caracterizan por su pluralidad. De los 28 países comunitarios, en 22 de ellos existe una única mayoría confesional.¹⁹ No hay en ellos una pluralidad religiosa visible.²⁰ Países todos ellos, por cierto, de tradición cristiana. Es más, existe en varios países como Reino Unido, Dinamarca o Finlandia una iglesia oficial. Las instituciones religiosas estuvieron muy vinculadas a las instituciones políticas, quienes a su vez tendieron y aún tienden a apoyar en términos de gestión a las instituciones religiosas tradicionales de cada territorio. A diferencia de otros países, y concretamente Estados Unidos, la religión en Europa no es una fuerza que atraviese la sociedad (salvo la excepción de Polonia o Irlanda, una excepción explicable en términos geopolíticos).²¹ La religión sigue siendo algo institucional, formal, presente simbólicamente, pero apenas ha tenido un papel en la sociedad. No obstante, a cambio de su relativa abstención en el espacio y el debate público,²² las instituciones religiosas tradicionales han mantenido sus privilegios en términos de visibilidad, presencia simbólica, exenciones fiscales, presencia en espacios educativos, de sanidad, instituciones penitenciarias, etc. El pacto implícito podría formularse del siguiente modo: «las religiones no deben entrar en el espacio público si quieren conservar sus privilegios».²³ Por eso las iglesias no han tenido apenas voz.

En Europa, las instituciones religiosas cristianas ya no generan significados colectivos, no vehiculan grandes ideales políticos o éticos ni lideran la acción social, sino que se han convertido más bien en los silenciosos guardianes de un patrimonio cultural utilizable a voluntad.²⁴ Se trata de un patrimonio cultural muy presente en el espacio público en el nombre de las calles, la localización de iglesias, catedrales y cementerios, la fijación del calendario y de las festividades públicas, su persistente influencia en escuelas, hospitales, cárceles, aeropuertos, etc. Además, se trata de un patrimonio cultural que suele guardar cierta relación con los diversos imaginarios nacionales²⁵ (plasmado incluso en las banderas de los países nórdicos, por ejemplo) y que suele ser recordado y visitado en momentos significativos. Es una especie de depósito identitario siempre accesible.

3. El islam en Europa

En Estados Unidos, dado que la religión funciona positivamente como vehículo de integración y posee una gran relevancia social y política, las tasas de creencia y

práctica religiosas del islam son relativamente altas (al menos desde el punto de vista europeo) y aumentan en las segundas generaciones de inmigrantes.²⁶ En Europa, donde la religión se considera una amenaza para la paz social, las tasas de creencia y prácticas religiosas del islam son relativamente bajas (al menos desde el punto de vista norteamericano) y descienden en las segundas generaciones de inmigrantes.²⁷ El islam no escapa del empuje hacia la religiosidad en Estados Unidos y hacia su declive en Europa;²⁸ no escapa de la tendencia a que las instituciones religiosas jueguen un gran papel en la vida pública estadounidense y jueguen un papel negativo en la vida pública europea.²⁹ La fuerza del islam se diluye positivamente en el mar de religiosidad en el que nadan los norteamericanos mientras que en la Europa secular (y sólo cristiana en cuanto a su depósito histórico-cultural) es sentida negativamente como una amenaza susceptible de generar conflictos. Así, el islam en Europa, siguiendo el patrón europeo, sufre el mismo proceso que el cristianismo: sus instituciones no producen significados colectivos³⁰ y sus espacios no están masificados.

En el caso del islam en Europa existe un patrimonio cultural muy diferente al del cristianismo. En los países de procedencia de los inmigrantes de origen musulmán el patrimonio cultural del islam es tan omnipresente como el del cristianismo en Europa. Sin embargo, éste desaparece con la inmigración y tiene que ser reformulado, conformándose la mayoría de las veces como un patrimonio cultural mínimo (*halal*, velo y mezquita), de corte más gestual y simbólico, que sirve para diferenciarse de la cultura ambiente dominante. Este nuevo y recién creado patrimonio cultural permite a los musulmanes (y especialmente a las segundas generaciones) no ser engullidos por el entorno y mantener una identidad diferenciada. Además, permite conservar el recuerdo de los orígenes y, al contrario de lo que se suele pensar, es también un indicador de arraigo e integración (que no de asimilación).³¹ Si las diversas confesiones cristianas europeas (catolicismo, luteranismo, anglicanismo, ortodoxia, calvinismo, presbiterianismo, etc.) poseen un gran patrimonio cultural físico, territorial, patrimonial —valga la redundancia—, tanto en las ciudades grandes y pequeñas como en el campo, las diversas poblaciones musulmanas europeas poseen un mínimo patrimonio cultural simbólico, no territorial ni patrimonial, y *solamente en las grandes ciudades*.

En todo caso, se puede vivir en Europa fácilmente al margen de las instituciones religiosas y de sus preceptos. El contexto favorece claramente al cristianismo (calendario, días festivos, localización de los espacios de culto, etc.), pero la cotidianidad de otras religiones o la cotidianidad al margen de las religiones se puede desarrollar con cierta normalidad. El espacio público europeo es indiferente a las religiones: lo que falta por construir es un espacio público que, aun siendo indiferente a las religiones, no sienta como una amenaza su presencia y visibilidad públicas, como ocurre sobre todo con el islam.³² A este problema se añade que el islam en Europa no se conceptualiza principalmente como una religión, sino que se ha convertido en una categoría (neo)étnica nueva e inventada, pero que crea efectos reales.³³ Cuando se trata de la religión histórica en Europa (el cristianismo), no se suele identificar a todos los individuos como cristianos: el cris-

tianismo es un marcador *voluntario*. Cuando se trata de la religión recién llegada (el islam), se suele identificar a todos los individuos como musulmanes: el islam es un marcador *impuesto*. Este discurso sugiere que se puede ser europeo sin ser cristiano, pero que ser musulmán y plenamente europeo pueden no ser compatibles. La asimetría en cuanto a «lo religioso» es evidente. «Lo religioso» es instrumentalizado para otros fines. Por eso el islam en Europa es algo más (o algo menos) que una religión; suele ser un indicador de pertenencia a un colectivo que el individuo no elige. Dejando de lado el caso minoritario de las conversiones, «musulmán» en Europa no designa exclusivamente al creyente musulmán (porque la creencia en el fondo es muchas veces irrelevante) sino habitualmente al originario (o descendiente de originarios) de una región en la que el islam es la religión mayoritaria.³⁴ Un individuo puede ser ateo desde el punto de vista de la creencia, pero seguiría siendo musulmán (un musulmán ateo), de la misma forma que en Irlanda del Norte hay protestantes ateos y católicos ateos. El marcador religioso, considerado como marcador de un colectivo, se impone sobre el individuo con independencia de su religiosidad.

«Musulmán» hace referencia a una persona cuyo rasgo diferencial es su procedencia (y, la mayoría de las veces, no del individuo, sino de sus antepasados), detectable habitualmente por el color de la piel u otros rasgos físicos. Por eso las manifestaciones antimusulmanas o antiislámicas, que son políticamente menos incorrectas, encubren habitualmente prejuicios racistas o xenófobos. Se designa como otro «religioso» al otro racial o étnico. Se camufla la xenofobia e incluso el racismo bajo la islamofobia,³⁵ bajo la lícita crítica de la religión o, en el más extremo de los paroxismos, bajo la defensa de una libertad de expresión³⁶ que, sin embargo, habitualmente no se aplica a las propias creencias. Cuando lo que se considera religión es algo adquirido y no la afirmación de una fe voluntaria, entonces estamos ante cuestiones que instrumentalizan lo religioso: no hablamos de libertad religiosa, sino de discriminación; como es habitual en cuestiones religiosas, no estamos ante un problema puramente religioso, sino más bien social, aunque canalizado por la religión.³⁷

En Europa, el islam sufre un proceso de etnización caracterizado por tres rasgos.³⁸

a) Se supone que todos los países con mayoría musulmana comparten una misma cultura, que se define esencialmente por la religión.

b) Esa cultura se impone sobre el individuo emigrado a Europa con independencia de su creencia y práctica religiosas.

c) Este colectivo fabricado se distingue del colectivo «autóctono» o «nativo», los españoles, franceses, alemanes, occidentales, etc.

Ahora bien, el islam es una religión que acompaña a numerosísimas culturas. Poco tienen que ver un indonesio, una paquistaní, una turca y un marroquí en términos culturales. No comparten ni tan siquiera lengua. Tampoco cánones literarios, vestimenta o gastronomía. Por ejemplo, en el «mundo» musulmán existen muchos tipos de gastronomía: ¿qué gastronomía es verdaderamente musulmana: el cuscús, el kebab o los curris? ¿La cocina turca, que es un tipo de cocina mediterránea, o la cocina paquistaní, que es un tipo de cocina india? Si existe una cocina musulmana, ésta es efectivamente la cocina *halal*,

que es compatible con el *fast food*.³⁹ El islam no es una cultura, como tampoco lo es el cristianismo: un católico español, una canadiense, uno brasileño, una angoleña y uno filipino no comparten una misma cultura. Si ampliamos el rango a los protestantes u ortodoxos, la disparidad es enorme. Cuando se dice que los y las marroquíes, turcos, iraquíes, paquistaníes e indonesios comparten una cultura (el islam), entonces estamos desorientados.

¿O puede que no lo estemos? En el fondo, la etnización de la religión es un criterio de ordenación producido por las autoridades europeas, a las que no les interesa la existencia real de una cultura musulmana sino una forma de ordenar y agrupar la inmigración. Se propone así una identidad para un grupo de inmigrantes que está en proceso de reconfigurar su propia identidad. Así, han conformado una minoría definida por un rasgo «inventado» que con el paso del tiempo se hace verdadero: la religión considerada como cultura. A su vez, este rasgo es aceptado por gran parte de estas poblaciones: en primer lugar, porque en la inmigración apenas tienen margen de maniobra; en segundo lugar, porque les permite acceder con facilidad a una identidad supuestamente «menos lesiva» que la meramente étnica o racial. Sin embargo, este criterio de ordenación induce a creer que existe una comunidad musulmana, lo cual es falso. No se han creado partidos políticos musulmanes, cuando en una situación de minoría en otras épocas los católicos de Alemania y Países Bajos crearon partidos confesionales.⁴⁰ Tampoco existe una red asentada e influyente de escuelas, fábricas, sindicatos o medios de comunicación exclusivamente musulmanes. Además, los musulmanes de toda Europa no están vinculados entre sí: los y las inmigrantes paquistaníes de Gran Bretaña (o nacionales británicos de origen paquistaní), marroquíes de España (o nacionales españoles de origen marroquí), argelinos de Francia (o nacionales franceses de origen argelino) o turcos de Alemania (o nacionales alemanes de origen turco), por poner un ejemplo, no contactan entre sí ni han creado un tejido asociativo transversal con impacto real, sino que prima la identidad nacional. Esta fabricación «administrativa» de un colectivo hace creer que existe una comunidad musulmana en Europa, cuando lo que más bien existe son poblaciones de origen musulmán o poblaciones musulmanas en los diversos países europeos.⁴¹

En la migración la religión sufre un proceso de redefinición y problematización. La religión formaba parte del entorno en los países de origen: calendario, entorno familiar, social, político, de trabajo... Pero este entorno desaparece con la inmigración y lo religioso tiene que ser redefinido. Ante esa labor, las instituciones europeas se adelantan, ofreciendo a los inmigrantes una forma de repensarse a través de la religión como marcador cultural. Sin embargo, este proceso paradójicamente produce que, en cuanto religión, el islam «copie» el modelo religioso europeo y su tasa de creencias y prácticas sea equiparable a la del cristianismo (es decir, baja). Ni los cristianos ni los musulmanes europeos son especialmente creyentes y practicantes.⁴² Ahora bien, dado que el discurso europeo —salvo quizá en Reino Unido— no se permite a sí mismo una clasificación racial o étnica —aunque sí lo hace con los inmigrantes del Este de Europa, de China o de Latinoamérica—, ha creado a tal efecto una clasificación neoétnica que inventa un colectivo mediante un marcador re-

ligioso. Estados Unidos clasifica racialmente y fomenta las identidades religiosas, mientras que Europa (salvo quizá, de nuevo, Reino Unido), al menos en el caso de la inmigración de origen musulmán, clasifica religiosamente y fomenta las identidades (neo)étnicas. En definitiva: estos musulmanes (neo)étnicos nada tienen en común entre sí salvo el hecho de ser inmigrantes o descendientes de inmigrantes procedentes de regiones en las que el islam es la religión mayoritaria. No comparten cultura ni incluso vivencia de la religión. «Musulmán» en Europa es una categoría construida *ad hoc* para clasificar una parte de la inmigración posterior a la Segunda Guerra Mundial. «Musulmán» es quien es de origen musulmán, así como los judíos antes de la Segunda Guerra Mundial eran quienes eran de origen judío;⁴³ designa a un colectivo «extraño» en oposición al colectivo supuestamente «autóctono» o «nativo».

4. Las corrientes migratorias

Salvo los musulmanes balcánicos, asentados en Europa desde hace varios siglos, el grueso de musulmanes europeos procede de la inmigración posterior a la segunda guerra mundial. Sin embargo, no se trata de un éxodo masivo de musulmanes en Europa que pudiera calificarse como éxodo musulmán. No toda la inmigración europea procede de regiones donde el islam es mayoritario, sino que los grandes desplazamientos de poblaciones afectan tanto a musulmanes como a no musulmanes, así como a europeos que se desplazan a otros países europeos y a extraeuropeos procedentes de regiones donde el islam no es mayoritario que se desplazan a países europeos. Como varios discursos xenófobos intentan equiparar inmigración e islam, es preciso analizar los rasgos principales de la inmigración europea desde los años cincuenta.⁴⁴ Desde entonces y hasta la reciente oleada siria, la causa principal (aunque no única) de los principales desplazamientos de población hacia Europa tiene un marcado carácter económico: un trabajador o una trabajadora que se desplaza hacia una región generalmente más rica en la que sus perspectivas de trabajo y de vida son mejores que las de la región de origen. Podríamos clasificar estos desplazamientos de población hacia Europa en tres grandes corrientes:

1. De forma variable pero relativamente continua desde los años cincuenta, desde las antiguas colonias hacia la antigua metrópolis: a) Desde Brasil, Cabo Verde y Angola hacia Portugal; b) Desde Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina (Latinoamérica en general) y Marruecos hacia España; c) Desde Marruecos, Túnez y Argelia hacia Francia; d) Desde Indonesia y Surinam hacia los Países Bajos; e) Desde India, Paquistán, Bangladesh, Sudáfrica y Nigeria hacia Reino Unido.

2. Al menos hasta 1973, desde los países del Sur de Europa (Portugal, España, Italia, Yugoslavia y Turquía) hacia Francia, Bélgica, Países Bajos, Suecia, Alemania, Suiza y Austria. Muchos de estos *Gastarbeiter* permanecieron en los países de acogida, siguiendo ciertos patrones generales de desplazamiento: a) Desde Portugal hacia Francia y Suiza; b) Desde España hacia Francia; c) Desde Italia hacia Bélgica, Francia, Suiza y Alemania; d) Desde Grecia hacia Alemania; e) Desde Yugoslavia hacia Ale-

mania, Austria y Suiza; f) Desde Turquía hacia Alemania, Austria, Países Bajos, Francia, Suiza, Dinamarca, Suecia y Bélgica.

3. A partir de 1989, desde los países del antiguo bloque comunista hacia los países del otro lado del Telón de Acero, siguiendo ciertos patrones generales de desplazamiento: a) Desde Rumanía hacia España, Italia y Alemania; b) Desde Polonia hacia Alemania y Reino Unido; c) Desde Albania hacia Italia; d) Desde los países de la antigua Yugoslavia hacia Alemania, Austria y Suiza.

De la inmigración procedente de las antiguas colonias, sólo una pequeña parte es de origen musulmán (en Portugal apenas existe; en España, Reino Unido y Países Bajos es parcialmente de origen musulmán; y sólo en Francia es mayoritariamente de origen musulmán).⁴⁵ De la inmigración procedente de los países del Sur de Europa, también sólo una parte es de origen musulmán⁴⁶ (la inmigración exyugoslava, que a su vez sólo parcialmente es de origen musulmán; y la inmigración turca, que fue la más duradera y estable, y esta sí es plenamente de origen musulmán). De la inmigración procedente de los países del antiguo bloque comunista, también sólo una parte es de origen musulmán (la inmigración albanesa y a su vez sólo parcialmente la inmigración exyugoslava). De forma general podemos afirmar que las grandes olas de emigración a Europa no tienen un origen o un carácter marcadamente musulmán.⁴⁷ Se vinculan con acontecimientos diversos (fin del colonialismo europeo, crecimiento económico de posguerra, fin de los regímenes comunistas) que afectaron a las poblaciones musulmanas, pero que en ningún caso fueron desencadenadas por motivos religiosos.

Por otro lado, para captar la imagen de conjunto de la inmigración en Europa también hay que mencionar otro fenómeno migratorio que suele ser dominante y que no se suele tener en cuenta: los movimientos de población entre países vecinos (entre Reino Unido e Irlanda, Suiza e Italia, Suecia y Finlandia, Alemania y Austria, Alemania y Suiza, Alemania y Dinamarca, Alemania y Países Bajos, Países Bajos y Bélgica, Bélgica y Francia, Francia y España, España y Portugal, etc.) y no tan vecinos, como Reino Unido (y sobre todo pensionistas) y España.⁴⁸ Si, además, nos fijamos en la fuerte migración procedente de países o regiones extraeuropeas no musulmanas, como es el caso de la India (en Reino Unido), Latinoamérica (en España) o China (por toda Europa, pero principalmente en España e Italia), la equiparación entre «inmigración» e «islam» se muestra directamente falaz. En países como Polonia, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Rumanía, Estonia, Letonia, Lituania, Finlandia, Portugal o Irlanda prácticamente no existe la inmigración «de origen musulmán», que solamente logra el «primer puesto» en Francia (procedente principalmente de Argelia y Marruecos) y en Alemania, Austria y Dinamarca (procedente principalmente de Turquía, aunque no sólo).⁴⁹ Solamente en los Países Bajos la inmigración es verdaderamente musulmana de forma muy mayoritaria, copando la inmigración procedente de Turquía, Marruecos e Indonesia los tres «primeros puestos». En Europa, a pesar de la creciente islamofobia, hay que señalar que «inmigración» no equivale a «islam». Y si la equiparación —y los miedos que pretenden despertar sus defensores— «funciona», se debe a motivos que poco tienen que ver con las verdaderas dinámicas migratorias.

5. La ciudad independiente de las religiones, pero también la ciudad de Alá, Dios, Yavéh...

En términos numéricos hay que prestar atención a la inmigración intraeuropea y a la inmigración extraeuropea de origen no musulmán. Ahora bien, en términos cualitativos o categoriales, la comparación de la inmigración «de origen musulmán» con otras inmigraciones permite aislar los rasgos diferenciales de la clasificación de la inmigración de origen musulmán mediante el marcador religioso. Pues, curiosamente, la migración procedente de otras regiones donde el islam no es la religión mayoritaria no se vehicula a través de la «religión». Por ejemplo, la religión mayoritaria en Rumanía (el cristianismo ortodoxo) no es relevante para vehicular la inmigración rumana. Los inmigrantes procedentes de Rumanía no son primariamente considerados en España o Italia como «ortodoxos». Tampoco los inmigrantes procedentes de Polonia son considerados como «católicos» en Alemania o en Reino Unido. A veces son denominados como eslavos o del Este, pero nunca ortodoxos o católicos. Tampoco los indios de Reino Unido son «hinduistas» ni los latinoamericanos en España son «católicos» (o protestantes, cuyo número asciende vertiginosamente).⁵⁰ Esta misma operación tampoco se realiza, por supuesto, con los inmigrantes procedentes de China o del África Subsahariana. No obstante, marroquíes, tunecinos, argelinos, albaneses, kosovares, turcos, sirios, iraquíes, iraníes, paquistaníes, bangladesíes o indonesios, entre otros, sí son clasificados como «musulmanes» en Europa. A pesar de que sus niveles de creencia y de práctica puedan estar al mismo nivel que los de los inmigrantes procedentes de India, Rumanía o Bolivia, se les clasifica como musulmanes. Es la única migración que se ordena principalmente a través de la religión, creando de este modo una «neoetnia» en el corazón de las ciudades europeas. Pues efectivamente, vinculado a los fenómenos migratorios, es en las ciudades europeas donde el islam adquiere cada vez mayor visibilidad.

Las autoridades europeas oscilan entre la consideración del islam como una religión pura (lo cual lo pondría al mismo nivel que el cristianismo) o como una cultura, con subculturas derivadas de los países de origen (lo cual conduciría a la guetificación); así como también dudan sobre si abordarlo como cuestión de creencia o de origen migratorio. Lo que está claro es que lo religioso en las ciudades europeas está desbordado y es inseparable de otras cuestiones sociales: el cristianismo, con un gran patrimonio cultural, se ha convertido en el garante —aunque cada vez más discutido— de la continuidad histórica de cada una de las comunidades; mientras que el islam se ha convertido en una categoría para ordenar la inmigración. Los conflictos en los que media la religión suelen ser conflictos primariamente no religiosos: evidentemente, y por mucho que haya voces respetadas que así lo afirman, no se trata ni de una lucha de la cristiandad contra el islam ni de occidente contra el islam. El actual debate europeo sobre el islam se ordena principalmente en torno a la cuestión de la inmigración. Es un debate social europeo, y sólo en segundo lugar y en muy menor medida un debate religioso o geopolítico. Cuando hablamos de religión en Europa, hablamos de religión y *algo más*. En las grandes ciudades europeas se anticipan las posibles respuestas a esta espinosa cuestión. Vuelve la religión⁵¹ (quizá nunca

se fue, o no se percibió durante el interregno 1917-1989), pero no vuelve como aumento de las creencias, o incluso de las prácticas religiosas, sino como factor de creación y delimitación identitaria de colectivos y comunidades.⁵² Vuelve como islamofobia, y por eso hay que denunciar el auge de esta última. Y por eso también la problematización de la «visibilidad» de las religiones en las —felizmente seculares— ciudades europeas.

Notas

¹ Roy, O., “El islam en Europa, una religión más que debe ser tratada como el resto”, en Haenni, P. & Lathion, S. (dirs.), *Los minaretes de la discordia. Pistas para superar la islamofobia*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 14.

² Weber, M., *Sociología de la religión*, Akal, Tres Cantos, 2012, p. 143: «Que se considere justamente al campesino como el tipo específico de individuo piadoso y grato a dios es un fenómeno absolutamente moderno. [...] Ninguna de las religiones de redención orientales más relevantes conoce algo así.»

³ *Íb.*, pp. 144-145: «En el cristianismo primitivo, al pagano se le llamaba simplemente aldeano (*paganus*). En su doctrina oficial (Tomás de Aquino) todavía las Iglesias medievales tratan al campesino como cristiano de rango inferior en el fondo; en todo caso, con escasisima consideración. La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor completamente específico de su piedad son producto de una evolución muy reciente. [...] Realmente la religiosidad del cristianismo primitivo es de hecho una religiosidad urbana; como Harnack ha demostrado convenientemente, en las mismas circunstancias la relevancia del cristianismo crece con el tamaño de la ciudad. En la Edad Media, la fidelidad a la Iglesia y la religiosidad de las sectas se desarrollan singularmente en el ámbito urbano. Resulta completamente inverosímil que una religiosidad organizada de forma congregacional, como la del cristianismo primitivo, se hubiera podido desarrollar fuera de una vida comunitaria urbana [...] las cualidades específicas del cristianismo como religión de redención ética y piedad personal encontraron su genuino suelo nutritivo en el ámbito de la ciudad y han rebrotado allí una y otra vez, en oposición a la reinterpretación ritualista, mágica o formalista, favorecida por la supremacía de los poderes feudales.» Y más adelante, en la p. 155: «El cristianismo antiguo fue desde su inicio una religiosidad específica de artesanos. Su salvador, un artesano de un pequeño centro rural; sus misioneros, menestrales ambulantes; el más grande de todos ellos, un oficial vagabundo de lonas, tan alejado del campo que en una de sus epístolas utiliza manifiestamente al revés una metáfora sobre un injerto.»

⁴ Burbank, J. & Cooper, F., *Imperios. Una nueva visión de la historia universal*. Crítica, Barcelona, 2015, p. 105 y ss.

⁵ González Ferrín, E., *La angustia de Abraham. Los orígenes culturales del islam*, Almuzara, 2013, p. 377 y ss.

⁶ Weber, M., “Consideración intermedia (Zwischenbetrachtung). Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en Weber, M., *Sociología de la religión*, op. cit., pp. 407-445.

⁷ Casanova, J., “Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities”, en Becci, I., Burchardt, M. & Casanova, J. (eds.), *Topographies of Faith. Religions in Urban Spaces*, Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 116: «Crucial is the fact that while in Europe processes of modernization and urbanization were historically associated with un-churching, de-confessionalization and drastic secularization, in the United States processes of urbanization and modernization have been continuously associated with processes of churching, denominational affiliation, and religious revivals.»

⁸ Díez de Velasco, F., *Introducción a la Historia de las Religiones*, Trotta, Madrid, 2002, p. 532.

⁹ Simmel, G., “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en Simmel, G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, 2011, pp. 376-377: «El fundamento psicológico sobre el que se alza el tipo de individualidades urbanitas es el *acrecentamiento de la vida nerviosa* [...] A partir de aquí se torna conceptualizable el carácter intelectualista de la vida anímica urbana frente al de la pequeña ciudad, que se sitúa más bien en el sentimiento y en las relaciones conforme a la sensibilidad.»

¹⁰ Roy, O., *La santa ignorancia: el tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona, 2010, p. 23 y ss., donde defiende que las dinámicas de la globalización desterritorializan (y reterritorializan) las religiones, que de ese modo quedan formateadas.

¹¹ Dejémoslo claro desde el principio: el islam es una religión más de Europa. Los musulmanes viven en Europa con normalidad. La cuestión del terrorismo y de la radicalización se vincula con unos miles entre los millones de musulmanes europeos. Y aunque evidentemente tiene que ver con el islam como religión, la radicalización yihadista tiene más bien que ver con los espacios marginales europeos y con individuos con características muy concretas: habitualmente hombres (no mujeres), jóvenes (no adultos ni ancianos), de segunda generación (no primera ni tercera), magrebíes (no turcos) que, en una situación de falta de integración social y ausencia de relatos identitarios, acceden a un relato global yihadista imaginario que da sentido a su vida. Para el estudio del proceso de islamización de la radicalidad europea, véase Roy, O., *Le djihad et la mort*, Seuil, 2016, pp. 73-127.

¹² Cfr. Davie, G., *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000, así como Berger, P., Davie, G. & Fokas, E., *Religious America. Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Aldershot, 2008.

¹³ D. Hervieu-Léger califica esta situación como «pertenencia sin creencia». Como si el «producto» que ofrecieran las iglesias no gustara ni se buscara otro, pero tampoco se abandonara la confianza en ellas. Véase Hervieu-Léger, D., “The Role of Religion in Establishing Social Cohesion”, en Michalski, K. (ed.), *Religion in the New Europe*, Central European University Press, Budapest-New York, 2006, pp. 45-63.

¹⁴ Roy, O., *La santa ignorancia*, op. cit., p. 43 y ss.

¹⁵ Un proceso en el que lo esencial no era tanto la religión del rey sino más bien la religión del reino (o del territorio): ahí están los «forzosos» casos de conversión de Enrique IV de Francia al catolicismo, la expulsión del católico Jacobo II de Inglaterra, la conversión de Catalina II de Rusia a la ortodoxia, la conversión de Carlos IX de Suecia al luteranismo, la conversión de la exreina de España Sofía al catolicismo, etc. Véase Leclerc, A., “Europa frente al desafío de las religiones: construir un espacio público más allá de la secularización”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 59-60.

¹⁶ Cfr. Casanova, J., “Secularización y laicidad en España y Europa. Una perspectiva comparada global”, en Reus, M. (ed.), *Secularización, laicidad y religión. Seminario con José Casanova*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2014.

¹⁷ Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012, p. 286.

¹⁸ Por eso los sociológicos norteamericanos pensaron durante mucho tiempo que no existe una verdadera experiencia de la religión en Europa, cuya situación es muy excepcional. En gran parte del mundo es diferente. Por ejemplo, se calcula que en Estados Unidos un tercio de la población ha cambiado alguna vez de iglesia. El pentecostalismo se expande con fuerza por Latinoamérica y múltiples cultos y religiones se expanden por el África Subsahariana y Asia. No así en Europa, donde los nuevos movimientos religiosos no florecen con fuerza ni el budismo ni otras religiones orientales triunfan masivamente.

¹⁹ Madeley, J. T. S., “Religion, State and Civil Society in Europe: Triangular Entanglements”, en De Hart, J., Dekker P. & Halman, L. (eds.), *Religion and Civil Society in Europe*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, 2013, p. 49.

²⁰ Díez de Velasco, F., *Introducción a la Historia de las Religiones*, op. cit., p. 572 y ss.

²¹ Cfr. Hastings, A., *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, así como Martin, D., *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, Ashgate, Aldershot, 2011, p. 136 y ss.

²² La situación de los países del sur de Europa como Portugal, España o Italia puede ser excepcional con respecto a esta cuestión.

²³ Zazo, E., “De cómo hemos llegado a la situación de parcialidad religiosa en (casi) todos los países europeos: Europa ante las instituciones religiosas”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 116-117.

²⁴ Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005, p. 150: «[Las grandes religiones] ya no son, o lo son cada vez menos, capaces de constituir el principio organizador de la vida de los grupos sociales, con la excepción de los grupos voluntarios cuya existencia depende de la adhesión de los individuos. Este desplazamiento de lo social a lo individual de la «capacidad significativa» de las religiones históricas hace de ellas, en todas las sociedades avanzadas, patrimonios culturales reverenciados por su significado histórico y su función emblemática, pero que escasamente se movilizan, al menos de manera explícita, en la producción actual de los significados colectivos.»

²⁵ Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, p. 100 y ss.

²⁶ Casanova, J., *Genealogías de la secularización*, op. cit., p. 456 y ss.

²⁷ Como ocurrió igualmente con los inmigrantes de la generación del *baby boom* que emigraron del campo a la ciudad en toda Europa. La religiosidad no es un modo adecuado de adaptación al nuevo medio, a diferencia de lo que ha sido habitual en Estados Unidos.

²⁸ Cfr. Reguera, M., “El American Way of Faith”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 185-212.

²⁹ Baubérot, J., *Les laïcités dans le monde*, PUF, Paris, 2010, p. 86 y ss. El islam en Europa suele ser considerado, desde el papel de las religiones en el espacio público, como un factor de desestabilización de orden interno mientras que en Estados Unidos, desde el punto de vista de la seguridad, suele ser más bien considerado como una amenaza geopolítica. Véase Cesari, J., *Why the West fears Islam. An exploration of Muslims in Liberal Democracies*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, p. XVII.

³⁰ No existen movimientos políticos o sociales que se reclamen musulmanes y que busquen de forma proselitista influir cada vez más en los espacios europeos. Por otra parte, la radicalización yihadista ocurre más en domicilios privados que en las mezquitas. Tampoco son los líderes religiosos quienes lo hacen y el papel de internet es esencial. Véase el informe de 2016 del Real Instituto Elcano, redactado por F. Reinares y C. García Calvo, “Estado Islámico en España”:

<http://www.realinstitutoelcano.org/publicaciones/libros/Informe-Estado-Islamico-Espana.pdf>

Sobre las respuestas «intelectuales» a este desafío, véase Romerales, E., “Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico”, en Romerales, E. & Zazo, E. (eds.), *Religiones en el espacio público*, Gedisa, Barcelona, 2016, pp. 77-104.

³¹ Cesari, J., *Why the West fears Islam*, op. cit., p. XIV.

³² Roy, O., “El islam en Europa, una religión más que debe ser tratada como el resto”, op. cit., pp. 13-14.

³³ Roy, O., *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2003, p. 67.

³⁴ Este vaivén de la definición de «musulmán» entre la mera creencia religiosa o en virtud de la región de procedencia del inmigrante o descendiente de inmigrantes se encuentra en casi todas las explicaciones sobre la reciente cadena de atentados en las ciudades europeas (París, enero de 2015; Bruselas, marzo de 2016; París, noviembre de 2015; Niza, julio de 2016; Berlín, diciembre de 2016). Desde el estricto punto de vista de la creencia, casi ninguno de los terroristas implicados llevaba una vida religiosa o estaba inserto en la vida comunitaria religiosa de su lugar de residencia. Como dice Olivier Roy, “Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste”, *Le Monde*, 24/11/2015: «Presque tous les djihadistes français appartiennent à deux catégories très précises: ils sont soit des 'deuxième génération', nés ou venus enfants en France, soit des convertis [...] Bref, ce n'est pas la 'révolte de l'islam' ou celle des 'musulmans', mais un problème précis concernant deux catégories de jeunes, originaires de l'immigration en majorité, mais aussi Français 'de souche'. Il ne s'agit pas de la radicalisation de l'islam, mais de l'islamisation de la radicalité. Qu'y a-t-il de commun entre les 'deuxième génération' et les convertis? Il s'agit d'abord d'une révolte générationnelle: les deux rompent avec leurs parents, ou plus exactement avec ce que leurs parents représentent en termes de culture et de religion. Les 'deuxième génération' n'adhèrent jamais à l'islam de leurs parents, ils ne représentent jamais une tradition qui se révolterait contre l'occidentalisation. Ils sont occidentalisés, ils parlent mieux le français que leurs parents. Tous ont partagé la culture 'jeune' de leur génération, ils ont bu de l'alcool, fumé du shit, dragué les filles en boîte de nuit. Une grande partie d'entre eux a fait un passage en prison. Et puis un beau matin, ils se sont (re)convertis, en choisissant l'islam salafite, c'est-à-dire un islam qui rejette le concept de culture, un islam de la norme qui leur permet de se reconstruire tout seuls. Car ils ne veulent ni de la culture de leurs parents ni d'une culture 'occidentale', devenues symboles de leur haine de soi. La clé de la révolte, c'est d'abord l'absence de transmission d'une religion insérée culturellement. [...] Si on trouve beaucoup moins de Turcs que de Maghrébins dans les mouvements radicaux, c'est sans doute que, pour les Turcs, la transition a pu être assurée, car l'Etat turc a pris en charge la transmission en envoyant instituteurs et imams (ce qui pose d'autres problèmes, mais permet d'esquiver l'adhésion au salafisme et à la violence).»

³⁵ Alba Rico, S., *Islamofobia. Nosotros, los otros, el miedo*, Icaria, Barcelona, 2003, p. 101.

³⁶ Martín Muñoz, G., “Europa y el mundo musulmán”, en *El País*, 22/02/06:

http://elpais.com/diario/2006/02/22/opinion/1140562813_850215.html

³⁷ Nongbri, B., *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven & London, 2013, p. 7.

³⁸ Roy, O., *El islam mundializado*, op. cit., p. 67.

³⁹ *Íb.*, p. 68 y ss.

⁴⁰ Roy, O., “Una comunidad imaginaria”, *El País*, 13/01/15:

http://elpais.com/elpais/2015/01/12/opinion/1421087876_925466.html

⁴¹ *Íd.*

⁴² Buena prueba de ello ofrece el hecho de que estas poblaciones musulmanas no destinen parte de sus recursos, ya de por sí escasos, a la construcción de nuevos edificios religiosos. Lo que ocurre más bien es que las mezquitas más grandes y visibles son financiadas por otros Estados (como la mezquita de la M-30 en Madrid, financiada por Arabia Saudí), que pretenden utilizar a esa población musulmana en Europa como rehenes de su política exterior e incluso, en caso hipotético, como quinta columna.

⁴³ Alba Rico, S., *Islamofobia*, op. cit., pp. 114-115. Igualmente, Traverso, E., *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, PUV, Valencia, 2013, p. 171: «En la Europa contemporánea el inmigrante asume básicamente los rasgos del musulmán. La islamofobia desempeña en el nuevo racismo el papel que fue antaño el de los judíos en el antisemitismo. La memoria de la Shoah —una percepción histórica del antisemitismo desde el prisma de su culminación genocida— tiende a oscurecer estas analogías, que son sin embargo patentes. El retrato del árabe-musulmán trazado por la xenofobia contemporánea no difiere mucho del que construyó del judío el antisemitismo a principios del siglo XX. Las barbas, las filacterias y el caftán de los judíos orientales inmigrados de antaño guardan semejanza con las barbas y los velos de los musulmanes y musulmanas de hoy. En ambos casos, ciertas prácticas religiosas, culturales, indumentarias y alimentarias propias de una minoría son utilizadas a fin de construir el estereotipo negativo de un cuerpo extraño e inasimilable, ajeno a la comunidad nacional. Judaísmo e islam funcionan así como metáforas negativas de la alteridad: hace un siglo el judío que pintaba la iconografía popular tenía forzosamente la nariz ganchuda y las orejas salidas, de la misma manera que se identifica hoy al islam con el burka, aun si el 99,99 % de las mujeres musulmanas que viven en Europa no llevan el velo integral.»

⁴⁴ Los siguientes datos han sido extraídos de las publicaciones del INE y de sus equivalentes en el resto de países europeos.

⁴⁵ En términos numéricos, que incluso han llevado a algunos a hablar de «éxodo», aquí hay que destacar la inmigración de origen marroquí, que se mantiene de forma constante desde los años sesenta y se dirigió principalmente hacia Francia, aunque en menores proporciones también hacia Bélgica, Países Bajos, Alemania, Italia y España. Esta inmigración creció exponencialmente desde los años noventa en estos dos últimos países (Italia y España).

⁴⁶ El resto, conspicuamente, es de origen católico y ortodoxo.

⁴⁷ No hay que olvidar la inmigración cuya causa principal radica en los conflictos armados que atraviesan varios países de Oriente Próximo y de Oriente Medio como Irak (desde los setenta, pero sobre todo desde 2003), Líbano (desde 1975), Afganistán (desde los ochenta, pero sobre todo desde 2001) o Siria (2011), y que se ha dirigido principalmente hacia Alemania, Reino Unido, Suecia, Dinamarca y Países Bajos. También hay que mencionar, aunque sea menos importante en términos cuantitativos, que esta inmigración incluye a poblaciones kurdas o no musulmanas como los maronitas o los asirios.

⁴⁸ Al igual que gran parte de la inmigración europea no es de origen musulmán, sino que procede de otras zonas de Europa y de regiones extra-europeas no mayoritariamente musulmanas, del mismo modo la emigración de origen musulmán no se concentra en Europa, sino que se desplaza entre países mayoritariamente musulmanes, se dirige hacia otros países como Estados Unidos, Rusia, etc. La inmigración europea de origen musulmán es solamente una pequeña parte de la inmigración de origen musulmán global. Desde el punto de vista de la inmigración europea podríamos catalogar la migración de origen musulmán en seis grandes categorías en función del origen geográfico: magrebí, balcánica, turca, de Oriente Próximo, de Oriente Medio y de Extremo Oriente —dejamos de lado la subsahariana—. En primer lugar, la inmigración magrebí se concentra en varios países culturalmente católicos (España, Italia, Francia y Bélgica) y Países Bajos. En todos estos países la inmigración magrebí equivale prácticamente a marroquí, salvo en Francia, donde la argelina supera a la marroquí y existe una migración tunecina igualmente considerable. Esta inmigración remite en parte a la colonización (Francia y España) y crece exponencialmente desde los años noventa en Italia y España. En segundo lugar, la inmigración balcánica de origen musulmán (que es sólo una parte de la inmigración balcánica) se concentra principalmente en Alemania, aunque también su número es considerable en Austria, Suiza, Dinamarca y Suecia. Procede en primer lugar de los acuerdos con la antigua Yugoslavia para el desplazamiento de *Gastarbeiter*. Pero también aumentó tras el fin de la caída de la Unión Soviética, el desmembramiento de Yugoslavia y la guerra de los Balcanes. Por otro

lado, la inmigración albanesa a Italia ha crecido desde los noventa de manera exponencial. En tercer lugar, la inmigración turca es mayoritaria en Alemania, Austria, Dinamarca y Países Bajos. También es considerable en Francia, Bélgica, Suecia y Suiza. Todos estos países firmaron acuerdos con Turquía en los años sesenta para la consecución de *Gastarbeiter* que, a la larga, permanecieron en los países receptores. En cuarto lugar, la inmigración desde Oriente Próximo tiene su origen en los conflictos políticos que sacuden la zona. Muchas personas han huido de Líbano, Irak y Siria, principalmente (aunque no todos musulmanes), llegando con cuentagotas a Europa, sobre todo a Alemania, Dinamarca, Suecia, Países Bajos. En quinto lugar, la inmigración desde Oriente Medio es mayoritariamente de origen paquistaní (y, en menor medida, bangladesí) y se instala en la antigua metrópoli: Reino Unido. También es destacable la inmigración afgana desde los años ochenta. En sexto lugar, en la inmigración desde Extremo Oriente sólo cabe mencionar la migración indonesia a los Países Bajos.

⁴⁹ Aun así, en Francia, tras la inmigración procedente de Argelia y Marruecos, nos encontramos «en segundo lugar» con la inmigración procedente de Portugal e Italia. También en Alemania, tras la inmigración procedente de Turquía, nos encontramos con la inmigración procedente de Polonia, Italia y Rumanía.

⁵⁰ De acuerdo con los datos del Observatorio del Pluralismo Religioso, en España los lugares de culto evangélicos (3838) casi triplican a los lugares de culto musulmanes (1473). Véase: http://www.observatorioreligion.es/upload/71/94/Explotacion_Directorio_junio_2016.pdf

⁵¹ Duque, F., “Introducción: música de las esferas o música celestial”, en Sloterdijk, P. & Kasper, W., *El retorno de la religión. Una conversación*, KRK, Oviedo, 2007, p. 31.

⁵² Lanceros, P., “En el principio era el medio. Cuestión de orden”, en Lanceros, P. & Díez de Velasco, F., (eds.), *Religión y violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, p. 38.