

POSTALES DESDE PALESTINA¹

Esta ambiciosa excavación de «la trayectoria de la arquitectura» en la prehistoria del conflicto palestino fue escrita entre septiembre de 1996, cuando Benjamin Netanyahu ordenó la apertura del «túnel arqueológico» que comunicaba el Buraq o Muro de las Lamentaciones con el barrio musulmán, y la visita de Ariel Sharon acompañado por más de un millar de miembros de las tropas de seguridad, cuatro años más tarde, al Haram al-Sharif. Con ella Daniel Monk se propone explorar la relación entre la conciencia y la materia; examinar las proyecciones, las representaciones y las «demostraciones» mutuamente «significativas» por medio de las cuales parece que las piedras de la antigua Jerusalén se han ido imbuyendo de tal modo de significado que resulta evidente que aquellos actos provocarán «explosiones de pánico» que concluirán con el derramamiento de sangre. Es esta obviedad la que *An Aesthetic Occupation* somete a un examen crítico. Monk provee de «un registro de toda la elaboración necesaria para que el “túnel arqueológico” o la “visita” de Sharon alcancen su indiscutida inmediatez política con el que pretende cuestionar la «presunción de que en la arquitectura la realidad política salte a la vista directamente y sin mediación».

Su atención se centra en el periodo del primer Mandato², especialmente en la carrera de E. T. Richmond, delegado político de la administración británica y posterior director del Departamento del Mundo Antiguo en Jerusalén y en el trabajo de la Comisión Shaw, creada en la coyuntura surgida de las revueltas del Buraq en 1929. Inspirándose en una extraordinaria amplitud de fuentes –informes oficiales, memorias, colecciones privadas (Monk es el editor de los escritos inéditos de Richmond), literatura de viajes, periódicos en lengua árabe, hebrea e inglesa, teoría crítica académica

¹ Daniel MONK, *An Aesthetic Occupation: The Immediacy of Architecture and the Palestine Conflict*, Duke University Press, Durham y Londres, 2002, 244 pp.

² El Mandato era parte de un sistema creado por la Sociedad de Naciones según el cual los «pueblos que no son aún capaces de regirse por sí mismos» serían administrados por «naciones adelantadas». Con el tiempo, estas naciones –principalmente los poderes aliados– transferirían la soberanía a la población local. En la historia de Palestina/Israel, el Mandato se refiere al periodo comprendido entre 1920 y 1948, con la exclusión de Transjordania a partir de 1922 [N. de la T.].

contemporánea y adorniana—, nos muestra que lo que se halla en la geografía sagrada y en la arquitectura religiosa de Palestina no es una obviedad atemporal, sino una disposición histórica.

En 1883, dos años antes de su muerte en Jartum, el general Charles Gordon llegó a Jerusalén exhibiendo el último estudio topográfico realizado por el Fondo de Exploración Palestina (FEP). Sostenía que bajo los «escombros acumulados» de la historia oriental —el sudario de la ciudad otomana contemporánea—, sus contornos revelaban la forma de una figura anamorfa empotrada en el paisaje. Su cabeza yacía en un montículo esférico —con la forma de una calavera—, al norte de la ciudad (su falo, siguiendo a Gordon, se encontraba en la Cúpula de la Roca). Aquí estaba entonces el verdadero Gólgota —en arameo, el «lugar de las calaveras»—. De este modo Gordon dislocó la crucifixión y la ubicación del entierro de Cristo en la tumba revestida de mármol situada en el centro de la Iglesia del Sepulcro Sagrado y venerado por las Iglesias católica y oriental, aunque sobre su autenticidad hace tiempo que los protestantes sembraran las dudas. La «Tumba del Jardín» se convirtió inmediatamente en un lugar de devoción anglicana.

Sin embargo, el compromiso de Monk con el reexamen del relato histórico no consiste en descifrar las políticas de las grandes potencias —Francia, Rusia e Inglaterra— que están en juego dentro de esta geografía del imaginario. De hecho, se distancia específicamente de tales aproximaciones, ya que si tratara los monumentos de Jerusalén como si fueran «reflejos inmediatos de una *realpolitik* secular», él mismo estaría sosteniendo tácitamente la «inmediatez» simbólica de las ubicaciones, precisamente del mismo modo en el que Gordon los consideró calcos idénticos a los rasgos de su figura mística. En lugar de ello, escoge a Gordon para ser el primero de una serie de potros que le impulsarán hacia un crítica materialista, *après* Adorno, de tales fenomenologías del Espíritu. La segunda fase consiste en el escrutinio riguroso de la topografía misticoimperialista de Gordon realizada por el FEP de Charles Wilson, quien lanzó una serie de afiladas cuestiones que cualquier tentativa científica de autenticar las ubicaciones aceptadas de la crucifixión y el entierro debería responder. La tercera fase es la refutación apasionada e idealista de las ideas de Wilson que toman forma dentro del trabajo del arabista angloamericano Ernest Tatham Richmond.

William Blake Richmond, hijo del pintor victoriano y futura eminencia gris del gran muftí de Jerusalén, se formó como arquitecto antes de partir hacia Egipto en 1895, cuando tenía veintiún años, para comenzar su carrera en el cuerpo de funcionarios del Ministerio de Obras Públicas. El aborrecimiento visceral que sintió Richmond hacia el filisteísmo colonial que encontró en El Cairo encontró su expresión en el «Diálogo sobre el Dominio Exterior» que redactó en su desilusionado regreso a Inglaterra en 1911. En éste, Abdullah y Dinsdale, un talentoso nacionalista árabe y un agudo funcionario inglés, debaten con toda seriedad la contradicción existente entre la voluntad manifestada por el imperio —mejorar el desti-

no de otros pueblos— y sus métodos reales, palmariamente opresivos. En definitiva, Dinsdale sintetiza la posición de Abdullah como la de una objeción no al poder imperial como tal, sino «al gobierno de extranjeros ignorantes que no saben nada y que albergan codiciosos deseos y ninguna simpatía real». Abdullah propone, en cambio, una nueva forma de imperio según la cual, por medio de múltiples formas de gobierno, «se promoverían las expresiones foráneas de virtud de las que carece el pueblo indígena y de este modo se inauguraría un proceso que culmina con la disolución natural del dominio; el imperio *gana* en esta pérdida, pues recupera del pueblo sometido la virtud que una vez poseyó el colono pero que la codicia le había hecho perder».

Para Richmond, un lector de Chesterton y especialmente de Belloc, esta avaricia era Mammón, la «gran nube» del materialismo moderno que comprendía el industrialismo gris de la sociedad británica, el ateísmo bolchevique y a los financieros sionistas en Nueva York. Bajo la bandera de la «Democracia Liberal», como explicaría a su hermano en 1937, ésta

ha volcado nuestra mejor y más brava sangre en impulsar la Revolución Industrial y la supremacía financiera de la ciudad de Londres, el montón dorado de estiércol del progreso moderno, y ahora está activamente comprometida, bajo la dirección de Mammón, su adorado guía, en establecer por la fuerza el reino del Anticristo en Tierra Santa.

En este contexto, Oriente podía proporcionar una alternativa purificadora. En un franco memorándum dirigido al secretario jefe de la administración palestina, Richmond lo expresaría en los siguientes términos:

Asia tenía un pasado cuando Europa era un bosque habitado por salvajes. Mientras que los descendientes de aquellos salvajes se han envenenado progresivamente con el fervor por el industrialismo, Asia se recupera de una larga cura de descanso, comienza a mirar alrededor, a moverse... El pueblo occidental capaz de reconocerlo tendrá una gran oportunidad.

En la práctica, el arabismo neoimperialista de Richmond encontraría una destacada afinidad con las políticas sionistas. Tras un periodo (presumiblemente) desalentador diseñando granadas de mano durante la Gran Guerra, seguido por un servicio en la Comisión de Sepulturas de Guerra, en 1917 —el asalto militar de Palestina aún estaba en proceso— fue requerido por Allenby para elaborar un informe sobre las condiciones estructurales de los lugares sagrados de Jerusalén, especialmente de la Cúpula de la Roca. A algunos, escribió Richmond posteriormente, les hubiera gustado ver que la mezquita «había sido descuidada de tal forma por sus guardianes (árabes palestinos) que había perdido todo el valor que alguna vez pudiera haber tenido: un edificio que perfectamente podría abandonarse a un proceso natural y acelerado de ruina, para terminar con su demolición prematura y su sustitución por un templo más digno construido probablemente en honor de cualquier otra fe». Éste no era el caso:

«los huesos del edificio son sólidos», informó. «Sin embargo, su piel externa necesita una importante rehabilitación». Durante su examen de la fachada, azulejo por azulejo, Richmond quedó extasiado por el descubrimiento de muchos siglos de trabajos de reparación, el «mosaico de un esfuerzo mantenido por muchas generaciones». La capacidad de la mezquita para «adaptarse» a lo largo de doce siglos de condiciones variables era una prueba de «la continua vitalidad de las ideas y de las creencias que el edificio había simbolizado»; su transformación superficial era la condición de «la continuidad del poder para representar aquellas ideas».

Esto era en realidad lo que definía la Cúpula de la Roca: la idea inmutable que se expresaba a sí misma a través de las renovaciones sucesivas de su vestidura arquitectónica. Monk sugiere que este idealismo sitúa a Richmond en oposición a cualquier concepción «mágica» de la adecuación, como ocurre con la afirmación de Gordon según la cual hay una identidad inocente entre mutable e inmutable. Igualmente le opone a «los ofuscados herejes occidentales» como Wilson, cuya desmistificación escéptica del «culto a los lugares mundanos» en realidad implica otra forma de identidad, aquella que se da entre la arquitectura y la política laica: la «sugerencia fantástica», como la denominó Richmond, de que el pueblo motiva el significado de los monumentos en vez de descubrir la motivación eterna que éstos encierran.

A pesar de todo, las intervenciones políticas de Richmond fueron bastante «mundanas». A su regreso a Inglaterra en 1919, comenzó una campaña para exigir al gobierno fondos destinados a la reconstrucción, apoyándose en que este «símbolo material de una religión imperiosa» despertaría una reverencia tan ferviente entre los musulmanes del mundo, que la inversión de Londres «cementaría la amistad y desarmaría a los enemigos». Al mismo tiempo, esta inversión desmentiría el «rumor» —fundado originariamente en las tentativas de los oficiales británicos de gestionar la adquisición judía del Buraq o Muro de las Lamentaciones en 1918, y propagado inmediatamente después por sir Alfred Mond en su célebre discurso de sobremesa— de que los colonos sionistas pretendían reconstruir el Templo de Salomón en el lugar. Después de las protestas en Nabi Musa protagonizadas por la población nativa en 1920 y de las inquietantes noticias llegadas de El Cairo y de Delhi, Richmond —que entonces era el secretario delegado para las cuestiones políticas del Alto Comisionado para Palestina— propuso, por el contrario, que la solicitud de fondos debería provenir de las autoridades musulmanas en Palestina. Las elecciones escandalosamente manipuladas de la primavera de 1921 dieron la victoria como gran muftí de Jerusalén al candidato de Richmond, Muhammad Hajj Amín al-Husayni. El gran muftí fue meticulosamente formado —«esta activa labor está sacando todo lo mejor que hay en Hajj Amin», escribió Richmond esperanzadoramente después de una excusión al Haram en 1922— y vigorosamente defendido de los cargos de corrupción. Richmond entendía que su papel era el de un animador en la «conducción de las energías musulmanas hacia el trabajo constructivo» y no hacia la «agita-

ción política». Esta postura, sin embargo, era difícil de mantener dentro del marco de un asertivo programa colonizador en Palestina que contaba con el respaldo del poder británico.

El 24 de septiembre de 1928, el Día de la Expiación, un bedel judío del Muro Occidental colocó una mampara sobre el pavimento, para separar por sexos a los asistentes durante la celebración de la liturgia. El Consejo Supremo Musulmán, creado en 1921 con el apoyo de Richmond, dictaminó que se trataba de una violación del statu quo religioso consagrado en el Mandato de la Sociedad de Naciones que ratificó la conquista militar británica de la región. Según éste, los musulmanes palestinos seguirían siendo los veladores de los lugares sagrados –islámicos, cristianos, judíos–, como lo fueron bajo el gobierno otomano. La policía retiró la mampara provocando las protestas de los judíos contra las autoridades británicas y la creciente sospecha musulmana respecto a los objetivos sionistas. Los disturbios de Buraq el verano consecutivo fueron la culminación de esta tensión.

En el libro de Stendhal *La cartuja de Parma*, el conde Mosca es perfectamente consciente de lo que puede crecer entre la duquesa Gina y Fabrizio, sabe que debe evitar comportarse «groseramente», no fuera a ser que «movida exclusivamente por la vanidad injuriada» siguiera a Fabrizio a su destino «y una vez allí, o en el camino hacia allí, el azar puede dar lugar a una señal que dará nombre a lo que sienten el uno por el otro: y entonces, en un instante, se sucederá el desenlace». La estimulante discusión de Monk de las descripciones contemporáneas de los disturbios revela el mismo convencimiento que tiene el conde Mosca de la significación de nombrar las cosas; del hecho de que la forma pudiera constituir el contenido. Si bien los observadores contemporáneos medían la significación de las protestas de masas en la era del Mandato en términos de su capacidad para desviar o influir en el modo de hacer política británico, «la lucha por asignar un nombre a la violencia» como destaca Monk, «ha sido también una parte significativa de la historia de esta misma violencia». En este sentido, subraya tres términos que fueron divulgados por los oficiales coloniales, por los líderes sionistas y, en menor medida, por los árabes. *Pogromo*, expresión a la que se había recurrido durante los disturbios de Nabi Musa ocurridos en 1920, comportaba la implicación de la elite en la instigación de las masas y la complicidad estatal. Era un medio de subvertir el código de los altercados como expresión de la resistencia a un programa de colonización activa sionista y convertirlo en un significante de la eterna y ubicua persecución de los pasivos judíos, realizando una transferencia inexplicable del antisemitismo europeo a Oriente Próximo.

Cataclismo y *conflagración* planteaban un estallido más natural y espontáneo que implícitamente omitía la manipulación de la elite. Los términos eran una expresión característica de la «prosa de la contrainsurgencia» de los administradores coloniales; la inmanencia y la espontaneidad de la violencia nativa justificaban la afirmación de que el imperio poco podía hacer en el asunto y de que él mismo no era parte en la his-

toria de la conflictividad. Con todo, las definiciones eran inestables: el superintendente de policía en funciones, el mayor Alan Saunders, describía la «conflagración» como la mecha prendida por los discursos incendiarios pronunciados en la mezquita; de donde se infiere una elite, un elemento de «pogromo» añadido a la fuerza elemental. La elite también conoció momentos de derrota. El 23 de agosto de 1929, el primer día de una semana de protesta, «el muftí y algunos policías árabes y británicos fueron de grupo en grupo tratando de conseguir la calma [la multitud se apiñaba fuera de la mezquita], pero fracasaron».

El antiguo protector del muftí, ahora el superior «no político» del Departamento del Mundo Antiguo, comentaba amargamente:

Los sionistas necesitaban de un nuevo grito para estimular el entusiasmo. El incidente del Muro de las Lamentaciones fue su oportunidad. Esta provocación irritó a los árabes. A partir de aquel momento, la guerra adquirió nuevamente una forma activa aunque espontánea. Ahora, esto dará lugar al mismo mandato, a los mismos métodos respaldados por las tropas y a retomar la inmigración, debido a un entusiasmo larvado con la propaganda y los llamamientos emotivos.

¿Puede decirse que Richmond está dirigiendo «una crítica inmanente a sus propias teorías anteriores»: la fenomenología fallida del espíritu oriental? La postura de Monk es opaca. Anteriormente, él ha sostenido que no es el «contenido verdadero» de las reivindicaciones sionistas sobre el control de la Cúpula de la Roca lo que le interesa: «mucho más significativo es [su] esquema figurativo». Aquello de lo que carece *An Aesthetic Occupation* es cualquier sentido de las realidades históricas que estructuran la situación de un poder militar conquistador que impone un programa de colonización mediante colonos provenientes del exterior a una población nativa que se opone al mismo. En lugar de ello encontramos dos fracciones simétricas que enzarzan sus cuernos en una fútil batalla interpretativa.

La sección final del libro es particularmente nítida al respecto. Esta parte se centra en el examen cruzado de los testimonios recogidos por la Comisión Shaw en el transcurso de su investigación de los disturbios de 1929. Sir Boyd Merriman era el negociador jefe del ejecutivo sionista y W. H. Stocker representaba el lado árabe. En aquella disputa ocuparon un lugar central las interpretaciones de una serie de postales y fotografías que sirvieron de propaganda sionista y que fueron aportadas como prueba por el muftí (y que se reproducen en el libro). En una de ellas –publicada en un periódico *yiddish* en 1920– aparece Herlz³, de pie sobre un lugar eleva-

³ Theodor Herlz (Budapest, 1860-1904) es considerado el fundador del sionismo. En 1896 publicó el famoso panfleto *Der Judenstaat* [*El Estado judío*] y su visión del futuro la formalizó en su novela *Altneuland*, aparecida en 1902 y considerada como su testamento. Llamó a Palestina la Nueva Sociedad, en la que los hebreos deberían desarrollarse en armonía con los árabes [N. de la T.].

do, contemplando a sus pies avalanchas de gente entrando en el Monte del Templo en Jerusalén y la bandera sionista enarbolada en la Cúpula de la Roca. Otra es una fotografía plegada del Buraq, en la que al abrir las solapas aparece el interior del Haram al-Sharif con la forma de una sinagoga. Una tercera –tratada como una alegoría– reproduce un sofisticado arco del triunfo con dos columnas. En su centro aparecen cuatro imágenes apoyadas verticalmente una encima de la otra: el Buraq está en la parte inferior y encima la Cúpula de la Roca, sobre la cual se erige el Candelabro de los Siete Brazos; más arriba se encuentran los Diez Mandamientos y en la cima, la Corona de Sión. Las columnas exteriores enmarcan paisajes en *trompe-l'oeil* de otros lugares sagrados.

La interpretación palestina, articulada por el muftí entre otros, era que aquellas imágenes indicaban claramente la intención sionista de reconstruir el Templo hebreo sobre las ruinas de la mezquita: «sólo se infiere una cosa: que los judíos tienen un diseño para cada uno de nuestros lugares sagrados». Esta intención, proseguía la lectura palestina, tenía partidarios en el centro imperial y en su administración. La conainterpretación sionista fue defender la autonomía de las obras gráficas. Los sionistas negaban las intenciones que los árabes atribuían a sus exposiciones y las lecturas que éstos hacían eran tachadas de ser excesivamente literales o bien de ser demasiado figuradas, en ambos casos confeccionadas por líderes mendaces o fanáticos para azuzar a las masas contra los judíos a la manera habitual antisemita.

An Aesthetic Occupation no ofrece ni contexto ni perspectiva histórica para comprender esta batalla. No se distingue la diferencia entre la interpretación de los nativos, quienes –al borde de ser vencidos y desposeídos irreversiblemente– intentaban divulgar el hecho de su colonización inminente y quizá prevenirla, y la de los ocupantes colonizadores, que negaban la conquista venidera porque les parecía que todavía no había llegado el momento de su anuncio. Debido a esta omisión, las batallas interpretativas sobre la arquitectura religiosa en Jerusalén habidas en la década de 1920 parecen casi intercambiables con las que se producen en la década de 1990, como si nada hubiera pasado en medio; y como si los palestinos en 2002 no estuvieran en peligro ante la posibilidad de una nueva ronda de limpieza étnica. Monk tampoco se sitúa en la perspectiva de que si bien la interpretación palestina de los dibujos propagandísticos no era una metonimia, tal y como Merriman argumentaba en su época, sino una sinécdoque de cómo la operación sionista en Palestina podría desplegarse, no era una mal ejercicio de prolepsis.

La opinión de que los sionistas negaban tan tajantemente la interpretación árabe plasmada en aquella sinécdoque, porque precisamente representaba fielmente el quid de su plan en Palestina, se ve reforzada por un debate interpretativo análogo que tuvo lugar durante el mismo periodo, dentro del propio movimiento sionista. En 1923, Vladimir-Ze'ev Jabotinsky, fundador de Sionismo Revisionista, publicó dos ensayos sobre el «muro de acero». También eran un vaticinio que se servía de la sinécdoque de

la colonización de Palestina. La aserción de Jabotinsky era que «los árabes son tan buenos sionistas como lo somos nosotros. Todo el país está lleno de reminiscencias árabes». De ello deducía que «no había perspectiva de acuerdo político»: se precisaba un «muro de acero» en ambos sentidos, literal y figurativo —en un principio consistente en bayonetas británicas y posteriormente en el ansiado ejército judío—, para facilitar por medio de la fuerza militar la colonización de Palestina, el establecimiento de un Estado judío y, a largo plazo, la resignada aceptación de los árabes. En 1934, Jabotinsky se reunió en Londres con Ben Gurion, líder del Sionismo Laborista. Tiempo después, confesó que nunca alcanzó a comprender en qué se parecían sus ideas a las de Ben Gurion. Al margen de la competición política, el movimiento laborista y el «campo de paz» israelíes denunciaron tan vituperiosamente a Jabotinsky y su legado por los mismos motivos por los que los sionistas de la era del Mandato insistieron tan enfáticamente en lo absurdo de cualquier interpretación literal de su arte propagandístico. El muro de acero era una sinécdoque que irritaba a Ben Gurion y a Weizmann precisamente porque éstos sabían lo justificado —y por ello lo desastroso de legitimar esta narrativa en las décadas de 1920 y de 1930— que podía ser este tropo.

Un análisis crítico de los presupuestos comunes de la intermediación y de la adecuación en la arquitectura no entraña necesariamente esta negación. Al vislumbrar nada más que una colusión simétrica, el trabajo de Monk encubre las realidades de la colonización, la desposesión y la resistencia fracasada, a la vez que pretende pasar por radical cubriéndose con una colcha de medio citas extraídas de su contexto, de Adorno o Benjamin. Es quizá particularmente inapropiado citar frases arrancadas de las «Tesis sobre la filosofía de la historia» de Benjamin, escritas en 1940, con la constancia de las implicaciones que tuvo la victoria fascista, para apoyar un argumento que no distingue entre la perspectiva de los vencedores y la de los desposeídos, lo cual en este caso convierte a un periodista palestino crítico en cómplice de Ehud Olmert, alcalde de Jerusalén, y de Charles Krauthammer, un neoconservador extremista del *Washington Post*, pues todos participan en la creación de «un “estado de emergencia” que “no es la excepción sino la regla”».

El historiador israelí disidente Amnon Raz-Krakotzkin ha extraído una lección muy diferente de las «Tesis sobre la filosofía de la historia», al refutar los mitos fundacionales del sionismo —el «regreso» a la tierra bíblica, la negación del exilio—, con un determinado modo de evocar, judío y al mismo tiempo universal, que posibilitaría el resurgir de la presencia y la memoria palestinas reprimidas y, con ello, de la concepción de Palestina como un territorio binacional. Monk quizá debería hojear de nuevo las palabras que él mismo ha extirpado a las ocho tesis de Benjamin: es «la tradición de los oprimidos» la que nos enseña que el estado de emergencia en el que vivimos no es la excepción sino la regla.