



Cul de Sac #5
Febrero de 2016

Edita: Ediciones El Salmón

Colectivo editorial: Juanma Agulles, Adrián Almazán, Salvador Cobo,
Peri Martínez, Miguel Sánchez Lindo

Diseño, Maquetación e ilustraciones: Miguel Sánchez Lindo

Para pedidos e insultos: revistaculdesac@gmail.com

Depósito legal: M-36577-2013

ISSN 2255-0909

Impreso en Bookprint digital

Se puede reproducir el contenido de esta revista tranquilamente

Índice

5

Editorial

17

*El «sentimiento»
de la naturaleza,
producto de la industria,
Bernard Charbonneau*

31

*La máquina en el jardín,
Leo Marx*

47

*La generación del 98
ante la erosión,
José Ardillo*

59

*En defensa de la ciudad,
Lewis Mumford*

67

*Moscú, 1929,
Curzio Malaparte*

73

*Pequeña guía para
ciudades sin pasado,
Albert Camus*

77

*Roma, ¡qué hermosa
fuiste un día!,
Pier Paolo Pasolini*

83

*La destrucción
de la ciudad,
Juanma Agulles*

89

*Epístola de Baltasar
del Alcázar a Cetina*

95

*Habitar el campo hoy,
Alfonso Martínez*

101

*La cuestión Surcos,
Salvador Cobo*

111

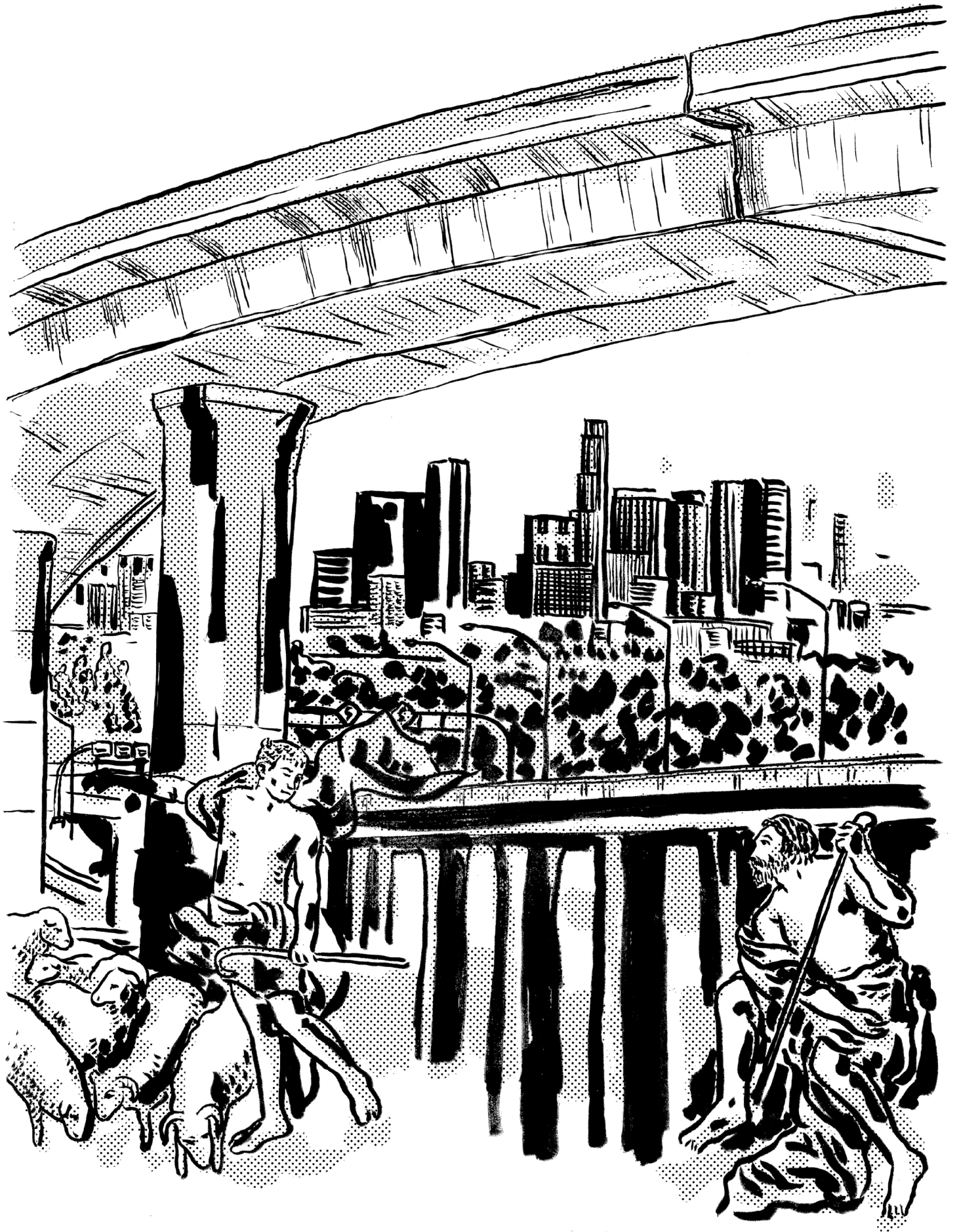
*Pequeños mundos campesinos
Marc Badal*

124

Reseñas

127

*Notas &
correspondencia*



Editorial

Las nociones de «campo» y «ciudad» han atraído sobre sí desde tiempos inmemoriales numerosos tópicos y lugares comunes, tanto negativos como positivos, a través de los cuales han venido a considerarse realidades contrapuestas y, en gran medida, antagónicas. El campo encarnaba un estilo de vida sencillo, natural e inocente; pero también se le vinculaba como un lugar de atraso, incultura y brutalidad. La ciudad, por su parte, representaba el centro de progreso por excelencia, el lugar en que se desarrollaba la vida del espíritu y en el que se congregaban escritores, eruditos y artistas; en cambio, simbolizaba a su vez la degradación de la moral y de las costumbres, un foco de vicios y ambiciones. Tal y como señalara Raymond Williams este contraste entre el campo y la ciudad como dos estilos de vida totalmente distintos se remonta a la época clásica, pero ha sobrevivido en gran parte hasta nuestros días, una época en la que la mitad de la población del planeta vive ya en entornos urbanos mientras que, en el Occidente desarrollado e industrializado, el mundo campesino ha desaparecido por completo.

En este número de Cul de Sac hemos querido acercarnos a esos clichés sobre el campo y la ciudad y tratar de vislumbrar, entre los *ideales* que han simbolizado, las *realidades* que han escondido a lo largo de los siglos. De ese modo podremos comprender el papel que juegan en nuestro mundo turbocapitalista y modernizado del siglo XXI. Somos conscientes de lo ambicioso de una pretensión semejante. Tratando de acometer un relato exhaustivo de dos uni-

versos que, a lo largo de la historia, han mostrado tantísimos rasgos diversos, corremos el riesgo de caer en la parcialidad y en la simplificación. En parte por ser conscientes de esta posibilidad, en este número hemos optado por textos con un enfoque menos erudito y académico en beneficio de puntos de vista más personales, íntimos y, en algunos casos, literarios.

¿El campo versus la ciudad?

Hemos señalado ya cómo la «oposición campo-ciudad» se remonta a una época muy antigua. Tal vez pueda apuntarse a la literatura como el primer vehículo que forjará y consolidará los tópicos sobre las realidades urbana y rural, y su aparente incompatibilidad. El género literario que ha venido a denominarse poesía «bucólica» o «pastoral» surgió en la Grecia helenística del siglo III a. C. de la mano, principalmente, de Teócrito, y alcanzó su cúspide en las plumas de Virgilio y Horacio, en Roma, dos siglos después. En los *Idilios* (del griego εἰδύλλιον, «pequeño poema») Teócrito representa la vida campestre, marcando la pauta que luego seguirán Virgilio y Horacio, creando un paisaje estilizado que sirve de contraste a la vida lujosa y ajetreada de las grandes ciudades.

Sin embargo, frente al tópico del género bucólico-pastoril como presunta exaltación de una existencia placentera, pacífica y abundante gracias a las dádivas de la naturaleza, un examen serio y desprejuiciado de este tipo de obras mues-

tra que no es este el escenario que pintan los poetas bucólicos: no es un paraíso ni una Edad de Oro, sino los pastores y sus vidas. La existencia del pastor está marcada por la estrechez y el desamparo, y no sólo por la fortuna; conoce las inclemencias del invierno así como los frutos de la primavera. Algo similar ocurre cuando Virgilio y Horacio retoman el tema bucólico. El modelo pastoral condena las pasiones de la codicia y del bienestar material: la suya es una moral rigurosa que se deriva de la austeridad en la que vive: «El maná no cae sobre la tierra pastoral, y el pastor [...] satisface su sed y su hambre con los dones más sencillos de la tierra, como fruta y agua, o con la leche y el queso que obtiene por cuidar de sus ovejas¹». En la vida mostrada en la poesía pastoral tiene lugar, por tanto, un sueño de felicidad, pero no un sueño de abundancia material. El camino escogido es el de la soledad y el de cierto tipo de ascetismo: la verdad que lleva consigo el pastor literario es que «es más sencillo alcanzar la verdad moral y la paz del espíritu (en otras palabras, la inocencia y la felicidad) abandonando la conflictiva vida social y civil y el calvario de la compañía humana, en aras de una existencia solitaria, en comunión con la naturaleza y con la compañía de los pensamientos y las cavilaciones de uno²». **La glorificación de la vida sencilla, natural y fértil**

mucho tiempo después pudo entenderse, por fragmentos mal citados, como la esencia, la única esencia, de la literatura pastoral. Pero cuando pasamos de Teócrito a Virgilio [...] dos siglos después [...] hallamos una continuidad del estilo bucólico que, a través de su elaboración literaria, se mantiene en contacto con los trabajos anuales y con las auténticas condiciones sociales de la vida campestre³.

Este contraste es lo que Leo Marx (de quien hablaremos enseguida) definió como *contrafuerza*: un componente del mundo «real» que ejercía de contrapunto a la visión idílica. Por lo tanto en la literatura pastoral clásica hallamos «una tensión con otra clase de experiencias: el verano con el invierno, el placer con la pérdida, la cosecha con la labranza, el canto con la jornada de trabajo, el pasado o el futuro con el presente⁴».

La recuperación de la literatura bucólica durante el Renacimiento (en autores como Petrarca, Dante, Sannazaro, Juan de la Encina, Garcilaso de la Vega, y un largo etcétera) estuvo marcada, sin embargo, por un fuerte carácter artificial en la imitación del modelo creado por los grecolatinos,

y por la progresiva eliminación de las tensiones vitales del campo, de forma que «el recuerdo retrospectivo de Melibeo de la vida que se vio obligado a abandonar, llega a convertirse en la “fuente” de miles de bonitos ejercicios sobre un deleite y una paz rurales sin perturbaciones⁵».

Algo similar sucede con el archiconocido epodo de Horacio *Beatus Ille*. Como señalara Caro Baroja resulta particularmente significativo y digno de reflexión que la fuente principal de la poesía bucólica proceda de una loa puesta en la boca de un prestamista: «la reflexión sentimental de un usurero que sueña con hacerse granjero recuperando el dinero que tiene prestado» se convierte en el referente de «miles de poemas sobre el feliz retiro campestre⁶». Podríamos denominar, con Williams, a esta operación como *extirpación*, primero consciente y luego convencional, del componente de ironía presente en los bucólicos grecolatinos, así como de la «contrafuerza» que equilibraba el cariz idílico.

Durante varios siglos la literatura bucólica perpetuaría esta visión artificial y falseada del contraste entre el campo y la ciudad, perdiendo de paso por el camino todo rastro de calidad y profundidad literarias hasta convertir el género en una manoseada amalgama de clichés que terminaría por declinar y desaparecer a finales del siglo XVIII. No obstante, la visión del campo y de la ciudad como dos realidades antagónicas y enfrentadas entre sí, que la literatura renacentista y posterior contribuyó a forjar, impregnó desde entonces en adelante el inconsciente de la intelectualidad occidental, o al menos de una gran parte de ella. Emplear la literatura pastoral como fuente fundamental para comprender los universos del campo y de la ciudad suponía emplear una perspectiva fuera de la Historia, una visión que idealizaba —para bien y para mal— ambos mundos y los convertía en irreconciliables. Esto implicaba un grave error de juicio, al olvidar que la poesía bucólica y pastoral tenía como motivo unos espacios «puramente literarios, que remiten más a la tradición cultural que a la realidad de su época [...] la descripción de los paisajes, del decorado, de los modos de vida (vida rural y vida urbana) o de los personajes (pastores, labradores) nunca tiene una meta informativa o descriptiva, sino estética⁷». Por decirlo de otra manera, en el género bucólico, desde su época grecolatina hasta el Renacimiento y su extinción en el siglo XVIII, lo que se manifiesta es una oposición, en lo fundamental, exclusivamente literaria y estética entre el mundo del campo y el mundo de la ciudad,

1. Renato Poggioli, *The Oaten Flute. Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral Ideal*.

2. *Ibidem*.

3. Raymond Williams, *El campo y la ciudad*.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. Marc Martí, *Ciudad y campo en la España de la Ilustración*.

oposición fundada en la colisión y presunta incompatibilidad entre las costumbres, virtudes y vicios de ambas realidades. *Es un género literario*, con su evolución a través de los siglos.

Sin embargo ha habido quienes han denunciado el carácter espurio de este mito cultural, haciendo ver que «la ciudad y el campo no son dos cosas diferentes y aparte, sino que, antes bien, constituyen una forma similar y única de cohabitación⁸». Lo que queda de manifiesto es la necesidad de dotar de significación histórica a los conceptos de campo y de ciudad que la literatura pastoral dibujó a su modo. Como apuntábamos al principio, ambas nociones han acumulado a lo largo de los siglos multitud de connotaciones, tanto positivas como negativas. No obstante cualquier análisis desprejuiciado muestra que detrás de las ideas de campo y ciudad se esconden realidades tan numerosas y distintas entre sí que de ello podría colegirse la inutilidad del uso de ambos términos, al menos si se hace de modo vago y abstracto.

Por un lado, bajo el nombre de «ciudad» (ya se refiera a las *polis* griegas, las ciudades medievales amuralladas o las conurbaciones industriales) existe «una conexión de nombre, y en parte de función, pero nada semejante a una identidad⁹». Pero, además, algunos autores niegan el epíteto de «ciudad» a las aglomeraciones urbanas de finales del siglo XX y principios del XXI: «Aquello que se extiende con el proceso de urbanización en el capitalismo tardío es lo que algunos han llamado “Antípolis”: la negación de la ciudad, entendida como forma histórica de habitar el espacio, para dar paso a algo sin forma determinada, que fluye constantemente, destruyendo a su paso aquello de lo que se nutre para crecer¹⁰».

En lo referente al mundo rural acontece algo parecido, puesto que un campesino —como explica Marc Badal en el libro del que en este número recogemos un capítulo— jamás se habría identificado con ese nombre: «Ellos se consideraban labradores, labriegos o llauradors. Pagesos, peasants o paysans». Y concluye:

¿Nos sirve de algo una palabra que pretende incluir a todas las personas que durante siglos se han dedicado a trabajar la tierra? ¿Tiene sentido incluir en una misma categoría a los ganadores mallorquines que construían edificios megalíticos y a los personajes de los cuentos de

John Berger? Se hace imprescindible dotar de historicidad al concepto de campesinado¹¹.

La naturaleza y la máquina

En algún momento hacia mediados del siglo XVIII empezó a surgir una nueva *sensibilidad* a la hora de percibir la naturaleza, y tal vez fueran dos fenómenos aparecidos en ese mismo espacio de tiempo los que, entremezclados, contribuyeron a ello: el surgimiento de la idea de *paisaje* y el *sentimiento de la naturaleza*, y la entronización de la *máquina* como símbolo de la transformación industrial.

Aunque ahora nos parezca un concepto de lo más cotidiano, la idea de «paisaje» como constructo social mediante el cual se instaura «una relación subjetiva entre el hombre y el medio en el que vive, relación que se establece a través de la mirada¹²» no se instaló en Occidente hasta el siglo XVIII. El origen de este concepto cabe situarlo en el ámbito de la pintura holandesa del siglo XVI, y pretendía aludir a la representación pictórica del campo, tanto el objeto mismo del cuadro, como el fondo del escenario. A partir de ahí se amplió el significado en tres pasos:

Primero denotando únicamente el cuadro de una escena rural; [después] pasa a denotar también un trozo de escenario aprehendido, como sucedería con un cuadro, en perspectiva; y, finalmente, denota asimismo la tierra considerada en relación a su configuración natural. Esta extensión del segundo significado al tercero [...] implica un cambio en la actitud hacia la tierra [...] En primer lugar, un fragmento particular de tierra, bajo la mirada, es considerado de forma pictórica; en segundo lugar, se considera que el conjunto del escenario natural posee, de algún modo, un carácter pictórico¹³.

Esta comprensión última del paisaje entrañó bastante dificultad incluso para las personas cultivadas: «no describir meramente la tierra, sino también verla, e incluso pensarla en tanto que fenómeno visual». Por lo tanto no resulta sorprendente que entre las clases adineradas y cultas la contemplación del paisaje se convirtiera en una parte ineludible de su educación sentimental, ya se tratara de la contemplación presencial sobre el terreno, o de su admiración a través de la literatura o del arte.

Tras adquirir la capacidad de percibir el paisaje, la *sensibilidad* occidental estaba preparada para dar el siguiente paso bajo el impacto de la revolución industrial: se abrió

8. Lewis Mumford, *Historia natural de la urbanización*.

9. Raymond Williams, *El campo y la ciudad*.

10. Juanma Agulles, «Miseria y defensa de las ciudades». *Raíces. Crítica, análisis & debate en torno a la destrucción del territorio*, Nº 6.

11. Marc Badal, *Vidas a la intemperie. Notas preliminares sobre el campesinado*.

12. Javier Maderuelo, *El paisaje. Génesis de un concepto*.

13. John Barrell, *The Idea of Landscape and the Sense of Place, 1730-1840*.

paso un «sentimiento de la naturaleza» inédito hasta entonces, e inseparable de la transformación y destrucción del territorio. Esta es la tesis que se expone en el texto que abre este número: *El «sentimiento» de la naturaleza, producto de la industria*, de Bernard Charbonneau. En él se relata cómo la sociedad industrial, después de haber arrasado la naturaleza, pretende «protegerla» y erigir un culto a la misma, ahondando de esta manera en su destrucción:

Cuanto más nos distinguimos de ella, cuanto mejor la conocemos, más experimentamos el sentimiento de la naturaleza [...] pero, al mismo tiempo, más nos alejamos de ella. La hemos inventado al destruirla, y esta invención contribuye a su destrucción. Al final de este proceso se esboza un mundo en el que, destruida la naturaleza, el amor por ella sería más fuerte que nunca [...] De este modo, al expulsar la naturaleza al terreno de la cultura, resulta posible destruirla amándola [...] La experiencia de la naturaleza es hoy en día inseparable de la de su destrucción.

Bernard Charbonneau (1910-1996) dedicó toda su vida a describir y a combatir los procesos y las consecuencias de «la Gran Muda», esto es, la Gran Transformación fruto de la modernización del capitalismo industrial. Fue íntimo amigo de Jacques Ellul, uno de los más importantes críticos de la técnica a quien muchos lectores de la revista ya conocerán, con quien se propuso estudiar y denunciar el saqueo del planeta y la artificialización de la existencia, y cómo todo ello incidía en la libertad humana y en la forma de organización social.

El texto que presentamos aquí está formado por dos capítulos de su obra *El jardín de Babilonia*, que en los próximos meses será publicado por Ediciones El Salmón, siendo la primera vez que se publica un libro de Charbonneau en España. Con anterioridad únicamente la revista *Resquicios* había dado a conocer algún texto suyo en castellano, extrayendo en su número 3 («Bajo el régimen de la movilidad», mayo de 2007) su libro *El Hombrauto*.

Junto con este «sentimiento de la naturaleza», el otro acontecimiento decisivo para la relación del ser humano con el entorno fue la aparición de la Máquina a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Desde luego la máquina era una conocida del hombre desde tiempos muy antiguos: máquinas muy elaboradas y de gran perfeccionamiento técnico se llegaron a construir en periodos históricos muy distintos y en situaciones sociales muy apartadas de nuestra cultura material, que se enfrentaban a otros problemas y ejer-

cían formas de poder muy distintas. Automatas escanciadores de vino en Grecia, relojes de agua en el siglo III en China, instrumentos de navegación, la imprenta en el siglo XV. ¿Cuál fue el hecho diferencial, por lo tanto, en la aparición de la Máquina en los albores de la Revolución Industrial?

Una primera respuesta a este interrogante, quizá la más obvia, sería aludir a la confluencia de factores de muy distinta índole: económicos, sociales, políticos, religiosos, de gestión... En su libro *La edad de la Técnica*, Jacques Ellul afirma precisamente que la invasión agresiva y total del mundo por parte de la Máquina fue deudora de una textura social realmente excepcional que se dio por primera vez en la historia tanto en Francia como en Inglaterra durante el siglo XVIII. Según Ellul esta invasión maquinica habría inaugurado la construcción de un mundo deshumanizado, un mundo que progresivamente se vacía de contenido y se equipara a las formas y dinámicas de la Máquina. Esta cuestión reviste cierta importancia porque precisamente marcaría la puesta en funcionamiento del dinamismo de la Técnica, que vendría a llenar con un principio heterogéneo al natural los vacíos producidos por la Máquina en su extensión. En palabras de Ellul:

La técnica lo integra todo. Evita los choques y los dramas: el hombre no está adaptado a este mundo de acero [creado por la máquina]; ella [la técnica] lo adapta. Pero también es verdad que, al mismo tiempo, cambia la disposición de este mundo ciego para que el hombre entre en él sin herirse con las aristas y no experimentar la angustia de ser abandonado a lo inhumano¹⁴.

Esta extrapolación de los principios rectores de la Máquina (en especial la eficiencia como criterio y la deshumanización de los procesos) al grueso de la vida humana que caracteriza el nacimiento y extensión de la Técnica, constituye el eje central del pensamiento de Ellul en su análisis tanto de las características y dinámicas de las sociedades contemporáneas como de las posibilidades de superación de la misma, es decir, sobre el significado actual de la idea de revolución.

Al margen de lo anterior, acaso lo que mayor impacto generó no fue tanto la irrupción en sí de la Máquina, sino que ésta se erigiera entre todas las clases sociales como el símbolo por excelencia de la nueva forma de organizar el trabajo, la producción y, con ello, las relaciones sociales. Ya fuera como encarnación del progreso y del bienestar, o evocando sentimientos de temor y vulnerabilidad, la Máquina fue contemplada, admirada, discutida, aceptada y rechazada.

14. Jacques Ellul, *La edad de la Técnica*.

En Inglaterra, el país que viera desarrollarse por vez primera las modernas fábricas industriales, la «cuestión de la máquina» tuvo una importancia extraordinaria:

Para aquellos que contemplaban las perspectivas de riqueza y de poder que podría traer la máquina, la experiencia del cambio técnico era una novedad y una excitación. Pero, junto con un emergente paisaje industrial, muchos sectores de la economía seguían siendo tradicionales. Y, para muchos, las implicaciones de las nuevas máquinas no eran en absoluto bien recibidas. La primera generación de los trabajadores fabriles y de los artesanos despreciados estuvieron entre aquellos que consideraron antinatural la nueva maquinaria¹⁵.

Fue en el seno de la crítica cultural reacia –cuanto menos– al maquinismo donde nació la expresión «la Era de la Máquina», acuñada por Thomas Carlyle, quien «conectó la máquina como hecho técnico con la máquina en tanto que metáfora». Junto a Carlyle otros muchos críticos de la época no se dejaron seducir por las prebendas que, presuntamente, proporcionaba la instauración de la máquina, y en un conocido pasaje de *Tiempos difíciles* la denuncia de la alienación suscitada por el trabajo con la máquina queda reflejada en la comparación que establece Dickens entre el pistón del motor de vapor, moviéndose de arriba abajo, y la cabeza de un elefante preso de la locura y la melancolía. Esta tiranía de la máquina sobre el trabajo fabril fue expuesta con lucidez por Karl Marx:

En la maquinaria se independiza el movimiento y la actividad del medio de trabajo frente al obrero. En y de por sí, se convierte en un *perpetuum mobile* que seguiría produciendo ininterrumpidamente si no tropezase con ciertas barreras naturales en sus auxiliares humanos: su debilidad física y su voluntad propia. Como capital, y en cuanto tal máquina automática tiene en el capitalista conciencia y voluntad, está animado, por tanto, por la tendencia a constreñir a un mínimo de resistencia la barrera natural del hombre, resistente, pero elástica¹⁶.

El impacto material y simbólico de la máquina no tardaría en cruzar el océano desde Inglaterra. En su libro *The Machine in the Garden* (1964) el crítico literario Leo Marx dio cuenta del profundo choque que tuvo lugar en Estados Unidos, a mediados del siglo XIX, entre dos cosmovisiones que entablaron un conflicto irresoluble: el «jardín» y la «máquina». Una serie de hechos había confluído dos siglos atrás en la creación simbólica de América del Norte como un «paraíso recobrado», como un Edén o Arcadia no ya imaginario,

sino real, palpable, que los primeros colonos embarcados desde Inglaterra habían podido ver con sus propios ojos. La idea de un paraíso terrenal amable, abundante y fértil caló profundamente en el imaginario inglés, primero, y más adelante durante las primeras décadas de existencia de la República de los Estados Unidos de América.

La irrupción de la máquina en EE. UU. tuvo lugar, por tanto, con ese jardín –real o idealizado– arraigado en el imaginario popular. Desde luego la Revolución Industrial fue un fenómeno internacional, pero ciertos aspectos del proceso se vivieron de manera más intensa en el país norteamericano. En efecto allí la industrialización llegó con cierta demora respecto a sus núcleos más avanzados (Inglaterra, Países Bajos, zonas de Alemania y Francia), y cuando llegó lo hizo de manera fulgurante, abrupta y dramática. Y justo cuando esto empezaba a tener lugar, la generación de escritores estadounidenses que luego devendrían «clásicos» llegaba a su madurez intelectual. Thoreau, Emerson o Hawthorne presenciaron *in situ* el proceso de transformación de la existencia llevada a cabo por la máquina, y eso modeló para siempre su ánimo y su literatura.

El texto que ofrecemos en este número es el capítulo introductorio del libro *La máquina en el jardín*. Leo Marx (nacido en 1919) fue profesor en varias instituciones universitarias, y a día de hoy sigue siendo uno de los críticos culturales más reputados de su país, habiendo dedicado su vida a estudiar la relación entre tecnología y cultura en Estados Unidos durante los siglos XIX y XX, cuestión que desarrolló en varios libros e innumerables artículos. En el ámbito de la lengua castellana puede decirse que es un auténtico desconocido. Hace unos años apareció una antología editada por Leo Marx y Merritt Roe Smith, *Historia y determinismo tecnológico* (uno de cuyos textos era obra de Marx), y en Méjico se tradujo *La máquina en el jardín* poco después de su publicación en Estados Unidos.

El fenómeno relatado por Leo Marx no constituye tan sólo una metáfora clave en el imaginario literario de Estados Unidos, sino que el choque entre máquina y naturaleza que se narra en su libro representa el modelo y el patrón que desarrollará la gran mayoría de literatura moderna (desde el siglo XIX en adelante) en su vertiente antiindustrial y anti-moderna: se forja así el paisaje simbólico de la irrupción de la tecnología industrial.

Resulta esencial destacar un factor clave que diferencia, de manera drástica y definitiva, las «versiones preindustriales

15. Maxine Berg, *The Machinery Question and the Making of Political Economy, 1815-1848*.

16. Karl Marx, *El capital*, Libro I, Tomo 3.

de pastoralismo» y aquello de lo que se está hablando aquí. En el género bucólico lo que se manifiesta es una oposición, en lo fundamental, exclusivamente literaria y estética entre el mundo del campo y el mundo de la ciudad, oposición fundada en la colisión y presunta incompatibilidad entre las costumbres, virtudes y vicios de ambas realidades. Es un género literario, con su evolución a través de los siglos. Sin embargo desde el siglo XIX se pasa de un conflicto (artificial, insistimos de nuevo) entre campo y ciudad¹⁷ a un conflicto real entre la industria y el campo; y, cabría añadir, entre industria y ciudad. Esta nueva oposición, aunque manifestada en la obra literaria y ensayística de infinidad de escritores, forma parte de una problemática real que alcanza la vida cotidiana de todos los individuos. Es en ese momento cuando el pastoralismo desaparece como género literario. Su correlato moderno se transforma en crítica social, cultural, política, religiosa y espiritual: un ataque contra la industria, la máquina, las fábricas, el progreso material o las ciudades modernas que los literatos moldearán en sus poemas, novelas, cartas y ensayos.

Un caso destacado de esta corriente literaria es el que expone José Ardillo en su artículo *La generación del 98 ante la erosión*, donde da cuenta de cómo se posicionaron algunos de los escritores españoles más renombrados de finales del siglo XIX y principios del XX ante las primeras transformaciones del campo y de las ciudades españolas. En la obra de Pío Baroja, Azorín o Unamuno puede atisbarse el eco de una crítica cultural antimoderna con claros antecedentes en la Inglaterra de los poetas románticos y, décadas más tarde, en la generación de Ruskin, William Morris y los pintores prerrafaelitas, y que será el antecedente de otros muchos ejemplos en diferentes lugares del planeta.

José Ardillo (1969) es escritor. Ha publicado los libros de ensayos *Las ilusiones renovables* (2007) y *Ensayos sobre la libertad en un planeta frágil* (Ediciones El Salmón, 2014), además de las novelas *El salario del gigante* (2011), *La repoblación* (2013) y *Buenos días, Sísifo* (2014), siendo autor también del libro de relatos *Historia* que será publicado por Ediciones El Salmón hacia finales de 2016. Ha colaborado en todos los números de *Cul de Sac*: en el nº 1 con el artículo *En la senda de Lewis Mumford*; en el nº 2 *Qué fue la Técnica para Jacques Ellul*; y en el nº 3-4 con la reseña «Lecturas comparadas sobre un puente».

De las chozas a las metrópolis

Uno de los malentendidos que suelen funcionar a la hora de hablar de las ciudades es contemplarlas como el resulta-

do de una evolución lógica que llevaría desde las sociedades primitivas a grados de complejidad mayor en las metrópolis contemporáneas. El hecho es que sociedades con un componente urbano determinante se han dado a lo largo de la historia humana y han coexistido bajo distintos regímenes de explotación y formas de producción. Hoy en día siguen coexistiendo aglomeraciones urbanas fruto de la industrialización con otras cuyas características a primera vista pueden ser semejantes, pero que no han pasado por las transformaciones que identificamos con las ciudades europeas o norteamericanas. Grandes aglomeraciones urbanas de todo el mundo presentan unas pautas de producción del espacio que no se correlacionan con un proceso de industrialización o modernización de sus economías.

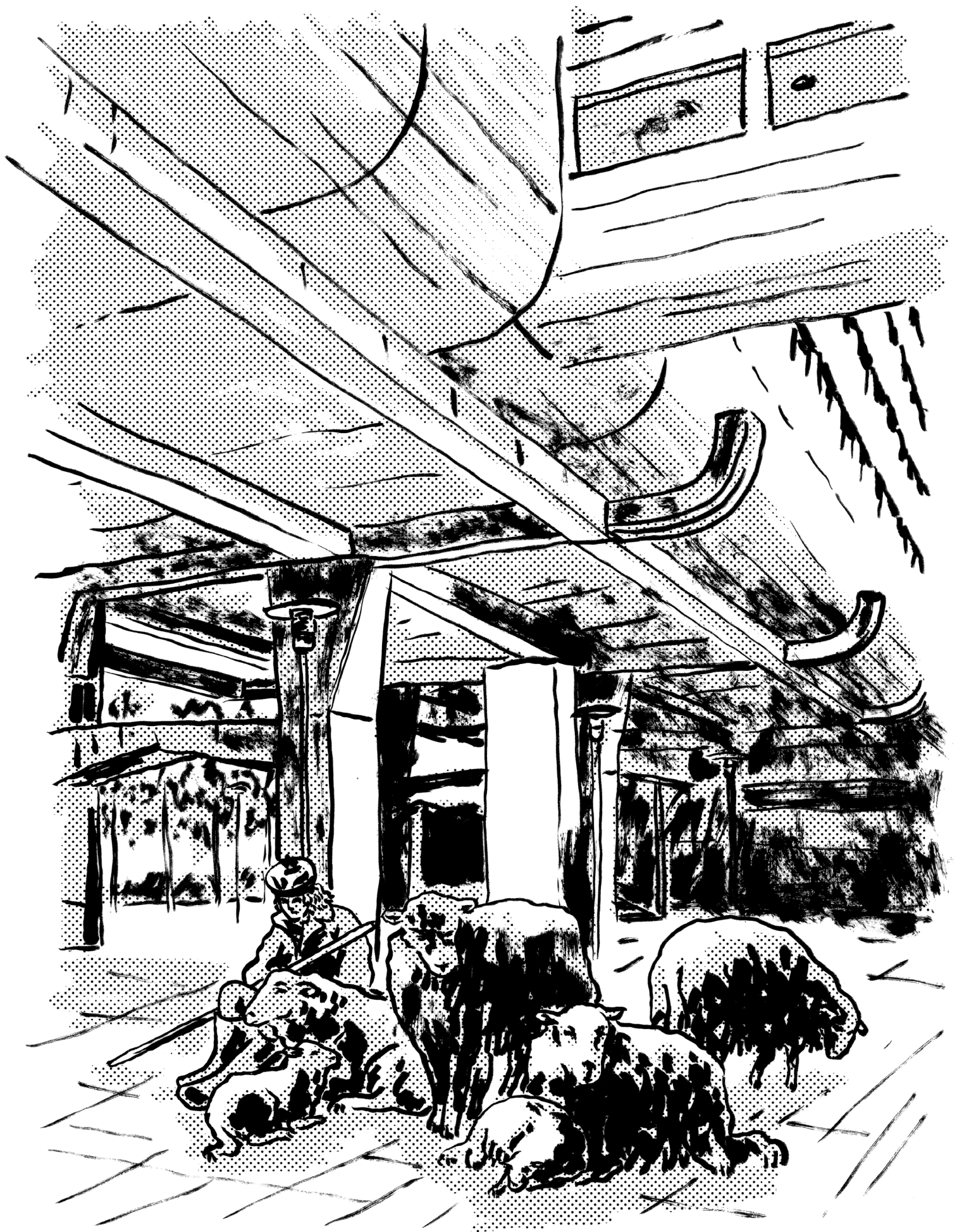
El proceso de urbanización, por ello, se ha desarrollado de manera relativamente independiente a las formas de producción que una idea de progreso social ha sancionado como clásicas. Y en este proceso lo que ha ido desapareciendo han sido también las ciudades. En el artículo de Lewis Mumford que incluimos en este número, *En defensa de la ciudad* (1966), se presenta un alegato a favor de la ciudad frente a los procesos de fragmentación y disolución que la modernización impone en los países más desarrollados. El declive y la quiebra sin paliativos de algunas grandes ciudades industriales del conocido «cinturón de óxido» estadounidense vendría a dar la razón, después de cincuenta años de desarrollo, a las advertencias de Mumford sobre el desarrollo posible de la urbanización en la era tecnológica.

Lewis Mumford (1895-1990) fue un escritor y humanista estadounidense cuya inmensa obra ha ejercido a lo largo de los años una poderosa influencia sobre todos aquellos que se han interrogado sobre la cultura material de su época y las transformaciones que ésta ha infligido a sus sociedades. Centrado especialmente en la historia y la crítica de la tecnología y del urbanismo, sus libros más importantes están siendo editados en los últimos años por Pepitas de Calabaza: *El mito de la máquina*, *La ciudad en la historia* o *Arte y técnica*, entre otros.

Como muestras de esta transformación de la ciudad y la pérdida de su sentido en la escala del capitalismo industrial globalizado, hemos elegido algunos textos de corte literario para mostrar cómo algunas sensibilidades ya avanzaron la degradación que vendría a coronar el desarrollo urbano. Curzio Malaparte en cuanto a Moscú, Pier Paolo Pasolini

17. Es decir, el conflicto entre campo y ciudad tal y como lo planteaba la literatura pastoral era por completo artificial. Con ello no pretendemos afirmar que la coexistencia de ambos mundos fuese

pacífica y no estuviera exenta de conflictos, si bien antes de la industrialización dicha coexistencia era más «orgánica».



hablando de Roma y Albert Camus describiendo la vida de Argel y Orán en los márgenes del mundo industrial.

Los dos primeros textos poseen un marcado tono nostálgico que a algunas personas les genera un rechazo casi instantáneo. Raymond Williams escribió que sólo las nostalgias de los demás nos ofenden, de modo que cuando somos testigos de los recuerdos que despliega otra persona sobre su relación íntima con el espacio tal y como lo conoció tiempo atrás, se despierta en nosotros un instintivo estado de alerta. La nostalgia, en efecto, posee un halo idealizante y paralizador del que no siempre es fácil escapar. Cuando Raymond Williams se propuso estudiar la forma en la que los escritores ingleses se habían enfrentado al pasado de su país, advertía que «contra las versiones sentimentales e intelectualizadas de una “antigua Inglaterra” no localizada», el crítico debía oponer «el más agudo escepticismo [...] Tendremos necesidad de hacer un análisis preciso de cada tipo de visión retrospectiva, a medida que éstas vayan apareciendo». No obstante, frente a una nostalgia que justifica posturas políticas derechistas y reaccionarias, debe reivindicarse una nostalgia que, como escribiera Raffaele La Capria a propósito de la destrucción de la isla de Capri, no se viviera como «sentimiento que cede a la elegía, sino como no-resignación» y denuncia.

En el texto *Moscú, 1929* el novelista, dramaturgo y periodista italiano Curzio Malaparte (1898-1957) rememora su vínculo con la capital rusa tras volver a visitarla casi treinta años después. En su relato se entremezclan los recuerdos sobre su relación con Marika, una joven rusa, y la condena de la transformación material que ha sufrido la ciudad entre ambas visitas. En Malaparte el vínculo con la Moscú de 1929 era de naturaleza sentimental, pero también física. Cabe preguntarse si habría rememorado de la misma manera, con idéntica nostalgia, veintisiete años después, aquella estancia, si Moscú hubiera sido ya por aquel entonces el engendro de acero y asfalto en que se convertiría en pocos años.

En este tipo de remembranzas se muestran las ambivalencias de las que estamos atravesados quienes tratamos de enarbolar una crítica a la modernización desde posturas emancipadoras «de izquierda». Ése fue el caso de Pier Paolo Pasolini, de quien presentamos el texto *Roma, ¡qué hermosa fuiste un día!*, fruto de dos entrevistas mantenidas en 1973 y 1974. En el anterior número de *Cul de Sac* (Pier Paolo Pasolini, una fuerza del pasado) ya mostramos la tormentosa relación que mantuvo Pasolini con el proceso de modernización italiana del *miracolo economico*, ante el que se erigió como uno de sus críticos más intransigentes. Su vínculo con la ciudad de Roma, a la que se mudó a principio de los años

cincuenta, estuvo marcado por un íntimo acercamiento hacia el lumpenproletariado de sus arrabales, poseedor de un dialecto y cultura propios ajenos a los de la burguesía italiana. Sin embargo en el transcurso de la «mutación antropológica» que supuso la revolución en las infraestructuras y en las telecomunicaciones, Pasolini denunció la aniquilación de las culturas preindustriales, tanto rurales como urbanas, por parte del neocapitalismo tecnológico. Y no era ajeno a los peligros que entrañaba su postura:

Me doy cuenta de que esta nostalgia que tengo por lo sagrado idealizado [...] acaso nunca haya existido [...] que esta nostalgia tenga algo de equivocado, de irracional, de tradicionalista [...] Puede que la elección verdadera se sitúe a nivel de la sensibilidad, quizás sería preciso que confesara que en cierta manera no alcanzo a soportar la realidad verdadera. Sencillamente, soy alérgico a la civilización tecnológica, a nuestro mundo demasiado racional. ¿Y qué me queda, sino la posibilidad de expresar el reflejo del pasado?

Por último el texto de Albert Camus, *Pequeña guía para ciudades sin pasado*, supone, gracias a su distancia e ironía en su descripción de la belleza de las ciudades argelinas, un contrapunto interesante a la nostalgia y el lamento de Malaparte y Pasolini.

Como corolario a la parte dedicada a la ciudad, el texto de Juanma Aguilles, *La destrucción de la ciudad*, recoge las contradicciones del proceso de industrialización de la existencia que, habiendo hecho desaparecer casi en su totalidad el mundo rural, ha minado también las bases para la reproducción de la vida en la ciudad en lo mejor que ésta podía tener.

Más allá de una oposición entre las formas de vida rural y urbana, la forma espacial que surge de la culminación del mundo moderno es la metápolis, la ciudad de ciudades, que combina el búnker hipertecnológico con el paisaje de vertedero de todos los *slums*. En este mundo mayoritariamente urbanizado, las formas preindustriales, industriales y postindustriales se mezclan en unas aglomeraciones humanas que han roto todo equilibrio. No sólo en lo que se refiere a sus límites materiales, al consumo ingente de energía y a las extensiones de territorio cada vez mayores que necesita devorar para su continuo crecimiento, sino también en cuanto a la hipertrofia de las relaciones de dependencia, y a las formas de control burocrático que se articulan con tal de asegurar la «gobernanza» de unos espacios sociales cada vez más degradados.

Juanma Agulles (1977), ensayista y escritor, es autor de los libros *Non legor, non legar. Literatura y subversión* (Ed. El Tábano, 2008) y de *Sociología, estatismo y dominación social* (Brulot, 2010). Ha colaborado con publicaciones como, *Ekintza Zuzena*, *Raíces* o *Hincapié*. Forma parte del colectivo editor que está detrás de la revista Cul de Sac y de Ed. El Salmón, donde ha publicado *Los límites de la conciencia. Ensayos contra la sociedad tecnológica* (2014). Próximamente aparecerá su nuevo libro *La vida administrada. Instrucciones de uso*.

Mundos campesinos

Al comienzo de este editorial dedicábamos unas páginas al trato que había dispensado la literatura al enfrentamiento entre el campo y la ciudad. Para abrir esta parte de la revista sobre el mundo campesino de ayer y hoy, hemos querido incluir un poema en forma de epístola que escribiera en el siglo XVI Baltasar del Alcázar en el que se tratan con sorna los tópicos más frecuentes sobre las «virtudes» de la vida rural¹⁸.

El tema del *beatus ille* cuenta con una tradición honrosa en la literatura castellana, consagrado por fray Luis en su oda a la «Vida retirada» pero existente ya desde el siglo XIV. Tanto en prosa como en verso, el tópico de una vida más sencilla en el campo, lejos del tráfago de unos contravalores supuestamente inherentes a la ciudad (codicia, envidia, hipocresía, etc.), ha tenido un éxito duradero, que todavía cultivaría con algún mérito José María de Pereda en *Peñas arriba* (1895). Su enunciado más famoso es el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara, que oponía las virtudes de la aldea no tanto a la ciudad en sí como al mundo de la corte, que él había conocido de cerca.

Lo curioso es que el que suele considerarse origen del tópico es un poema de Horacio que no dice ni mucho menos lo que se piensa, y que por ello merece ser leído con atención. Lejos de exaltar beatamente una vida rural que sin duda el vate romano no conoció bien, se trata de una reflexión mucho más honda sobre la insatisfacción humana y la capacidad para el autoengaño. En efecto, tras el celeberrimo inicio que proclama «Feliz aquel...» y la enumeración de los placeres de una vida campesina presuntamente sencilla, Horacio remata así el poema, que resulta no ser más que la ensoñación de un usurero:

Y Alfio el prestamista, queriendo labriego
ser, pensaba en el dinero,
cómo a colocar iba en las calendas
lo recogido en los idus.

Según Vicente Cristóbal, editor de la traducción que citamos, el poeta «quiere reflejar aquí una constante de la psicología del hombre [...]: que nadie está conforme con lo que tiene, a pesar de que por inercia siga aferrado a ello», y remite a la sátira I del primer libro de Horacio¹⁹.

Esto no deslegitima las interpretaciones particulares que hicieron algunos escritores, como fray Luis o Antonio de Guevara, a partir de la inspiración sugerida por uno de tantos poetas de la Antigüedad redescubiertos entonces. Pero debería ponernos en guardia contra las lecturas empobrecedoras de algo que no deja de ser una creación artística, y por ende poco susceptible de reducirse a un «mensaje» unilateral y, menos aún, a un programa político.

Aunque el sevillano Baltasar del Alcázar (1530-1606) había ensayado la poesía pastoril en algunos sonetos, su personalidad socarrona y desengañada, transparente en algunas de sus obras, le llevaría a escribir una curiosísima epístola a su paisano Gutierre de Cetina en que cuestionaba las bondades de la vida en el campo, en contradicción con todos los clichés del género. Poeta corrosivo, Baltasar del Alcázar lanza un aviso para los urbanitas que se toman demasiado en serio las apologías del mundo rural, y con ello se acerca sin duda mucho más al espíritu original del epodo de Horacio que otras composiciones aparentemente más bucólicas²⁰.

Pese a las divertidas advertencias de este literato, lo cierto es que en las últimas décadas han sido muchos los que, en los países más industrializados y urbanizados, han llevado a cabo intentos de *desertar* de la ciudad y «volver al campo». Lo que algunos teóricos han querido agrupar bajo el nombre genérico de «neorrurales» esconde en verdad una vasta heterogeneidad, tanto en los motivos primeros para tratar de habitar el campo, como en la forma en que lo llevan a cabo. Es por ello que en *Cul de Sac* decidimos proponer un pequeño cuestionario, *Habitar el campo hoy*, destinado a amigos y conocidos que se habían retirado a pequeños núcleos en el campo. Sin embargo las mismas labores en las que se hallaban inmersos, así como el hecho de que algunos

18. Damos las gracias a Javier Rodríguez Hidalgo, quien nos propuso la inclusión de este poema, además de haber escrito los párrafos que siguen donde se pone en contexto la epístola.

19. Horacio, *Odas y Epodos*, Cátedra, 2007, págs. 386-391. La traducción del poema es de Manuel Fernández-Galiano.

20. El poema está incluido en la *Obra poética* de Baltasar del Alcázar editada por Valentín Núñez

Rivera, Madrid, Cátedra, 2001, págs. 288-299. Aun siendo mejor poeta que su amigo, la respuesta de Gutierre de Cetina no se apartaría ni un milímetro de la ortodoxia del «menosprecio de corte y alabanza de aldea», por lo que resulta mucho menos original. Puede leerse en sus *Rimas*, que incluyen también la epístola original de Alcázar, edición de Jesús Ponce Cárdenas, Madrid, Cátedra, 2014, págs. 1118-1142.

de ellos colaboran de otra forma en este mismo número de la revista, ha provocado que hayamos podido compartir con nuestros lectores una sola respuesta a los interrogantes que planteábamos en el cuestionario, proporcionada por Alfonso, quien ha vivido en comunidad en un pueblo *okupado* en los Pirineos, así como en un pueblo en la sierra de Francia, al sur de Salamanca.

Con los dos últimos artículos hemos querido dedicar un espacio a la cuestión de las *miradas sobre el mundo campesino*. A lo largo de la historia sus habitantes rara vez han sido escuchados ni tenidos en cuenta. Antes al contrario, sobre su carácter y sus formas de vida se han arrojado toda clase de estigmas que los desterraba a un estadio retrasado y condenado de la civilización. M^a Antonia García de León proporcionaba un sumario de los calificativos que se les suele dedicar: «Cateto, cazurro, destripaterrones, ignorante, paleta, palurdo, rústico, tosco, zafio y un largo etcétera componen la retahíla con la cual los diccionarios describen el mundo rural». Ha habido, no obstante, quienes han querido defender la cultura campesina. Por ejemplo el escritor italiano Ignazio Silone, quien fundaba su socialismo en el desolado hábitat rural de la Italia *meridionale* en la que creció y vivió durante su infancia y adolescencia. En sus novelas, Silone daba un papel protagonista a lo que él denominaba —sin tono despectivo— *cafone*, esto es, el cateto:

El *cafone* no es en absoluto un primitivo, en cierto sentido está demasiado civilizado. La experiencia de generaciones lo induce a creer que el Estado no es sino una Camorra mejor organizada. [...] Hay *cafones* que, como muchos judíos europeos, han sido machacados de tal manera en sus dolorosas experiencias con el Estado, que ya no son capaces de imaginar una administración, o un gobierno, compuesto por seres humanos. Para ellos el Estado es algo misterioso, «allí arriba».

Marx habla a menudo de los campesinos como personas de mentes agarrotadas. ¿Pero qué podía saber de ellos? Imagino que los habrá observado en el mercado de Tréveris y los habrá visto mohínos y silenciosos. No se habrá parado a pensar si no habrían adoptado a propósito esa postura. Creedme, el campesino no es más estúpido que el obrero, y he comprobado que generalmente posee un conocimiento más profundo de la vida humana de cuanto exista en las ciudades. A través de la cercanía con los animales y con la naturaleza, a través del contacto directo con los grandes eventos, como el nacimiento, el amor y la muerte, muchos campesinos adquirieron una sabiduría inmensa. Estos hombres pueden ser comparados con esas casas de campo de aspecto descuidado que poseen grandes bodegas.

En el artículo *La cuestión Surcos*, Salvador Cobo, miembro de *Cul de Sac* y de Ed. El Salmón, se centra en la película de Nieves Conde estrenada en 1951, en la que el éxodo rural se muestra a través de la inadaptación de una familia campesina recién llegada a Madrid. *Surcos*, película de una calidad indudable y cuyo contenido crítico bien podría haber firmado un Berlanga o un Juan Antonio Bardem, ha sido en gran medida denostada debido a la ideología falangista de sus autores. Esto ha motivado que la gran mayoría de la crítica cultural haya considerado reaccionario el mensaje del filme, escudándose únicamente en dicha ideología, pero mostrando en realidad el prejuicio profundamente progresista que existe cuando se debe afrontar el debate de la emigración rural y, más en general, del mundo campesino contrapuesto al mundo urbano.

El último artículo de este número de *Cul de Sac* lo compone el capítulo que cierra el libro de Marc Badal *Vidas a la intemperie. Notas preliminares sobre el campesinado*, publicado en 2014. A lo largo del libro su autor trataba de desmontar ciertas imágenes y estereotipos que multitud de autores, ajenos en gran medida al mundo campesino, habían arrojado sobre el mismo. El último capítulo, por el contrario, pretendía mostrar, a partir de fuentes más o menos directas, de qué estaban atravesados los «pequeños mundos campesinos» en distintos lugares y épocas. Marc Badal participó durante muchos años en diferentes colectivos del movimiento agroecológico. Entre 2004 y 2006 coordinó el libro *Los pies en la tierra. Reflexiones y experiencias hacia un movimiento agroecológico*, y ha colaborado con publicaciones como *Ekintza Zuzena*, *Resquicios* o *Raíces*.

¿Fin del campo, fin de las ciudades?

En el libro de Marc Badal se nos plantea una realidad sobre la desaparición del mundo rural que debemos tener presente. La desaparición de todo un mundo hace difícil que podamos echar de menos aquello que se ha perdido con él. Las formas de vida campesinas, plurales y diversas, relacionadas con los entornos locales, con sociedades de escala regional, al ser fagocitadas por el proceso de modernización, han dado paso a nuevas formas de asentamiento humano cuya principal característica es borrar todo vestigio de autonomía. La urbanización del mundo moderno no sólo tiene que ver con la extensión de la forma ciudad, sino que expresa sobre todo la paulatina imposición de un modo de vida, unas pautas de trabajo y consumo, donde la tierra y el trabajo humano han sucumbido al proceso de mercantilización que se generalizara en Europa a partir del siglo XVIII, y a cuya conclusión estamos asistiendo en nuestros días.

Por eso el adiós al campo, que ni siquiera podemos expresar de forma suficientemente coherente ni saber exactamente la dimensión de su significado, se nos muestra también como la renuncia a una forma de coexistencia en las ciudades que mantuvo un precario equilibrio con el mundo rural durante miles de años de historia humana. En la medida en que las pautas de urbanización contemplan el territorio como un depósito para sus vertidos más nocivos, lugar de emplazamiento de las ingentes infraestructuras necesarias para mantener el desarrollo urbano y reserva natural para el turismo de masas, la suerte de las ciudades corre pareja a la del mundo rural.

Una crítica radical del mundo industrial debería poder extraer lo mejor de las formas de vida campesinas y de las relaciones sociales en las ciudades, para oponer una existencia distinta a la utopía asfixiante de una urbanización total de la condición humana. Intentar superar el debate entre campo y ciudad, que remite constantemente a la estéril y peligrosa discusión entre Naturaleza y Cultura, ha sido el interés que nos ha movido a elaborar este número. Como siempre, lejos de encontrar una respuesta definitiva a problemas que nos superan en la misma medida que nos apremian, hemos pretendido dar algunas pistas para seguir haciéndonos las preguntas fundamentales en torno a cómo vivimos y cómo podríamos vivir. A pesar de la dificultad de su puesta en práctica, de los distintos intentos que conocemos más o menos directamente de recuperar una vida más cercana a la naturaleza, y de la suerte de diferentes luchas en defensa del territorio y contra las infraestructuras del urbanismo industrial, creemos que sigue siendo un buen programa desurbanizar el campo y ruralizar las ciudades. O, como hemos escrito en otro lugar, que la deserción del mundo industrial se convierta en un proyecto político para el anarquismo.

• ★ •

En el apartado de reseñas tenemos en esta ocasión dos libros ligados íntimamente a la temática del número. En la primera, *El imposible «retorno a la naturaleza»*, Adrián Al-

mazán —a quien nos complace presentar como nuevo integrante de nuestro colectivo editor— dedica su atención a *Buenos días, Sísifo* (La Vihuela, 2015), la última novela de José Ardillo, colaborador de la revista en este número con su artículo sobre la generación del 98.

Los últimos campesinos, a cargo de Peri Martínez, miembro de Cul de Sac y Ed. El Salmón, se centra en *Palabras mayores. Un viaje por la memoria rural* (2015, Pepitas de Calabaza), de Emilio Gancedo.

• ★ •

Por último en la sección de *Notas & Correspondencia* recogemos tres textos. En primer lugar una misiva de Javier Rodríguez Hidalgo, colaborador de la revista y autor de dos libros publicados por Ed. El Salmón (*La revolución en la crítica de Félix Rodrigo Mora*, 2011; *¿Sólo un dios puede aún salvarnos? Heidegger y la técnica*, 2013). La carta, titulada *Ante el auge del neomarxismo*, denuncia la aparición de un nuevo *ismo* en el seno de la crítica cultural y universitaria, así como en cierto sector de la izquierda, marcado por un fuerte dogmatismo e intransigencia.

A continuación recogemos un manifiesto aparecido hace un año en Francia, a cargo de PMO (Pièces et Main d'Oeuvre), un colectivo francés afincado en la ciudad de Grenoble, desde donde tratan de combatir el totalitarismo de la megamáquina. El texto, titulado *Llamamiento de los chimpancés del futuro*, es un alegato contra lo que se ha venido en llamar «Transhumanismo», etiqueta que engloba a científicos, empresarios y filósofos que sueñan con acabar con la raza humana obliterándola en un híbrido de bio y nanotecnologías.

Mientras cerrábamos el contenido de la revista, de nuevo Javier Rodríguez Hidalgo nos hizo llegar una carta, esta vez en forma de reflexión sobre los atentados acontecidos en París el pasado 13 de noviembre. El texto, titulado *I, desgraciadamente, el dolor crece*, nos insta a recapacitar sobre la hipocresía de las potencias occidentales y sus habitantes, así como sobre el lugar de la sensibilidad en los tiempos de instantaneidad informativa y técnica.