

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

LAS CATÁSTROFES Y LOS ELEMENTOS
HISTORIA CULTURAL

GRANADA, 2022

© EL AUTOR
© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-6994-4
Depósito legal: GR/809-2022

Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja. Granada
Telfs.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20 • editorial.ugr.es

Maquetación: CMD. Granada
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea
Imprime: Printheus. Bilbao

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN: CATÁSTROFES Y ELEMENTOS	13

PARTE I LA TIERRA, PLACER Y RUGIDO

SOBRE LA PIEDRA EN TIEMPOS TARDOMODERNOS	23
EL RUGIR DE LA TIERRA. DEL TERREMOTO DE LISBOA DE 1755 AL DE GRANADA DE 1884	37

PARTE II AGUAS DE VIDA Y AGUAS TURBULENTAS

PERCEPCIÓN SIMBÓLICA Y SOCIAL DEL AGUA	57
LECTURAS AL MODO BACHELARDIANO: AGUAS AURÍFERAS Y AGUAS NEGRAS	87
ALOGICIDAD Y RAZÓN PRÁCTICA EN LAS INUNDACIONES	111

PARTE III DEL FUEGO

LA DECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL FUEGO: DE LA ALQUIMIA A LA TERMODINÁMICA	129
FUEGO, CULPA Y FILANTROPÍA. SOBRE LOS BOMBEROS	159
CATÁSTROFE Y RUMOR URBANO. SOBRE UN INCENDIO MONUMENTAL	191

PARTE IV AIRES BENÉFICOS Y HURACANES FEROCES

EL AIRE. ENTRE METÁFORAS, ENERGÉTICAS Y RIESGOS	219
ATRAVESAR EL TIFÓN: TEORÍAS Y ESTRATEGIAS FRENTE AL HURACÁN	235

PARTE V REACCIONES AL SENTIDO DE CATÁSTROFE

LA COVID-19 Y LA PIEDAD	265
MÁS ALLÁ DE LA SOCIO-REFLEXIVIDAD	281

PRÓLOGO

ESTE libro comenzó a hacerse, a construirse conceptualmente, hace treinta años, en 1992. La Diputación de Granada, entonces una institución importante, cuando aún el sistema autonómico iniciado diez años antes no había llegado a todo su esplendor, me acababa de hacer un encargo: gestionar la casa familiar del pensador y escritor Ángel Ganivet García (1865-1898), un antiguo molino de agua que se hallaba en fase de restauración, y al cual no acababan de encontrar un destino cultural. Se trataba de un lugar hermoso, con las aguas discurriendo bravas por debajo de él, pero problemático, ya que un filósofo conocido había renunciado a hacer allí proyecto alguno, quizás porque se inclinaba más hacia Unamuno, y que el equipo socialista gobernante no quería depositar ninguna confianza más en el grupo literario granadino que se apoyaba en García Lorca y su espectro interpretativo. Yo, arribaba entonces del Estrecho de Gibraltar, tierra de fuertes contrastes en los elementos, y sobre todo en la conjunción agua y viento, con frecuentísimas tormentas marinas y vientos huracanados. Aquí incluso el viento había arrancado parte del tejado del instituto donde yo impartía clases de Historia. La fuerza de los elementos se mostraba en toda su potencia, y por ello mantenía virgen esta costa de Cádiz frente a la plaga del turismo. Nada más retornar a Granada pensé que era absolutamente indispensable comenzar

un ciclo que aunase voluntades colectivas, y que los elementos tierra, agua, fuego y aire, debían ser revisitados, y servir para un diálogo transdisciplinar entre científicos sociales y humanistas de diferentes metodologías y procedencias. Comencé el ciclo de los cuatro elementos, bajo el punto de vista mitológico y ritológico contrastado con las realidades, que me ocuparía hasta el final de siglo, durante siete años. La editorial Anthropos, de Barcelona, se ocuparía de la edición de aquellos volúmenes¹.

Curiosamente, y casi por azar, Francisco García Lorca, hermano menor del poeta Federico, también había establecido como fundantes axiológicamente para el pensamiento de Ángel Ganivet a los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. La obsesión por el agua en Ganivet, emanará de la polémica, entre lo moderno y lo tradicional, y ante todo por haber vivido su infancia sobre una turbulenta corriente, que movía la cadena de molinos de la acequia Gorda del Genil. La metáfora de la filosofía acuosa está en él. El agua, dirá Francisco G. Lorca que está presente en toda la producción ganivetiana porque allá reside el mundo de las ideas plenas de significación. También en el símbolo del aire: «El símbolo del aire como idealización de un espacio donde tienen lugar fenómenos de suma espiritualidad y esencia misteriosa lindantes con la poesía y expresados en forma poética, coexiste desde el comienzo de la obra de Ganivet con una valoración más directa del aire; del aire palpable, podríamos decir»². Será el aire ideático y físico del «pneuma» de identidad de la ciudad, de su ciudad —Granada—, donde finalmente se dé por concretadas sus ideas ontológicas, y a la que dará un tratado de «urbanismo espiritual»: *Granada la*

1. J. A. González Alcantud & Manuel González de Molina (eds.). *La tierra. Mitos, ritos y realidades* (Anthropos, 1992, reedición 2012); J.A. González Alcantud & Antonio Malpica Cuello (eds.). *El agua. Mitos, ritos y realidades* (Anthropos, 1995); J. A. González Alcantud & María Jesús Buxó (eds.). *El fuego. Mitos, ritos y realidades* (Anthropos, 1997); J. A. González Alcantud & Carmelo Lisón Tolosana (eds.). *El Aire. Mitos, ritos y realidades* (Anthropos, 1999, reedición 2012).),

2. Francisco García Lorca. *Ángel Ganivet. Su idea del hombre*. Buenos Aires, Losada, 1952, p. 112.

bella. El aire de Granada siempre tuvo, antes de ahora, cuando la contaminación es similar o hasta superior a la de cualquier otra ciudad, justa fama de bonísimo gracias a las alturas de sus sierras circundantes. Puro Hipócrates.

Ahora, en este 2021, las circunstancias históricas han cambiado radicalmente. Tras aquellas dos décadas de optimismo histórico ilimitado, desde el 2008 asistimos a una crisis que, amén de económica, es igualmente ecológica y vital. Los cuatro elementos, fructificadores de la vida humana, también han sido en toda su fuerza desatada, fuente de catástrofe. Y en su calidad nos siguen interpelando, como ocurriera con los filósofos ilustrados. Terremotos, maremotos, erupciones volcánicas, inundaciones, tifones y huracanes, incendios de patrimonios culturales, fuegos rurales, etc., hasta llegar a la amenaza más extraña, por olvidada: la pandemia. Todo este devenir me ha obligado a revisar con algunos colegas, el estado de la cuestión³, y volver sobre la materia, organizando seguidamente este libro, hecho de materiales de archivo inéditos, de conferencias dictadas, de publicaciones previas. Repensando todo de nuevo, con una perspectiva reflexiva, que sólo es posible de alcanzar con la distancia de los años.

No descarto que la mirada ecológica ha sido de las más fructíferas intelectualmente en las últimas décadas, pero tal cómo pensaba hace treinta años, esta debe ser corregida y aumentada con la antropológica, que la trasciende, incluyendo en ella la fenomenología y la Historia. El punto de vista de la interpretación se presenta esencial en nuestra trayectoria. Una interpretación que se impone por la fuerza de los hechos sólo puede ser plural, con lo que ello quiere decir: con varias y diversas entradas⁴. Evidentemente, la fenome-

3. María Jesús Buxó y Rey & J. A. González Alcantud (eds.). *Pandemia y confinamiento. Aportes antropológicos al malestar en la cultura global*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2020. J. A. González Alcantud. «El dandi y el colibrí. Objetivar y metaforizar una pandemia». In: Alberto del Campo Tejedor (ed.). *La vida cotidiana en tiempos de la Covid-19. Una antropología de la pandemia*. Madrid, Libros de la Catarata, 2021, pp. 120-129.

4. Wolfgang Iser. *Rutas de la interpretación*. México, FCE, 2005, pp. 21-41.

nología de Gaston Bachelard está muy presente en esta perspectiva, que hemos asumido críticamente como propia⁵.

Sólo me cabe en este punto agradecer a quienes me han acompañado en este camino, que ahora cierro: Manuel González de Molina, Antonio Malpica Cuello, María Jesús Buxó i Rey, Carmelo Lisón Tolosana, Luis Álvarez Munárriz, Esteban Mate Ruperez, Antonio García Bascón, Mercedes Montoro Araque, Jesús González López y Alfred Kanavagh. Y sobre todo dedicarlo a la memoria de José Rodríguez Tabasco (1955-2013), que fuera presidente de la Diputación de Granada, entre 2000 y 2004, que creía en la redención cultural

Noviembre de 2021

5. J. A. González Alcantud. «Ciencias 'inexactas' y literaturas 'exactas'. Lo que va del affaire Sokal a la poética de la materia de Bachelard». In: *Arbor, Ciencia, pensamiento y cultura*. Vol. 194-790, octubre-diciembre 2018, a483.

INTRODUCCIÓN

CATÁSTROFES Y ELEMENTOS

EN esta primera pandemia de «peste» de la globalización —el famoso coronavirus Covid-19 que amenaza con paralizar el globo terráqueo— muchas preguntas se agolpan. Con este motivo las ediciones de la obra maestra de la literatura existencialista, *La Peste* de Albert Camus, se incrementaron. Esta fue considerada la producción literaria más importante de la posguerra mundial, y trata de la llegada de una inesperada epidemia de peste negra a la ciudad argelina de Orán. El doctor que consultan las autoridades locales en un cónclave en la prefectura de la ciudad, se pregunta en voz alta si se trata o no de la peste. Una vez que el médico consultado da afirmativo, la reacción del prefecto, escribe Camus, fue volverse «maquinalmente hacia la puerta como para comprobar si sus hojas habían podido impedir que esta enormidad se difundiera por los pasillos»¹. El poder siempre ha tenido miedo cerval a compartir la verdad, ya que teme que la población en estado de irracionalidad se vuelva contra él. Sin embargo, hoy sabemos, gracias Amartya Sen², premio Nobel, y a otros, que las catástrofes naturales, incluidas las pandemias víricas, son más fáciles de combatir con la libre

1. Albert Camus. *La Peste*. París, Gallimard, 1947.

2. Amartya Kumar Sen. *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention d'Occident*. París, Payot, 2005.

circulación de información. De nada sirve cerrar la puerta, como el mencionado prefecto.

Más allá de todo temor pánico por parte del poder, haciendo patente su compromiso social las humanidades deben contribuir a encontrar razones para no repetir la historia desatada. La primera divisa es el «deber de lucidez», enarbolado frente al que en los últimos años más nos golpeaba: el «deber de memoria», en aumento, a raíz de la obra de Primo Levi sobre el desastre de Auschwitz, y las «formas del olvido», presente en textos de Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov, Nicole Loraux y Marc Augé. En cierta forma se modelaban los «abusos de la memoria». El deber de lucidez responde a un viejo ideal ilustrado, de esas *Lumières*, que se abren paso frente a las tinieblas. Es el deber de no capitular, la razón razonante, igualmente la razón crítica, frente a la posibilidad de restauración de las creencias irracionales. Así lo hechos lo constatan en diferentes foros³.

Una lucidez que no puede excluir lo que de irracional albergamos, y concederle su lugar a la dramatización. Contaba Antonin Artaud en su obra *El teatro y su doble*, en el capítulo llamado de manera precisa «El teatro y la peste», que en la isla de Cerdeña, curiosamente uno de los pocos lugares de Italia a los que todavía no llegó en los primeros meses esta moderna peste, en 1720, el virrey del lugar soñó que un barco que arribaba era portador del virus, procedencia adjudicada, como tantos otros males, al Oriente. Ordenó al apestado barco *Grand-Saint-Antoine*, que en esos momentos estaba a un tiro de piedra de la ciudad, darse la vuelta, bajo amenaza de hundirlo a cañonazos⁴. Finalmente, este encontró puerto seguro en Marsella, donde sembró la epidemia por doquier. El primer efecto, constata Artaud, fue la desorganización social que introdujo la peste, puesto que al acabarse el mañana el futuro dejó de existir. Entonces, en medio de crisis semejantes, la única

3. J. A. González Alcantud. *Deber de lucidez. Fragmentos de radicalidad democrática en la edad del imperio*. Barcelona, Anthropos, 2011.

4. Antonin Artaud. *El teatro y su doble*. Barcelona, Edhasa, 1980, 2.ª (orig. 1938).

Parte I

LA TIERRA, PLACER Y RUGIDO

La tierra en cuanto elemento, es el más básico, el elemento elemental, valga la redundancia, sobre el que los humanos nos hemos alzado en la posición bípeda. Hasta que las playas marítimas ocuparon el papel estelar generaron un poderoso imaginario en aquellos lugares donde se transformaba en altas rocas, en montañas. La necesidad de conquistar la tierra, real y metafóricamente, ha sido el más fuerte impulso humano; de ahí, que fuese «madre nuestra», y continente y expresión de todos los anhelos. Como tal la tierra soportaba el reino vegetal, y era fuente principal de alimento. La tierra esconde grandes secretos, grutas, ríos, riquezas, etc.; montañas y desiertos son la expresión más acabada de sus misterios.

Y por ello mismo, la tierra en sí es extremadamente peligrosa: se mueve, se agita, ruge, sin posibilidad alguna de contener sus amenazas terribles. Cabe amortiguarlas, mediante la inteligencia, y las técnicas asociadas. Pero hay un límite. Cuando la tierra brama el hombre se siente más insignificante que ante ningún otro elemento, e implora a las fuerzas cósmicas sin atender a su racionalidad. Declina frente a su potencia.

SOBRE LA PIEDRA EN TIEMPOS TARDOMODERNOS

YA desde el alba de las *Lumières*, el desencantamiento del mundo de lo maravilloso había llevado a la presencia absoluta de la Naturaleza en el debate filosófico, hasta el punto de que se hablaría de una suerte de nueva idolatría centrada en el mundo natural, que disputaría a Dios su lugar omnipotente¹. El hecho natural lo envolvía intelectualmente todo, conforme retrocedía la presencia de lo maravilloso. Sin ir más lejos, Jean-Jacques Rousseau, es sabido, amaba la botánica, y era un entusiasta de los paseos reparadores por la naturaleza. En uno de sus paseos nocturnos, abrumado por la persecución y la ingratitud, queda arrobado por lo dulce de perderse en la naturaleza, refugio armónico para él frente a todo lo disruptivo procedente de lo humano. Tras un pequeño accidente que lo hace caer a tierra reflexiona: «Nacía en ese instante a la vida, y me parecía que con mi ligera existencia llenaba todos los objetos que percibía (...) Veía correr mi sangre como habría visto correr un riachuelo, sin pensar que de algún modo aquella sangre me pertenecía. Sentía en todo mi ser una calma arrebatadora a la que nada comparable encuentro, cuando la recuerdo en toda la actividad de

1. Jean Ehrard. *L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières*. París, Flammarion, 1970.

los placeres conocidos»². Esta sensación de plenitud, de retorno al existir, en el seno de lo natural cura y contrapesa en Rousseau el amargo pensamiento de la ingratitud humana. Sin necesidad de herborizar en plena naturaleza campestre, como nuestro filósofo, el mundo vegetal *hic et nunc*, en plena crisis ecológica, vuelve a tener todo el crédito, y la Humanidad se mira hacia él con una profunda sensación de melancolía, de pérdida irreversible del horizonte de lo natural. La verdad intrínseca de la naturaleza por oposición al hecho cultural es una ficción que acompañó, según Marshall Sahlins, a todas las demás ficciones sobre el hecho humano, y que en los albores del mundo contemporáneo ha sintetizado en el horizonte rousseauista³. Este se ha reencarnado en la lamentación lévi-straussiana, según la cual la Naturaleza, con mayúscula, desapareció hace mucho tiempo del horizonte de la Humanidad. Lo cual nos conduce hasta el Claude Lévi-Strauss que traza su propio programa, pleno de acedia o depresión, trascendente en *Tristes Tropiques*⁴.

De manera que, descartada la Naturaleza, con mayúscula, la relación del hombre con la naturaleza, con minúscula, pasa por el jardín. El jardín, como universo vegetal, fertilizado por el agua, sobre todo, y planificado como hecho artístico. En una línea similar Rosario Assunto reflexiona que «dejarse guiar por la naturaleza es aquí algo más que reproducirla miméticamente, quiere decir actuar como actúa la naturaleza, y crear formas cuya belleza sea similar de las bellezas naturales, y no a la de las figuras geométricas»⁵. El jardín es el intento histórico de reintegrar lo artificial a la naturaleza, sin privarse de los placeres de la cultura. Los jardines, en la medida en que son depositarios de la artificialidad, del arte y

2. Jean-Jacques Rousseau. *Las ensoñaciones del paseante solitario*. Madrid, Alianza, 1979, pp. 40-41.

3. Marshall Sahlins. *La nature humaine, une illusion occidentale*. París, éditions de l'éclat, 2008, p. 41.

4. Claude Lévi-Strauss. *Tristes Trópicos*. Buenos Aires, Eudeba, 1976, 3.^a

5. Rosario Assunto. *Naturaleza y razón en la estética del Setecientos*. Madrid, la Balsa de la Medusa, 1989, p. 66.

de la técnica, no son una contra-naturaleza, como diría S. Moscovici⁶.

La presencia de la «pietra» en los jardines, como opuesto a lo vegetal, en cuanto sinónimo de arquitectura fantástica se observa en la interpretación que hizo John Ruskin de Venecia. Para Ruskin la arquitectura gótica de gran impronta pétreo está plena de gracia, frente al proyecto renacentista también en piedra, del que abomina.

Sin embargo, y a pesar de las prevenciones de Ruskin, la impresión más perdurable en el mundo de los jardines es la escultura pétreo renacentista que nos reproduce en el jardín la mitología heredada de la Antigüedad sobre todo, que servirá para reafirmar en el espacio natural la paganidad resurgente⁷. El universo pétreo reubicándolo en la naturaleza parece resolver un deber de antropología imaginaria relacionado con la pervivencia de los dioses antiguos, cuya presencia es visible frente al universo escultórico de la ciudad eclesial. Los jardines del siglo xvii-xviii, y muy en particular Versalles, ejemplifican ese mundo representacional de lo pagano en el arte en piedra asociado a los jardines⁸. El Romanticismo prolongó la vida de esta paganidad inserta en el jardín que abrió el Renacimiento.

Donde alcanza su cenit el *giardino di pietra*, es un mundo intermedio entre el Renacimiento y el Romanticismo al que indeleblemente está unido el manierismo. Una concepción telúrica del *giardini de pietra* tiene que ver con el trogloditismo en zonas pétreas. Algunos de los casos más célebres son la Capadocia anatolia, y Matera en la Lucania, ambos destinos turísticos conocidos. El telurismo de la Capadocia con sus ciudades subterráneas excavadas en la roca caliza (fig. 1), y sus iglesias primitivas realizadas en la montaña,

6. Serge Moscovici. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. París, Flammarion, 1968, pp. 29-36

7. Jean Seznec. *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'Humanisme et l'art de la Renaissance*. París, Flammarion, 2011.

8. Juan Calatrava (ed.). *Manera de mostrar los jardines de Versalles*. Madrid, Abada, 2004.



▲ Fig. 1. Construcciones excavadas en la roca. Capadocia. Foto JAGA.

quedó reflejado en la obra cinematográfica *Medea* de Pier Paolo Pasolini, donde los personajes, comenzando por el de la propia Medea, encarnada por la cantante griega de ópera María Callas, quedan investidos de salvajismo primigenio, pre-lógico y pre-urbano⁹. En el caso de los *sassi* de Matera, viviendas troglodíticas en piedra, igualmente está omnipresente el Neolítico, aquella época de la Humanidad de la «piedra nueva», en una suerte de continuidad, que uniría el pasado remoto con el hoy más rabiosamente actual, al menos en el imaginario. La agricultura a través de pequeños huertos fue apareciendo junto a las viviendas, asociada a los instrumentos de piedra¹⁰. La revalorización contemporánea a través de su definición como «patrimonio inmaterial de la Humanidad», resaltando sus valores «etnográficos» puede significar el fin de esa apreciación primitivista. En apoyo de esos valores ctónicos vienen los habitáculos existentes en Pérgamo, en los cuales los antiguos incubaban sus sueños subterráneamente a la sombra del santuario

9. Pier Paolo Pasolini. *Medea*. 1969, 110'.

10. Pietro Laureano. *Giardini di pietra. I Sassi di Matera e la civiltà mediterranea*. Turín, Bollati Boringhieri, 1993, pp. 54-108.

EL RUGIR DE LA TIERRA. DEL TERREMOTO DE LISBOA DE 1755 AL DE GRANADA DE 1884

El día de Todos los Santos de 1755 se produjo en Lisboa un gran terremoto seguido minutos o acaso una hora después de un maremoto gigantesco, y de grandes incendios, que amén de destruir la ciudad, produjo una gran conmoción en toda Europa. En los lamentos posteriores a su destrucción se valoraba a Lisboa, sus encantos y riquezas, al mismo nivel que París o Londres.

El hecho del temblor de tierra de 1755 fue de tal magnitud que rápidamente dio lugar a numerosos relatos que fueron ordenados imprimir. En uno de ellos, anónimo, hecho en París es contado el fenómeno como un sumergimiento: «El terremoto anunciado por un ruido semejante al de una tormenta; apenas se había comenzado a escuchar cuando la tierra se entreabrió a la vez en varios barrios de la ciudad, y más de cuatro mil casas fueron tragadas en la primera sacudida. Todo el mundo se tiró a las calles; los hombres, las mujeres, los niños y los viejos, corrían en masa hacia el puerto, para refugiarse en los barcos; pero la tierra se abría más y más a su paso, y ellos se precipitaban sin poder llegar a la ribera»¹. Al final del relato se nos cuenta cómo en Norteamérica se ha producido un temblor de tierra que se ha tragado una isla entera, y que los pue-

1. Anonyme. *Relation du tremblement de terre, arrivé à Lisbonne le 1^{er} Novembre 1755*. En París, Chez Duchense, 1755, pp. 3-4.

blos vecinos no se apercibieron de ello hasta quince días después cuando vieron gran cantidad de cuerpos flotando sobre las aguas².

De la magnitud y trascendencia de la catástrofe se hicieron conscientes los filósofos ilustrados (fig. 4), que conmocionados, reflexionaron sobre ella, tanto en términos físicos como filosóficos. Leibniz en 1695 había reintegrado el alma a la materia, en su sistema nuevo de la Naturaleza, para abrir una vía de investigación genuina: «Aristóteles las denomina entelequias primeras. Yo, quizás más inteligiblemente, les doy el nombre de fuerzas primitivas, porque no contienen solamente el acto o complemento de la posibilidad, sino, además, una actividad original»³. En cierta forma se trata de una rehabilitación de los elementos de la Naturaleza. Entre los más conocidos, interpeló a los mismísimos Voltaire y Kant.

Al joven Kant, por ejemplo, el terremoto, maremoto e incendio de Lisboa le condujo a ver que aquel fenómeno monstruoso interpelaba a la razón en sí. Se puso el reto de reflexionar en términos físicos, llegando a sugerir que Lisboa dispusiese en el futuro de un sistema de edificación más adecuado a la realidad geológica, empleando materiales más ligeros, y alineando las casas de manera distinta, para que el movimiento que había provocado el drama se amortiguase, caso de repetirse en el futuro: «La tragedia de Lisboa parece, pues, haber sido agravada por la localización de la ciudad, construida longitudinalmente al Tajo. Y dado que, teniendo en cuenta estas razones, ninguna ciudad de un país por diversas veces víctima de temblores de tierra, cuya dirección sería posible determinar a partir de la experiencia, debe ser construida en dirección paralela a estas continuaciones»⁴. Es consciente Kant de que «la mayoría de las personas es de opinión diferente», «porque el pavor les roba la capacidad de reflexión»,

2. *Ibíd.*, p. 8.

3. Leibniz. *Sistema nuevo de la Naturaleza*. Buenos Aires, Aguilar, 1981 (orig. 1695), 3.^a, p. 25.

4. Immanuel Kant. *Escritos sobre o Terramoto de Lisboa*. Coimbra, Almedina, 2005. Edición: Wolfgang Breidert & João Duarte Fonseca, p. 44.



▲ Fig. 4. Plano de Lisboa reconstruida en 1785.

y que por ello no toman «precauciones». Kant, aunque creyente, se interrogaba directamente por las causas racionales —cómo funcionaba la presión del agua, o los fuegos volcánicos, etc.—. Una de las causas de los incendios que acabaron de rematar a Lisboa, que incluso llegaría a ser motivo de cierta irrisión, fue que estos fueron alimentados por las velas empleadas en las iglesias del día de los Difuntos, cuando este se produjo.

El fenómeno dio lugar incluso a obras de teatro como la del peluquero Maître André, que le dedicó una pieza con el título de *Le tremblement de terre de Lisbonne. Tragedia en cinq actes*. La obra vio la luz en el mismo año de 1755, y fue reeditada en 1827⁵. La maledi-

5. Maître André. *Le tremblement de terre de Lisbonne. Tragedie en cinq actes*. París, A. Leroux et C. Chantpie éditeurs, 1829 (orig. 1756).

Parte II

AGUAS DE VIDA Y AGUAS TURBULENTAS

La oposición entre las aguas que dan la vida y las aguas destructivas está presente en todas las mentalidades que han elaborado mitos y ritos en torno a esta diada. El agua es percibida como uno de los motivos esenciales de la cultura humana para simbolizar. En torno a ella se celebran desde los tiempos más remotos festivales acuíferos, se elevan poesías, se hacen plegarias. Existe un hilo psicoanalítico que une nuestro destino con las aguas amnióticas, las que expulsa la mujer que da a luz. Nacemos en medio de las aguas. Somos un mamífero acuoso, al igual que los delfines, a medio camino del agua y la tierra. Las aguas nos atraen placenteramente, en ellas encontramos consuelo a los padecimientos físicos. La hidroterapia en todas sus formas lo corrobora. El agua no es un elemento neutro. Es nuestro elemento, el máspreciado.

Sin embargo, también la tememos. Las aguas turbulentas, las aguas cenagosas, las aguas en caída libre, las aguas putrefactas... Ellas amenazan la vida. Las aguas saladas la dan y la quitan con más facilidad que ninguna. Los sueños se nutren de pesadillas acuosas. Las contemplamos en toda su ambigüedad, máxima expresión de la vida que da y de la muerte que arrastra.

PERCEPCIÓN SIMBÓLICA Y SOCIAL DEL AGUA¹

ESCASEZ

Un molino para muchos molineros²

Si cada pueblo tiene una relación particular con el agua, la península ibérica en su conjunto tiene la suya propia. Al héroe fundador ibérico Hércules le fueron atribuidas grandes obras públicas relacionadas con el agua, como el acueducto de Segovia, o en la península surgieron las grandes utopías de convertir el seco en regadío, cuyos máximos exponentes fueron en diferentes épocas Carlos III y Joaquín Costa. A Franco llegó a emocionarle tanto esta política, a la que quiso dar continuidad con sus célebres pantanos, que se propuso colaborar activamente con los proyectos faraónicos del egipcio Nasser, cuando este decidió construir la megapresa de Asuán

1. Inspirado en dos artículos previos: «La percepción social y simbólica del agua». In: Rafael Navarro Cerrillo (ed.) *El agua domesticada: hombre y paisaje en la montaña mediterránea*. Agencia Andaluza del Agua, Consejería de Medio Ambiente Junta de Andalucía, 2010, pp. 205-215. Y «Un molino para muchos molineros: El pensamiento del agua escasa en Granada». In: *EntreRíos*, primavera-verano 2011, n.º 15-16, pp. 68-74.

2. Ángel Ganivet. *Epistolario*. Madrid, L. Williams, 1904. Ed. Francisco Navarro Ledesma.

para aprovechar el agua del Nilo. Mundo de representaciones, pues, de un bien escaso esencial para el poblamiento humano que en la península ibérica es dador de potentes imágenes y hasta utopías.

Como prolongación hiperbolizada de lo anterior, una de las facetas de la regulación de las crecidas residiría en la que podríamos denominar ilusión despótico-hidráulica. Se trataría de domesticar las aguas fluviales mediante grandes obras realizadas por megaestados³. El último ejemplo de esta ilusión son las enormes construcciones hidráulicas realizadas por el singular comunismo chino a finales del siglo xx, y hoy día también. Estos proyectos tienen un glorioso precedente en la presa de Asuán en Egipto (fig. 10). Concebida por el carismático presidente Nasser con el apoyo soviético como la gran obra que volvería energéticamente autónomo a Egipto a la vez que le evitaría las seculares inundaciones del río Nilo, en la actualidad puede contemplarse como un ejemplo recurrente de desastre natural y cultural. No solamente inundó parte del país, sumergiendo bajo las aguas culturas antiguas y modernas, como la región nubia, sino que volvió más débil a Egipto. Bastaría un ataque aéreo de un país enemigo sobre la desprotegida presa de Asuán para provocar una gran inundación que haría perecer ahogada a buena parte de la población egipcia. Pero, además, y sin llegar a tal e inconcebible catástrofe, ya hoy día la falta de las periódicas inundaciones del Nilo ha ocasionado que las secularmente fértiles tierras de sus orillas no puedan regenerarse dada la ausencia de limo (fig. 11), y que para fertilizarlas se haya tenido que recurrir a productos químicos, violentando un proceso que antes era natural y cíclico.

Este imaginario hídrico arranca incluso de unas poéticas del agua escasa. Se ha escrito del universo barroco ibérico, también exaltadamente hidrofílico: «La poética de la fluidez allí declina a la vez las seducciones de lo ondulante, los prestigios de lo mara-

3. Esta fue la célebre teoría de Wittfogel. Karl Wittfogel. *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid, Guadarrama, 1966. Contestada entre otros por Steve Lansing. *Priests and Programmers. Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton University Press, 1991.



▲ Fig. 10. Presa de Asuán. Foto JAGA.

▼ Fig. 11. El río Nilo a la altura de Asuán. Foto JAGA.



LECTURAS AL MODO BACHELARDIANO: AGUAS AURÍFERAS Y AGUAS NEGRAS¹

Los dos ríos de Granada
uno llanto y otro sangre

FGL

EXISTEN ciudades que no poseyendo grandes cursos de agua o la cercanía de algún mar o lago, sin embargo están marcadas por el agua. Son ciudades que se hallan enclavadas en lugares esteparios o desérticos, y en ellas el agua fluye abundante. Conocemos dos ciudades mediterráneas, ligadas por la historia común islámica, que comparten muchas cosas procedentes de aquel pasado, y sobre todo, la red hídrica que define la ciudad y su entramado urbano. Una es Fez, en Marruecos, y otra Granada, en Andalucía. No somos ni mucho menos los primeros en poner en relación ambas ciudades en el marco hidráulico. Veamos, por ejemplo, lo que dijo el «geógrafo» Yâkut, que viviera a principios del siglo XIII: «La ciudad entera deja brotar unas fuentes que corren al fondo del valle, hacia un curso de agua de mediana importancia, discurriendo a cielo abierto, procedente de fuentes situadas al oeste de Fez (...), en el Gazîrat Dawî, describiendo enseguida unos meandros entre unas verdes praderas. A su entrada en la ciudad, discurriendo hacia la parte baja, este curso de agua se ramifica en ocho arroyos que atraviesan la ciudad y accionan alrededor de seiscientos molinos que se

1. Versión previa en «Las aguas granadinas y de las auríferas en particular, con epílogo fesí. Lecturas al modo bachelardiano». In: C. Lisón Tolosana (ed.). *El agua como cultura*. Zaragoza, Fundación de Economía Aragonesa, 2010, pp. 61-86.

mueven sin parar, noche y día. Este arroyo deja una canalización en cada casa, grande o pequeña». Y finalmente, Yâkut nos dice lo más sorprendente: «No hay, en Occidente, otra ciudad igualmente atravesada por las aguas, excepto Granada, en España»². Una hermandad en las aguas detectada desde antiguo.

ALQUIMIA BACHELARDIANA

No descubro nada nuevo al subrayar una vez más que la ciudad de Granada, sujeto preferente de mi reflexión, es una urbe poética. De una poética en ocasiones del exceso: los granadinos tienen poetas de toda laña y condición, de emoción contenida, expresivos, tardorrománticos, áulicos, situacionistas y hasta litigantes. El agua que fertiliza este pequeño vergel que es la ciudad y la vega, rodeado de tierras infértiles, necesariamente habría de ser objeto de atención para la legión de los vates granadinos. Un ejemplo de ese deslumbramiento poético iniciado posiblemente con el cultismo nos lo ofrece el propio Lorca: «Agua que sufre, no para la sed; sino para el oído».

La estética del placer habla aquí, en el medio de la arquitectura islámica, con su lenguaje más poderoso a través del agua. Este es el principio y el fin de cualquier estudio que podamos abordar sobre el agua en Granada, ya que la posibilidad de hallar una poética de la materia queda oculta bajo el manto protector del esteticismo. De ahí, que cuando los arqueólogos hayan abordado el agua alhambrina en épocas recientes, oponiéndose a los historiadores del arte en razón al objeto del divergente objeto de sus disciplinas, se encontrarán frente a un asunto fundamental, y, sin embargo, absolutamente desconocido de la Alhambra: ¿Cómo funciona hídricamente el sistema palatino alhambrense? «El panorama es desolador —dirá Malpica—, cuando se entra en el mundo urbano andalusí. Pese a la especial

2. R. Blanchère. «Fès chez les géographes arabes du Moyen-Age». In: *VIII^e Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, abril 1933, section I.

ALOGICIDAD Y RAZÓN PRÁCTICA EN LAS INUNDACIONES¹

EN la historia de la antropología se ha pasado demasiado rápidamente por el capítulo de la *mentalidad pre-lógica*, trazado por Lucien Lévy-Bruhl, al igual que se ha pasado también muy velozmente sobre la obra de James W. Frazer, y hoy nos vemos obligados a revisitarlo y releerlo con nuevos ojos. Se descalificaron sus argumentos por occidentalistas o acientíficos, tanto da. Esa prelogicidad lévi-bruhliana no estaría señalando una inferioridad moral de los primitivos, como ha sido frecuentemente interpretada, sino una desviación u ocultación de las causas eficientes en la mentalidad previa al racionalismo: «Sin desconocer su valor práctico [el primitivo] no lo aprecia, sin embargo, como nosotros»², escribe Lévy-Bruhl. Concibe en esta óptica el primitivo que son las causas misteriosas las que le explicarían los hechos prácticos. Frente a la mentalidad prelógica se alza otra categoría, la de *sentido práctico* que, trazada por Bourdieu, se remite en esencia a la adecuación

1. Inspirado en «Alogicidad y practicidad de las inundaciones». In: Luis Álvarez Munárriz, Fina Antón y Javier Marín Ceballos (eds.). *Las culturas del agua*. Universidad de Murcia, 2004, pp. 173-184. Corregida y aumentada con ideas expuestas en la conferencia «Las inundaciones fluviales entre la catástrofe natural y el control social. Cristina Enea Fondazioa, San Sebastián, 6 de junio de mayo de 2012.

2. Lucien Lévy-Bruhl. *El alma primitiva*. Barcelona, 1986, p. 11.

entre materialidad cultural y recursos causales, pero sin conexión con el mundo de las mentalidades, que parece caminar esquizo-sémicamente por otras sendas. La fractura entre pre-logicidad y practicidad debe ser religada o recentrada, en nuestra opinión, en torno a la idea de *a-logicidad*.

Es el caso del *mito diluviano* que camina por sendas diferentes al sentido práctico desarrollado por todos los pueblos en evitación del *fatum* ineluctable de la inundación. Pensando en la explicación bíblica y platónica otorgada al mito diluviano se ha dicho que «los filósofos ‘periodizan’ las catástrofes, mientras que los mitos las ‘genealogizan’» y que «la Biblia, por su parte, ‘escatologiza’ el diluvio», acentuando de esta manera «su unicidad dentro del marco histórico de un plan divino de salvación»³.

Uno de los mundos al que podemos aplicarle fácilmente el concepto de alogicidad es al medieval. Jean Pierre Leguay, al estudiar las catástrofes naturales en la época medieval francesa, ha encontrado, como es natural, la presencia de charlatanes y de movimientos irracionalistas en los momentos más álgidos de las mismas, que abren el camino para las «danzas de la muerte» reflejadas en el arte pictórico y mural centroeuropeo⁴. Las catástrofes son interpretadas prelógicamente ya que no se conoce su logicidad. La «clochardización»⁵ de muchos sectores sociales abocados por la miseria activa al milenarismo. «Todos estos males —escribe Leguay—, venidos del Cosmos, de las profundidades de la tierra, del mar y de los ríos, soplan el viento del pánico, desestabilizan los espíritus frágiles, en la espera del juicio final. Las suplicas de clemencia divina, las supersticiones, las devociones ostentatorias para implorar a Dios intentan hacer cesar las catástrofes que des-

3. Gernot & Hartmut Böhme, *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona, Herder, 1998, p. 65.

4. Hans Holbein. *Danza de la muerte*. Edición de Juan Barja & Juan Calatrava. Madrid, Abada, 2008.

5. Referente al mendigo francés conocido como «clochard».

Parte III DEL FUEGO

El fuego es dador de la cocina, de lo asado, de lo cocido, de la cultura, en definitiva. Costó trabajo, mucho esfuerzo controlarlo, convertirlo de algo amenazante, sin control, en parte de nuestras vidas, controlado, acotado. Aun y así en el fuego sigue prevaleciendo la destrucción. El calentamiento climático del planeta le ha devuelto toda su actualidad salvaje, descontrolada, con la omnipresencia de grandes fuegos devoradores desde Australia hasta Portugal, Grecia o Argelia. El fuego en estado natural, embravecido, es potencia destructora. El fuego, además, es potencia de lo efímero, recordatorio de nuestra circunstancialidad existencial. A las orillas del Ganges la cremación de los cadáveres nos lo recuerda; hoy la cremación que se hace en nuestras sociedades de manera natural. No hay posibilidad de sus- traerse a su humillación que doblega al orgullo humano, tan creído de haber conquistado el mundo natural y desafiado la eternidad.

LA DECONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL FUEGO: DE LA ALQUIMIA A LA TERMODINÁMICA¹

LOS CAMINOS DEL MÉTODO: SUPERVIVENCIAS VERSUS ESTRUCTURAS

SIN lugar a dudas los puntos de encuentro entre la antropología social, la arqueología y los estudios de la Antigüedad clásica existen, no hace falta inventarlos². Empezando por el maestro de historiadores y antropólogos N. Fustel de Coulanges quien en su *Cité Antique* (1864) propuso instrumentos metodológicos y de conocimiento comunes a ambas disciplinas, tales como el «extrañamiento» intelectual del objeto de estudio o la puesta en valor interrelacional de la política y la religión en el mundo clásico, lo que también encontramos en las sociedades preindustriales de todas las latitudes. El mismo Fustel dió una notable importancia al papel del fuego como focalizador del hogar romano y elemento central para el establecimiento de los cultos patricios. Recordaremos en este amplio espectro de clasicistas, que también operaron de antropólogos, a la figura indiscutible de

1. El texto se corresponde casi en su totalidad a una conferencia (inédita) en el Museo Nacional de Arte Romano, en el ciclo *Magia y religión, de la Antigüedad a nuestros días* Mérida, 1999.

2. J. A. González Alcantud (ed.). *El rapto de la Historia. Introducción a un debate con la Antropología*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2019.

Lewis Henri Morgan, el cual, en la obra maestra del evolucionismo social, *Ancient Society* (1877), propone una comparación entre el sistema parental y político de los indios iroqueses, y las sociedades gentilicias clásicas de Grecia y Roma.

Más adelante la antropología funcionalista interrumpiría ese diálogo transhistórico, basando la ruptura en el antihistoricismo que profesaban los fundadores del paradigma funcional, sólo interesados por el presente inmediato de la estructura social. Las críticas a Frazer, en particular, fueron radicales, y acertadas, ya que su pasión por los orígenes de los mitos y ritos alimentaba una suerte de transmisión intemporal. Asimismo, la esencialista visión, por cuanto centrada en una sola causalidad, del totemismo presente en *Totem y tabú* de Freud, tomada de la de Frazer, contribuyó a aumentar el descrédito de este en los medios antropológicos. Empero, como señala Jean Poirier, el rechazo de la obra de Frazer proviene de su propia vulgarización al haberse presentado como una «obra monumental» de carácter épico³.

En todo caso, el diálogo más acertado y profundo entre los estudios clásicos y la antropología proviene de Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss. El primero había trazado la función de los mitos, y por ende de los ritos, en las primeras páginas de *El destino del guerrero*: «La función de la clase particular de leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos»⁴. En realidad, fuera de la sociedad de su época, la comparación sólo puede tener un carácter estructural, donde las analogías se inclinan más por el lado del significante que del significado. Así las obras de los historiadores modernos de la Antigüedad influidos por la antropología hacen el camino inverso al de las mentalidades populares: no hablan de supervivencias, sino de conceptos contemporáneos

3. Jean Poirier. *Una historia de la Etnología*. México, FCE, 1987, pp. 84-86.

4. Georges Dumézil. *El destino del guerrero*. México, Siglo XXI, 1971, p. 15.

FUEGO, CULPA Y FILANTROPÍA. SOBRE LOS BOMBEROS¹

FUEGO Y CULPA

El vínculo entre fuego y culpa aparece obvio en los textos sagrados. Según el libro del Génesis el castigo de Sodoma y Gomorra se hizo a fuego. El fuego una vez desatado no respetaría nada, ni siquiera los lugares de culto, porque tal como dice san Agustín: «La misma Troya (...) madre del pueblo romano, no pudo en los lugares consagrados a sus dioses amparar a sus propios ciudadanos del fuego y del hierro de los griegos, con ser gente que adoraba a los mismos dioses»². El fuego está enraizado en el concepto metahistórico de culpa; el fuego deviene destructor de todo en virtud de la *culpa*. La configuración de la imagen del infierno, así como la del purgatorio, está atravesada por la culpa.

Uno de los ejemplos, de arraigo en las mentalidades, habitualmente empleado por la historia social del primer cristianismo para aducir la culpabilidad pagana es el de Nerón mandando quemar los arrabales de Roma. Arquetipo de la maldad, entre cuyas mayores

1. Aparecido en primera instancia como «Fuego, culpa y filantropía». En: J. A. González Alcantud & M.ª Jesús Buxó Rey (eds.). *El fuego. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona, 1997, pp. 355-376. Modificado en parte.

2. San Agustín. *La ciudad de Dios*. Barcelona, CSIC-Alma Mater, vol. I, 1953, 4-4.

iniquidades estaría el incendiar su propia urbe, porque como escribe Suetonio, «desagradándole, según decía, el mal gusto de los edificios antiguos, la estrechez e irregularidad de las calles, hizo prender fuego a la ciudad». La fascinación neroniana por el incendio es célebre: «Nerón estuvo contemplando el incendio desde lo alto de la torre de Mecenas, encantado, según dijo, de la hermosura de la llama, y vestido de traje de teatro cantó al mismo tiempo la toma de Troya»³. No fue el único, los incendios para higienizar y redefinir las ciudades fueron moneda corriente en Estambul, por ejemplo. La ciudad se incendiaba frecuente e intencionalmente con este fin, y sus casas de madera ardían con facilidad⁴. El incendio, sobre todo el urbano, era concebido frecuentemente como un espectáculo al cual acudía la población en actitud pasiva. Literariamente Pierre Loti describió uno de aquellos incendios que azotaban los barrios de Estambul hasta la época contemporánea: «¿Qué es eso que se quema? pregunté yo con impaciencia. Yo había tenido siempre el presentimiento de que mi casa ardería (...) Este género de emoción me era desconocido (...) La masa se abría a mi paso, hostil y amenazante; las viejas enfurecidas excitaban a los hombres y me injuriaban; se habían sentido olores de azufre y visto unas llamas verdes; se me acusaba de brujería y de maleficios»⁵. Fuego espectacular, en definitiva, donde se ponen en escena las tramas de lo social.

El pecado original deriva de la culpa. Según Delumeau, por encima de otros asuntos como la eclesiología, la tradición o los sacramentos, lo que más alejaba a mitad del siglo XVI a luteranos y católicos era la diferente concepción del pecado original, y de las consecuencias derivadas del mismo. Es más, los debates dividían también a ambas confesiones en bandos doctrinales, tales como jansenistas y molinistas entre los católicos, y arminianos y goma-

3. Suetonio. *Los doce Cesares*. Barcelona, 1985, XXXVIII.

4. Orhan Pamuk. *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Barcelona, Debolsillo, 2014, 4.^a reimpresión.

5. Pierre Loti. *Aziyadé*. París, Calmann-Lévy, 1988 (orig. 1879).

CATÁSTROFE Y RUMOR URBANO. SOBRE UN INCENDIO MONUMENTAL¹

Nos acercaremos a un incendio intencionado sobre el cual sobrevuelan determinados fantasmas, entre otros el del incendiario. Lo haremos a través de la Alhambra. El incendio más grave acontecido en el palacio nazarí fue el de 1890, y estuvo a punto de acabar con él. No obstante, el castillo-palacio nazarí, que tantas imaginaciones había exaltado con anterioridad a la propia conquista de la ciudad, había sufrido antes diversos percances que la afectaron en mayor o menor medida, pero que nunca llegaron a plantear la posibilidad de su desaparición.

Entre los precedentes del siniestro de 15 de septiembre de 1890 hay que subrayar el incendio de 1524. Da cuenta Valladar, relator de aquel incendio, también del de 1590. Otras fuentes parecen indicar que también hubo una explosión de pólvora en el Convento de san Francisco en la misma Alhambra. «El incendio debió ser terrible», concluye Valladar, quien añade que sobre esta noticia vaga e indeterminada cabe conjeturar que debió arder una parte del palacio cercana a la entrada, o sea donde hoy se alza el palacio

1. Basado en «Catástrofe y rumor urbano del incendio de la Alcaicería de 1843 al de la Alhambra de 1890». In: J. A. González Alcantud & A. Akmir (eds.) *La Alhambra, lugar de la memoria y el diálogo*. Granada, Editorial Comares, 2008, pp. 222-245.

de Carlos V. Pero quizás fue la explosión que hubo en febrero de 1590 en casa de un polvorista en el barrio de san Pedro, debajo de la Alhambra, el acontecimiento que puso en mayor peligro y afectó más gravemente a los palacios. El poeta Vicente Espinel residente a la sazón en Granada puso en verso los efectos de aquella explosión «que causó grande alarma» en la ciudad. Espinel da cuenta del clima de terror vivido en Granada:

Húndense casas al temblar Granada; /
vela sonaba en el Alhambra, vela; /
traición (toca á rebato) hay ordenada. /
Disparan todos, huye el mozo y vuela; /
el viejo corre, la parida en falda / (...) /
Un confuso alarido '¡ayuda, ayuda!' /
suena de gritos; nadie á nadie llama; /
que no hay quien por salvarse al otro acuda. /
Crece la sorda y tragadora llama; /
traspasa á Dauro, y de un horrible estruendo /
pasó al molino y dio la nueva á Alhama, /
piedras de nuevo y leños esparciendo, /
que amenazaban la soberbia cumbre, /
y á trecho van las torres combatiendo;
bajan vigas de inmensa pesadumbre, /
y espesos globos de violenta lumbre; /
y en el Alhambra hacen tal estrago, /
que las reales casas, cual Numancia /
de fuego y humo parecieron lago; / (...) /
Mas ¿qué diré? Que tiembla la memoria /
de ver al tiempo el cielo figurado, /
que sucedió la desdichada historia².

En el relato oficial del daño causado se informa por parte del aparejador de las obras de la Alhambra, que en algunas salas del cuarto de los Leones se habían desprendido, como consecuencia de la explosión, muchas yeserías «labradas de mocárabe de mucho

2. Francisco de Paula Valladar. *El incendio de la Alhambra*. Granada, Imprenta de la Vda. e Hijos de P. V. Sabatel, 1890, pp. 12-13.

Parte IV

AIRES BENÉFICOS Y HURACANES FEROCES

EL aire es el elemento más discreto, el que pasa más desapercibido, el menos tormentoso en términos generales. Quizás sea el más anticuado, el más inactual de los elementos, productiva y destructivamente... si no fuese porque la contaminación atmosférica actual nos retrotrae a su imperativa necesidad.

Es el medio vital en el cual los mamíferos, y el hombre con ellos, que respiran pulmonarmente se desenvuelven. El hálito vital llega con el primer lloro al nacer, y quedamos inertes con la expiración, el ruido sordo y profundo de la despedida. Gracias al aire cantamos, una de las funciones comunicativas básicas de la humanidad, como veía Rousseau, y expresamos sentimientos, iras y alegrías, mediante el habla.

El aire permitió navegar encauzando su fuerza gracias a las velas, moler y producir energía, haciéndolo accionar molinos... Hubo un aire productivo.

El aire tormentoso, cuando se desata en forma de tempestad, de huracán, de tifón, puede arrastrar a las comunidades humanas a catástrofes insólitas. Se constituye mejor que ningún otro en metáfora de lo inesperado, de la quietud que queda rota. Del triunfo del azar, de lo sorprendente.

El aire como «elemento» de la naturaleza fue asimismo componente esencial para las metáforas culturales, quizás al unísono con el agua.

EL AIRE: ENTRE METÁFORAS, ENERGÉTICAS Y RIESGOS¹

BASTE recordar que es el único elemento que en la Antigüedad alcanzó a dividirse en dos, el éter y el aire propiamente dicho. Aristóteles en sus especulaciones acerca del Cielo así lo concibió². La inasibilidad del aire, al contrario de la tierra, del agua y del fuego, le confiere esa condición escurridiza conceptualmente.

METÁFORAS

Gaston Bachelard, el más fino analista moderno de los elementos, consideró que estos constituían la forma más recurrente de figuración imaginaria de la materia en el mundo del sueño y del ensueño. «La psicología de la imaginación (...), obedece a la ley de los cuatro elementos». Si bien puntualizó acto seguido: «El poeta del fuego, el del agua, y el de la tierra no transmiten la misma inspiración que el poeta del aire»³. Y ello porque lo aéreo proyecta

1. Editado como «El aire: entre metáforas, energéticas y riesgos». In: *El aire: mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos/Diputación de Granada, 1999. En colaboración con Carmelo Lisón Tolosana, pp. 7-19.

2. Aristóteles. *Los meteorológicos*. Madrid, Alianza, 1996. Ed. de J. L. Calvo Martínez.

3. Gaston Bachelard. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. París, Le Livre de Poche, 1943, pp. 9-13.

una imaginación abierta: «La imaginación, toda entera, ávida de realidades de la atmósfera, dobla cada impresión de una imagen nueva. El ser se siente, como dice Rilke, en vísperas de ser escrito»⁴. A nadie se le escapa la dificultad de asir conceptualmente el aire, pero a la vez el atractivo que suscita el intento por aprehenderlo y/o encerrarlo en el mundo de las ideas y de la materia.

El viento, de otra parte, se presenta como la fuente de numerosos males físicos en la filosofía presocrática. «La problemática [establecida por los presocráticos], que es esencialmente médica, consiste en mostrar ante todo que el aire es el agente todopoderoso de todas las enfermedades. El aire ejerce una acción violenta en el cuerpo como en el universo»⁵. A tenor de esta opinión, Hipócrates le concedió una gran importancia en su tratado sobre los vientos a la relación entre lugares y enfermedades, sobre todo en relación con la respiración y la ventilación de la sangre. Es más, en la medicina hipocrática se establece una relación directa entre el viento y la enfermedad sagrada como excelencia, la epilepsia. Aún hoy día la explicación popular de las enfermedades mentales —la «locura»— cuando adquieren caracteres casi endémicos en alguna zona determinada, suelen hacerse por el exceso de vientos violentos. Sea como fuese, el asunto es que la experiencia humana del viento huracanado y continuado provoca reales alteraciones nerviosas, por el aumento de iones negativos en la atmósfera, siendo frecuente comprobar la aparición en zonas expuestas a lo más extremo del ciclón, donde más azota su violencia, de personas perturbadas⁶. Son los «aventados». Cuando yo vivía en Tarifa a finales de los años ochenta, era frecuente verlos pasear ensimismados sólo cuando se desataba la tempestad del estrecho de Gibraltar, por la playa de los Lances. Nuestros alumnos —yo era profesor de instituto en la

4. *Ibidem*, p. 11.

5. Jouanna, *op. cit.*, 1991, p. 29.

6. Hippocrate. «Des vents». In: Tome V. *Oeuvres complètes*. Texte établi par Jacques Jouanne. París, Les Belles Lettres, 1988.

ATRAVESAR EL TIFÓN: TEORÍAS Y ESTRATEGIAS FRENTE AL HURACÁN¹

«El huracán había destrozado la ordenada disposición
de su soledad» (Conrad, *Tifón*).
«El viento es múltiple, el aire uno» (Víctor Hugo).
Los trabajadores del mar

PEQUEÑA HISTORIA DE LA PREDICCIÓN

SOBRE los avances en la predicción del tiempo contábase la siguiente historia: «Hallándose las escuadras aliadas en el Mar Negro, durante la guerra de Crimea [1854], sobrevino un furioso huracán que puso en grave aprieto a las referidas escuadras»². La noticia causó gran conmoción en Inglaterra, donde la opinión pública estaba muy pendiente del curso de la guerra. Entonces se supo que la perturbación había llegado también a las costas de Argelia y a las islas Baleares, alcanzando una gran extensión. «Con este motivo el famoso Le Verrier, director a la sazón del Observatorio de París, dirigió una circular a los astrónomos de todos los países, rogándoles remitiesen al Observatorio de la capital de Francia todos los datos

1. Editado como «Atravesar el tifón: teorías y estrategias frente al huracán». In: J. A. González Alcantud & C. Lisón Tolosana (eds.). *El Aire. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 367-388.

2. Anónimo. «El pronóstico del tiempo». In: *El Álbum de la Ilustración*, 1911-1914, pp. 25-30.

Parte V

REACCIONES AL SENTIDO DE CATÁSTROFE

ESTE libro surgió de una necesidad: la acumulación de catástrofes azarosas que se han producido en 2020-21. Hasta llegar al peor de los flagelos en el 2022: la guerra. Los comparé con la recurrencia a trabajos previos que me habían ocupado desde los noventa. La razón ecológica, tan fundamental, la hemos excluido, por impericia de nuestra parte, habiéndonos centrado en las respuestas culturales. Hemos observado en este dominio dos pruebas de fuerza al sentido de la catástrofe: la religión en general, y la reflexividad sociológica. La primera, cuestionada, sólo tendría salida a través de la piedad, concepto que comparte con la antropología; y la segunda, mediante la reintroducción del azar junto a la causalidad.

LA COVID-19 Y LA PIEDAD

UN tema que preocupa cada día más a los estudiosos que se agrupan heteróclitamente bajo el calificativo de «ciencias de la religión», entre ellos teólogos y antropólogos, es cómo las religiones de nuestro tiempo se adaptan o no al horizonte de la modernidad. La prueba de la pandemia a la que nos está sometiendo la Covid-19 nos ha situado de lleno en el centro de esta problemática. La antropología social y cultural, al igual que otras ciencias sociales e históricas, se ha movilizado para dar algunas respuestas siquiera parciales a este horizonte sombrío para la Humanidad en su conjunto, por primera vez en décadas. Sobre todo en comparación con un «antes», que se nos antoja lejano y quimérico, en el que prosperaba un optimismo histórico ilimitado en las potencialidades de la técnica y de la globalización. A este tenor se han celebrado numerosos debates, elaborándose a la par con más o menos pertinencia y acierto un apreciable número de libros. Las preguntas emanadas de todo han sido numerosas y dirigidas en múltiples direcciones: la relación de las sociedades posindustriales con el medio ambiente; el contacto humano con el mundo animal salvaje y/o domesticado; la recurrente crisis civilizacional y/o capitalista,... Yo rogué en plena pandemia a mis colegas eludir el yoísmo narrativo, al que muchos hombres y mujeres dirigen legítimamente en estos momentos de desgracia

sus padecimientos, y entrar en el terreno de la objetivación y metaforización, mucho más adecuado a los intereses colectivos¹.

A esos asuntos que podríamos catalogar de clásicos, y sobre los que no vamos a volver aquí, se añade las interrogantes que podamos hacernos sobre el estatuto de la creencia y de la religión. En el último siglo la Humanidad se ha visto impelida a dos crisis de representación importantes: el antes y el después de Auschwitz; y el antes y después de Chernóbil. La primera, Auschwitz, nos interroga, según Z. Bauman², sobre el mal y la capacidad burocrática para no percibir su presencia. De ahí arribaríamos a la banalización del mal, acuñada por H. Arendt³. La segunda, Chernóbil, nos hace una pregunta de Humanidad global, sin fronteras, que nos conmueve. Véanse los relatos de vida que recogió S. Alexiévich⁴ entre las víctimas más cercanas del accidente nuclear. Ambas catástrofes —de ninguna otra manera podrían ser categorizadas— interpe-lan directamente a los creyentes de todas las religiones sobre el silencio de Dios ante el sufrimiento humano. No hay respuesta a este silencio. Un ejemplo elocuente previo: el jesuita Cristovão Ferreira tras apostatar del catolicismo por ese silencio divino se pasó al budismo zen en el Japón de principios del siglo xvii. El film de Martin Scorsese, *Silencio*, expresó hace pocos años, recogiendo su historia, esta paradoja de un Dios que en el pasado dejó rastros en forma de milagros, y que ahora ha enmudecido. Y se mantiene en silencio frente al sufrimiento, sin esperanza alguna de que se manifieste.

De alguna manera, ese silencio se corresponde con la progresiva salida de la «edad de la magia» que connotaría el «desencantamiento

1. J. A. González Alcantud. «El dandi y el colibrí. Objetivar y metaforizar una pandemia», *op. cit.* In: Alberto del Campo Tejedor (ed.). *La vida cotidiana en tiempos de la Covid-19. Una antropología de la pandemia*. Madrid, Libros de la Catarata, 2021, pp. 120-129.

2. Zygmund Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur, 1998.

3. Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona, Lumen, 2011.

4. Aléxievich. *Op. cit.*, 2015.