



CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

PROMOCIÓN 2012-2016

«Laureles de antier. Visiones de Grecia ante Europa
a la sombra del primer olivo»

TESIS QUE PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA

Carlos Eduardo López Cafaggi

DIRECTOR

Fernando Escalante Gonzalbo

México, Ciudad de México, febrero de 2018

Je vivrais cent ans que l'étude
des Grecs me suffirait seule.
BENJAMIN CONSTANT

Índice

Agradecimientos.....	p. v
Prólogo. Junta de sombras y el haz infinito.....	p. 1
Capítulo 1. Entre olivos y olvidos: la invención del ideal helénico	
I. El cadáver de Julia.....	p. 24
a. <i>La scoperta</i>	p. 31
II. De la querella al romance.....	p. 38
a. El sueño de Winckelmann, el despertar marmóreo.....	p. 44
b. El matrimonio de Fausto y Helena.....	p. 54
Capítulo 2. La Independencia de Grecia, la dependencia de «Grecia»	
I. Ruina, tiempo y el hombre enfermo.....	p. 64
a. Una columna en Sunión.....	p. 79
II. Hijos del páramo.....	p. 89
a. Necrópolis (arquitectura del recuerdo).....	p. 99
b. Caras de Jano.....	p. 107
c. Tierra de Nadie.....	p. 112
Capítulo 3. Dionisio en Dublín: Grecia y la decadencia de Occidente	
I. Alegorías de la guerra total.....	p. 124
a. El héroe ahogado.....	p. 126
b. La mirada ciega de Tiresias.....	p. 133
c. El puente de Arta.....	p. 141
II. Entre Drina y Móstar.....	p. 155
a. La montaña y el mar.....	p. 157
b. Agonías de la Sibila.....	p. 164
c. Odiseas del alma.....	p. 173

Capítulo 4. ¿Europa sin Edipo? Grecia en la crisis presente

I.	Laureles de antier.....	p. 184
II.	La ruina presente.....	p. 199
	a. Las tumbas de agua.....	p. 221
Posdata. La modernidad de la Antigüedad.....		p. 241
Índice de referencias.....		p. 259



Agradecimientos |

A mi madre, quien me enseñó a amar el pasado.

A mi padre, quien me enseñó a vivir en el presente.

Agradezco profundamente a mi director de tesis, Fernando Escalante, por la libertad, la fe y el genuino entusiasmo en cada etapa de esta tarea —a cuántos lugares no llegamos a las siete de la mañana. De igual forma agradezco a mis lectores, Ariel Rodríguez Kuri y Roberto Breña, por la premura y dedicación al leer estas páginas.

A Martha Elena Venier, quien comparte conmigo la afición de Grecia, la intimidad de lo ajeno, la cercanía de un mundo distante. “No es Grecia”, decía Reyes, “es nuestra Grecia”.

A mis mejores amigos y a la memoria del vecino, Enrique Guarner. Te encuentro siempre en la junta de sombras.

Ancient without modern is a stumbling block,
Modern without Ancient is foolishness
utter and irremediable.
GEORGE SAINTSBURY

En su proemio a *Rescoldo de Grecia* (1979), Alfonso Reyes se pregunta: “¿Para qué ocuparse de Grecia?” Si cualquiera dirá que su imagen, sepultada bajo una nube de polvo en tomos descarapelados, nada puede decirnos sobre el presente. Un bosquejo en blanco y negro de una escultura trunca, otro tiempo, otro mundo. Décadas han transcurrido desde entonces y la interrogante resurge; ahora que las manecillas del devenir histórico se aceleran en una catástrofe anunciada, el Egeo milenario parecerá a cualquiera el estanque de un edén ajeno e inmutable, anclado al perpetuo amanecer de la Historia. A este error común, el humanista regiomontano responde que no debemos descartar la Antigüedad como el nicho tedioso de un puñado de académicos y esnobs, tan pálidos como el arte que enaltecen; al contrario: a todos nos concierne y su idioma es universal, pues “todavía pensamos, hablamos y obramos en griego [...]. Llevamos a Grecia por dentro y ella nos rodea por todas partes”.¹

Desde que el joven Reyes comenzó a escribir su ensayo “Las tres Electras del teatro ateniense” en 1908 hasta la publicación póstuma de *La afición de Grecia* en 1960, a un año de su partida, llevó a Helena en su corazón, salud de su alma y curiosidad eterna, protagonista de incontables ensayos, conferencias, poemarios, epístolas. Llamarla afición es un testimonio de su humildad, pues la palabra se queda corta para definir lo que en realidad fue su más grande pasión y obsesión. O al menos la más

¹ Alfonso Reyes, *Rescoldo de Grecia*, en *Obras Completas*, t. XX, México, FCE, 1979, p. 35.

persistente, porque tenía bastantes. Su padre, el general Bernardo Reyes, plantó la semilla de su helenismo al contarle sobre las cruzadas heroicas de Alejandro Magno y la Batalla de Maratón durante su infancia; sin embargo, fue Pedro Henríquez Ureña quien se encargó de nutrir su interés hasta verlo florecer. El más prometedor y cercano entre los discípulos del intelectual dominicano (a quien consideraba la “reencarnación de Sócrates”), Reyes se formó en las conferencias que antecedieron al Ateneo de la Juventud, donde se discutía una vasta selección de textos clásicos en traducciones y reinterpretaciones europeas.² Su fascinación y ahínco era tal que sus compañeros lo apodaron Euforión. En 1911, publicó su disertación sobre las personalidades de Electra en su primer libro, *Cuestiones estéticas*, en cuyo prólogo Francisco García Calderón aplaudió la precocidad del “efebo mexicano” y el interés compartido de su séquito: “Preside a sus escarceos, perdurable sugestión, el ideal griego. Conocen la Grecia artística y filosófica, y algo del espíritu platónico llega a la vieja ciudad colonial”.³ Era apenas el principio.

Alfonso Reyes amaba Grecia como el poeta adora a la musa. Desde aquel ensayo precoz eran evidentes las cualidades que admiraba en ella, personificadas por las diferentes Electras de Esquilo, Sófocles y Eurípides: la primera, delicada y virginal; la segunda, rebelde y heroica, y la tercera humana y compleja en su aflicción. Según el ensayista, las metamorfosis de la protagonista reflejan la evolución de la tragedia griega, que transita de la abstracción psicológica a la alegoría y, finalmente, al color vivo de la realidad, para después trascenderla. En vez de imitar la naturaleza, el drama antiguo se apodera de ella —en el cruce de lo íntimo a lo metafísico, lo humano se vuelve universal, un mundo por encima

² En una carta que envía Pedro Henríquez Ureña al joven Reyes, fechada el 31 de enero de 1908 y a menudo citada por su valor documental, el primero insta al segundo a leer *Las bacantes* de Eurípides y *Las aves* de Aristófanes. Poco después, le comenta haber organizado un programa académico “de cuarenta lecturas que comprenden doce cantos épicos, seis tragedias, dos comedias, nueve diálogos, Hesiodo, himnos, odas, idilios y elegías, y otras cosas más, con sus correspondientes comentarios (Müller, Murray, Ouvré, Pater, Bréal, Ruskin, etc.), y lo vamos realizando con orden” [José Luis Martínez (ed.), *Alfonso Reyes/Pedro Henríquez Ureña. Correspondencia 1 1907-1914*, México, FCE, 1986, pp. 70-78]. Un recuento detallado de los inicios del Ateneo y sus conferencias embrionarias en: Susana Quintanilla, “Dioniso en México o cómo nuestros clásicos leyeron a los clásicos griegos”, *Historia Mexicana*, vol. 51, núm. 3, 2002, pp. 619-663.

³ Francisco García Calderón, “Prólogo”, en A. Reyes, *Obras Completas*, t. I, México, FCE, 3ª reimpr., 1996, pp. 11 y 12.

del hombre.⁴ Gracias a su profundo idealismo y aspiración al absoluto los antiguos comparten su duelo y melancolía con el resto del mundo, pero también todo lo demás: un legado cultural sin igual. Devoto a la autoridad y sabiduría de los clásicos, el humanista dedicó su vida entera a estudiar cada faceta de su cosmovisión –filosofía, historia, mitología y religión, heroísmo y tragedia–, y se esforzó por inculcar su vitalidad en el presente, belleza perenne, eterno retorno. Seis de los veintiséis tomos de sus obras completas tratan específicamente la tradición helénica, aunque ésta también se deja entrever en el resto de ellas.

Desde el comentario a su poema *Ifigenia Cruel* (1923), Alfonso Reyes llamó a Helena “un alimento del alma”, “un elemento ponderador de la vida” y “una perspectiva de ánimo”, que brotaba de entre páginas para aliviar las penas de su juventud.⁵ Como advierte Octavio Paz, su Grecia trascendía el interés intelectual; en realidad, lo que veía en ella era la imagen de un ideal que ya llevaba en su interior, epítome de la medida, proporción y equilibrio, la libertad como acto estético; no el deber ser “sino al ser mismo en su marea, en su ritmo alternativamente creador y destructor”.⁶ Si bien el regiomontano conocía bien la faceta dionisiaca, orgiástica de la Antigüedad (como demuestra su brillante ensayo “Agonías de la razón”), su anhelo era apolíneo, la purificación y redención que se atisba al depurar la *hybris* y transformarla en armonía. Quizá se había inspirado en Henríquez Ureña, quien le inculcó la afición idealista por el racionalismo helénico. Según escribe su mentor, el griego

creyó en la perfección del hombre como ideal humano, por humano esfuerzo asequible, y preconizó como conducta encaminada al perfeccionamiento, como *prefiguración* de la perfecta, la que es dirigida por la templanza, guiada por la razón y el amor. El griego no negó la importancia de la intuición mística, del *delirio* –recordad a Sócrates– pero a sus ojos la vida superior no debía

⁴ A. Reyes, “Las tres *Electras* del teatro ateniense”, en *Ibid.*, pp. 15-48.

⁵ A. Reyes, “Comentario a *Ifigenia Cruel*”, en *Obras Completas*, t. X, México, FCE, 1959, pp. 351 s.

⁶ Octavio Paz, “El jinete del aire”, en *Puertas al campo*, México, UNAM, 1966, pp. 55-66.

ser el perpetuo éxtasis o la locura profética, sino que había de alcanzarse por la *sofrosine*. Dionisos inspiraría verdades supremas en ocasiones, pero Apolo debía gobernar los actos cotidianos.⁷

Por su parte, Reyes comparte en una carta a su mentor sus observaciones sobre la dualidad apolínea-dionisiaca del espíritu griego que Nietzsche esbozó en *El nacimiento de la tragedia*, y concluye que la apolínea es una ilusión más descuidada y peligrosa que la embriaguez, pues a diferencia de ésta, la alegría del idilio parece preservar nuestra conciencia a la vez que nos engaña.⁸ Lo mismo ocurre consigo. Su musa era menos la realidad histórica del mediterráneo que una utopía atemporal. Así como Henríquez Ureña era el Sócrates dominicano, la inclinación de su discípulo era platónica; él mismo lo confiesa en *Reloj de sol*, donde explica que una necesidad interior motiva su vocación literaria: “Vuelvo a nuestro Platón, y soy fiel a un ideal estético y ético a la vez, hecho de bien y de belleza”.⁹ Tal síntesis evoca el críptico aforismo que emana de la urna de Keats: *Beauty is truth, truth beauty*. Como la visión cerámica del poeta romántico, su Grecia es eterna pero jovial y aun muda es más elocuente que nuestras palabras; una leyenda que entremezcla lo mortal e inmortal y suscita más preguntas que respuestas; un amor que no se consuma ni se consume en su clímax inerte. Écfrasis trunca, la vida grabada en la urna apenas se materializa por instantes, fragmentos de un mundo en la bruma del tiempo; mito e Historia, sueño y conciencia se confunden en su abstracción: *What leaf-fringed legend haunts about thy shape/Of deities or mortals, or of both/In Tempe or the dales of Arcady?*¹⁰ Cíclopes, sátiros y titanes conviven con filósofos, oradores y escultores; dioses tan humanos que bien podrían ser reales,

⁷ Pedro Henríquez Ureña, “La cultura de las humanidades”, en *Estudios mexicanos*, México, FCE, 1984, p. 255, cit. por Margo Glantz, “Apuntes sobre la obsesión helénica de Alfonso Reyes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 37, núm. 2, 1989, p. 426.

⁸ Carta de Alfonso Reyes a Pedro Henríquez Ureña, Monterrey, enero 29 de 1908, en J. L. Martínez, *op. cit.*, pp. 66-70.

⁹ A. Reyes, “Respuestas”, en *Reloj de sol*, en *Obras Completas*, t. IV, México, FCE, 1956, p. 451.

¹⁰ John Keats, “Ode on a Grecian Urn”, en *Complete Poems and Selected Letters of John Keats*, Nueva York, The Modern Library, 2001, pp. 238-240.

hazañas tan heroicas que parecerían ficticias. El sol nunca se pone frente al telón del Egeo y la brisa lleva en su aliento un suspiro mediterráneo.

Si bien recordamos a Alfonso Reyes como pionero del siglo XX mexicano, fue hijo del siglo XIX y su Grecia era romántica en esencia, similar al oasis idílico de pensadores alemanes como Herder, Schiller o Lessing. Advierte Paz que el regiomontano era uno de nuestros mejores ensayistas justamente porque su prosa pertenecía a un poeta también, y tal sensibilidad late con vigor en sus estudios helénicos. El erudito tomó de Goethe lo que él de Winckelmann. Si lo clásico es reserva y lo romántico desmesura, la suya era una pasión desbocada por la serenidad, delirio dionisiaco armonizado a través del harpa eólica. Como la de Hegel, su Antigüedad era un bosquejo de infancia, aquella Edad de la juventud (*Jünglingsalter*), el albor de la humanidad en las vides de Arcadia, según lo delata el título de su ensayo “De cómo Grecia construyó al hombre”, una reseña larga sobre la *Paideia* de Werner Jaeger. Su musa era un arquetipo divino de libertad, gracia y medida, un mundo humano en simbiosis con la naturaleza, pero que a la vez se alzaba por encima del hombre y los siglos al volverse un modelo eterno a emular: “Una rosa de los vientos, una estrella náutica, un centro de rumbos indefinidos”, la llama. En ella veía el puerto de entrada de México al absoluto, la oportunidad de cosechar la semilla de donde florece la Historia Universal.

A pesar de su inspiración decimonónica, el escritor rara vez se recluyó en la nostalgia escapista que caracterizó a los románticos, pues lo que buscaba en el pasado era un modelo para el presente, más al estilo de los renacentistas.¹¹ Así lo confiesa en su soneto a Helena: “yo, para bien o mal, mi sed abrego/en el presente y nunca en el pasado”.¹² En realidad, lo que Reyes veía en la Antigüedad era la

¹¹ “Para Reyes, la edad ateniense fue una época bañada en la luz de la belleza. Sería, sin embargo, un gran error atribuirle una especial nostalgia por la cultura helénica. Tal actitud inactiva y decadente le es enteramente ajena. Reyes suscribiría las palabras de Eliot: «El griego y el latín son el flujo de sangre de la civilización europea». Reyes tiene siempre presente que los modernos pertenecemos a la civilización greco-romana, que el griego es la lengua madre de nuestra cultura y que, en todo eso, sólo unas cuantas generaciones nos separan de los helenos [...] El pasado no muere jamás. Existe y vive continuamente en el espíritu de los hombres de imaginación” (Ingemar Düring, *Alfonso Reyes belenista*, Madrid, Ínsula, 1955, pp. 12-14).

¹² A. Reyes, “De Helena”, en *Obras Completas*, t. X, p. 411.

modernidad: una ventana para crear un futuro próspero al tender un puente entre México y el canon occidental que abarcaba desde Homero hasta Mallarmé. Aunque cualquier observador europeo habría hallado a México lejos del viejo continente, él estaba convencido de que el *orbe histórico* al que pertenecemos es heredero del legado filosófico y artístico de la Hélade. Acaso viendo en el cactus dórico una columna espinada, consideraba que somos *pueblos helenocéntricos* y –parafraseando a Percy Shelley– llegó a afirmar que “Grecia está en el origen de nuestra vida, nuestro pensamiento, nuestra arquitectura lingüística, nuestros hábitos”.¹³ Así como la tragedia griega trasciende de lo privado a lo universal, Reyes intentó convertir su admiración íntima en un modelo para la sociedad mexicana. El Egeo hablaba de serenidad, belleza, cultura; ya lo llevaba por dentro, pero deseaba que lo rodeara por todas partes.¹⁴

A pesar de su certeza en el provecho de acercar a México a la Europa primordial, Reyes se encontró con numerosos detractores en su odisea personal. Unos cuestionaban la necesidad de su Grecia y tantos más su autenticidad. Recuenta Jaime Torres Bodet que su cosmopolitismo no tenía cabida en tiempos de nacionalismo revolucionario, por lo que a menudo se le acusó de extranjerizante y descastado: “¿Qué hacía en Grecia, junto al Partenón, ese hijo dilecto de Monterrey?” Siempre elocuente, él se defendió al explicar que lo nacional y lo universal no son arcos aislados, sino más bien círculos concéntricos que se nutren mutuamente.¹⁵ A quien desconfiara de su argumentación bastaría leer su *Ifigenia Cruel*, un hito de la literatura hispanoamericana que –según Paz– contiene a todo Reyes en su aspiración a la totalidad. En esta reinterpretación del mito, tan original y única, Ifigenia es rescatada por la diosa Artemisa de las garras de su padre, Agamenón (quien pretendía sacrificarla para

¹³ A. Reyes, “Presentación de Grecia”, en *Estudios Helénicos*, en *Obras Completas*, t. XVIII, México, FCE, 1966, p. 23-30. Reyes entiende ese “orbe” o figura de mundo como la síntesis del legado griego aunado al espíritu religioso de los hebreos y al genio jurídico de los romanos. Entiendo que éstas son las raíces de lo que hoy conocemos como Europa, y trataré el tema más adelante.

¹⁴ Javier Garcíadiego, “Alfonso Reyes, helenista mexicano”, en *Autores, editoriales, instituciones y libros. Estudios de historia intelectual*, México, COLMEX, 2015, pp. 293-323.

¹⁵ Véase el maravilloso “Recuerdo de Alfonso Reyes” en el capítulo XVIII de Jaime Torres Bodet, *Memorias*, t. 1: *Años contra el tiempo*, México, Porrúa, 1969, pp. 265-273.

continuar su camino hacia Troya), e inicia una nueva vida en Táuride, ahora transformada en una sacerdotisa inmisericorde, sin memoria de su historia sangrienta. Huérfana del pasado –atormentada por la otredad latente que siente palpitar sin entender del todo–, la carnicera de Artemisa vive en un *tiempo sombra* del que intenta escapar.¹⁶ “Alguien se asoma al mundo por mi alma”, grita conflictuada, hasta que el encuentro con su hermano Orestes le permite reconciliarse con sus orígenes trágicos y finalmente rechazarlos, eligiendo quedarse en Táuride en vez de regresar a casa, un acto de emancipación y libertad, reafirmación en la negación. Reyes confesó que esta reinterpretación mitológica lo ayudó a lidiar con los fantasmas de su historia familiar tras la muerte de su padre durante la Docena Trágica, pero el poema, de lenguaje y psicología modernos, era también una expresión de su vocación cultivadora: sólo mediante la asimilación del pasado –es decir, la tradición helénica– podremos encontrar lucidez y autonomía, tiempo de memoria y memoria del tiempo.

Si la capacidad lírica de Reyes era incuestionable, acaso fueron más insistentes quienes enjuiciaron la veracidad de su Grecia, al denunciar lo que tomaba prestado de otros autores, pero –sobre todo y por mucho– la brutal ironía de que nuestro gran helenista no hablara la lengua de Homero.¹⁷ El debate se polarizó en el ocaso de su vida, cuando el erudito se abocó a la hazaña de traducir la *Iliada* a partir de versiones en otros idiomas. Antonio Alatorre recuerda (con afecto filial, y no malicia) que Reyes acudía a él sin pena con dudas sobre prosodia, acentos o la transcripción de nombres propios, y concluye que don Alfonso no era un *sophós*, sino un *philósophos* –es decir– un *amateur* más que un sabio, hombre guiado por una curiosidad implacable, amante del saber, cazador de preguntas en vez de respuestas.¹⁸ No hay porqué tomarlo con mala fe. El mismo Reyes se confesaba

¹⁶ Ramón Xirau, “Cinco vías de *Ifigenia Cruel*”, en *Presencia de Alfonso Reyes. Homenaje en el X aniversario de su muerte (1959-1969)*, México, FCE, 1969, pp. 163-168.

¹⁷ Más bien con mala leche y un tono sardónico, Gerardo Deniz recoge algunos de los plagios y errores de traducción de Reyes en sus textos “El griego de Reyes”, “En torno a la correspondencia Torri-Reyes” y “*Septante Doomsdays* de don Alfonso”, recopilados en *De marras. Prosa reunida*, México, FCE, 2016, pp. 667-677. Cfr. una visión más equilibrada en Carlos Montemayor, “El helenismo de Alfonso Reyes”, *Vuelta*, vol. 13, núm. 154, 1989, pp. 12-16.

¹⁸ “Un helenista jamás hubiera recibido de mí lecciones elementales de prosodia comparada del griego y del latín, ni hubiera tenido problemas con el acento de *Dionysos* o de *Katharsis*, ni me hubiera hecho preguntas sobre la transcripción

avergonzado cuando lo llamaban helenista y jamás negó la naturaleza introductoria de sus estudios sobre Grecia, en cuyos prólogos aclara que su propósito es la divulgación y enseñanza. Al iniciar su cálida relación epistolar con Jaeger, el regiomontano confiesa sólo ser un aficionado: “no soy un verdadero especialista en filología clásica; mi viaje a través de este campo es el de un cazador furtivo que anda procurando robarse lo que le conviene para su casa”. Por su parte, el célebre filólogo alemán aplaude la erudición de *La crítica en la edad ateniense* (1941), sorprendido de que su autor no sea un especialista sino un amigo de las musas.¹⁹ Tal mote divino reafirma lo que ya sabíamos: la Grecia de Reyes era hija de la erudición, pero aún más del amor devoto. Confieso que desconozco cuales sean las credenciales académicas de un helenista en el sentido estricto; lo cierto es que el regiomontano nunca se vio como tal, pero no habría rechazado el título de filheleno, es decir, un amante de Grecia. Así lo insinúa en su *Homero en Cuernavaca*, una recolección de sonetos que escribió mientras traducía la *Iliada*: “—Helena: soy tu ciego enamorado/y a confesarlo sin rubor me atrevo,/pues te descubro en cada rostro nuevo,/a poco que merezca mi cuidado”.²⁰

Reyes dedicó gran parte de su vida y obra a hacer contemporáneo un tiempo distante, volver nuestro un mundo ajeno. Después de todo, en sus diferentes ensayos sobre la epopeya clásica afirmó que las dos épicas de Homero contienen el primer repertorio de las virtudes que definen a nuestra civilización. Por ello, comienza el prólogo a su polémica traducción de la *Iliada* con una paráfrasis de Góngora, asegurando que desconocer su lengua no le impide un acercamiento íntimo: “Aunque entiendo poco griego... un poco más entiendo de Grecia”. Nadie podría contradecirlo. Acto seguido,

de los nombres propios. Y, por lo demás, él siempre confesó que su traducción de Homero era traducción de traducciones francesas e inglesas. No hay por qué levantar otros diez centímetros el pedestal, sobre todo cuando son centímetros de aire” (Antonio Alatorre, “Alfonso Reyes: pequeña crónica desmitificante”, en *Estampas*, México, FCE, 2012, pp. 31-40).

¹⁹ Sergio Ugalde Quintana (ed.), *Un amigo en tierras lejanas. Correspondencia Alfonso Reyes/Werner Jaeger (1942-1958)*, México, COLMEX, 2009, pp. 37-53.

²⁰ Este adorable soneto, compuesto durante los ratos de ocio que Reyes se tomaba durante la pesada faena de traducir la *Iliada* desde el aislamiento en Cuernavaca, es una sátira que delata su visión lúdica de Grecia y su distanciamiento del entorno académico. El elogio a la belleza divina de Helena concluye sorpresivamente, cuando el lector percibe que pertenece al discurso de un “escolar jumento”, cuya objetividad filológica se desvanece en el amor apasionado por su objeto de estudio (A. Reyes, “De Helena”, en *Obras Completas*, t. X, p. 411).

explica que su intención no era reproducir palabras viejas con otras nuevas, sino recrear el peso y la dignidad del mundo que atesoran, como lo demuestra la decisión de transformar el hexámetro homérico en versos alejandrinos. Según afirma, su obra rechaza el fetichismo del filólogo por las etimologías exactas pues “nadie se pone a la sombra de una semilla, sino de un árbol”, es decir, lo que de ésta ha madurado.²¹ Su utopía era presencia y no memoria, el cobijo del olivo primordial en el mundo moderno. El lector atento notará que, en vez de publicar su *Iliada* como traducción, el erudito la firma como *traslado* o traslación: el acto de situar un espacio en otro sin atisbar las fronteras de cada cual, México y Grecia entrelazados en la vid.²²

A finales de 1959, Alfonso Reyes dejó en imprenta *La afición de Grecia* y su prólogo para la edición de “Sepan Cuentos...” de la *Iliada*, pero los días no le bastaron para comenzar su estudio introductorio sobre la *Odisea* ni para emprender la propia. A pesar de sus numerosas travesías y misiones diplomáticas, murió sin haber visitado la escenografía de sus sueños, otra de las decisiones que sus críticos discutieron por décadas. El humanista se empeñó como nadie en trasladar la Grecia clásica a la modernidad mexicana, pero nunca mostró el mismo interés por aquella quimera al sur de los Balcanes que responde al nombre *Grecia moderna*. Lo que añoraba en la modernidad era una visión romántica de la Antigüedad, más un ideal anímico que un espacio geográfico —para hacer presente el pasado griego tenía que reducir el presente de Grecia a su pasado. Lo que él había entendido de la tragedia antigua era también la tragedia de la Grecia moderna: su mundo era más universal que humano (y es que hay un humanismo que nos dignifica a costa de alguien más). De haberla visitado, como estuvo cerca de hacer en una ocasión, habría ido en busca de recuerdos, bosquejos de otro tiempo, una constante entre viajeros románticos. Así lo hizo Torres Bodet, quien dedicó una breve escala en Atenas durante el otoño de 1955 a conocer la Acrópolis, donde evocó las célebres reflexiones de Ernest Renan y lamentó ver la cuna de Occidente reducida a columnas truncas, sofocadas por la aridez

²¹ A. Reyes, “Prólogo a la *Iliada* de Homero”, en *Obras Completas*, t. XIX, México, FCE, 1968, pp. 91-96.

²² J. Garcíadiego, art. cit., p. 313.

de Oriente y rodeadas por vides de un esmeralda apagado, escombros fantasmagóricos que al viajero “despiertan ecos en su memoria más que sorpresa en los ojos con que los ve”. Quizá el regiomontano habría estado de acuerdo con su conclusión: “Hay vocablos cuyo valor simbólico no se compara con la impresión que producen los sitios a los que sirven de nombre en la geografía. Por ejemplo, endulza más la miel del Himeto una bella estrofa que los postres con que la sirven, en los hoteles de Atenas, los camareros”.²³ Después de todo sus estudios debían mucho a la obra de filólogos y filhelenos alemanes, quienes se distinguieron de los británicos y franceses por su renuencia a pervertir el oasis primordial. Así también lo explicó Jaime García Terrés, uno de sus discípulos más leales:

Él –como Hölderlin– murió sin haber conocido el escenario natural de sus dioses. Prefirió conservar intacto el legado a cuyo rescate dedicó la devoción más clara. Había descubierto la cabal utopía, y eludió el riesgo de verla disminuida [...]. Reyes no buscaba tanto la Hélade histórica cuanto una imagen creada y personal del paradigma clásico, un asidero mitológico para el uso cotidiano [...]; una obra de arte, una creación del espíritu, que desde el primer momento, como un cuadro de Velázquez, se había desprendido de su modelo y echado a “vivir por cuenta propia”.²⁴

Aunque tiempo después el poeta abandonó la explicación romántica sobre la renuencia de don Alfonso a conocer Grecia, también añadió que sí llegó a visitarla a su manera, con la pluma y el espíritu. Reyes nunca negó la cualidad emotiva de lo que era en gran medida una visión de ensueño. Así lo confesó en el prólogo a *Ifigenia Cruel*, donde describe la intimidad de un mundo tan cercano a su corazón: “Era como si hubiéramos creado una minúscula Grecia para nuestro uso: más o menos fiel al paradigma, pero Grecia siempre y siempre nuestra [...]. Somos uno con ella: no es Grecia, es nuestra Grecia”.²⁵ Quizá ahí se vislumbra otra corrección a aquel texto de García Terrés, ya que Helena no vivía por cuenta propia, sino en los labios de quien osara despertarla de entre la oquedad del tiempo.

²³ J. Torres Bodet, *Memorias*, t. IV: *La tierra prometida*, México, Porrúa, 1972, pp. 129-133.

²⁴ Jaime García Terrés, “Nueva junta de Sombras”, en *Presencia de Alfonso Reyes*, pp. 40-44. Cfr. su rectificación en “Del fundamental helenismo de Reyes o cómo se frustró un peregrinaje a las fuentes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 37, núm. 2, 1989, pp. 413-417.

²⁵ Alfonso Reyes, *Ifigenia cruel*, en *Obras Completas*, t. X, México, FCE, 1959, pp. 313-359.

A mi parecer, las incursiones de Reyes al mundo del Egeo eran lo que los antiguos llamaban *nekýia*: viajes al Hades, conversaciones con los muertos, diálogos fantasmagóricos con la visión de un recuerdo. De ahí el título de su obra más ecléctica sobre estudios helénicos, *Junta de sombras* (1949), cuyo epígrafe recuenta la *nekýia* de Odiseo: buscando el camino de regreso a Ítaca, el héroe baja al Hades y, tras ofrendar una libación de bebidas y sangre, invoca a los difuntos para responder sus dudas.²⁶ Si la Atenas de Pericles resta como espectro de sabiduría que podemos invocar para elucidar el futuro es porque su apogeo plantó la semilla de Europa occidental antes de desvanecerse entre escombros y ahora sólo persiste como herencia espiritual en nosotros, los modernos guiados por amor e intriga que intentamos discernir aquel extraño ritual en la urna de Keats. ¿Para qué visitar un mundo que ya lo acompañaba a cada andar, paraíso diminuto en su alma?

En 1951, Jaime García Terrés regresó de su peregrinación por Europa, ansioso de comentarle a don Alfonso que había visitado Grecia. No era una conversación rutinaria. Tras una breve pausa y un ademán de mareo, éste último simplemente preguntó, con intriga pueril: “¿Y... qué se siente?”²⁷ Sería imposible adivinar la respuesta de su protegido, ávido de impresionarlo, tanto más porque siempre estuvo consciente de que no habría consenso al respecto: para Reyes, la Hélade era el eco de un recuerdo; Terrés en cambio vio en ella un mundo vivo, extraño heredero, y se empeñó como ningún otro intelectual mexicano en comprender su presente. Aunque ambos compartían la afición de Grecia, el primero se rehusó a conceder su existencia tergiversada en nuestra época, pues le interesaba lo que había lo que en ella había sucedido (arte y política tornada Historia), mientras que al segundo lo guiaba la curiosidad por el acaecer, presente y presencia. A diferencia de su mentor, Terrés sí aprendió griego, pero no el idioma de Homero ni la *cazarevusa* acartonada que el gobierno heleno promovía para simular un vínculo con la Antigüedad, sino el demótico del griego común, tergiversado y enriquecido por el paso de los siglos. Tampoco resistió la oportunidad de visitar *el teatro de los acontecimientos* en dos

²⁶ A. Reyes, *Junta de sombras*, en *Obras Completas*, t. XVII, México, FCE, 1965, p. 232.

²⁷ J. G. Terrés, “Nueva junta de sombras”, p. 40.

ocasiones, experiencias vitales que quedaron plasmadas en sus crónicas *Grecia 60* y *Reloj de Atenas*. Desde sus poemarios tempranos explica el llamado de la travesía al origen, con la imaginaria y el anhelo de los románticos: “Asílenme los vientos del Egeo/si no tus brazos. Cruzaré/sobre las islas blancas, revolviendo/tu huella, más allá de los dioses caducos,/entre canciones murmuradas para ti”. Años después confirmará las razones que lo llevaron al mediterráneo: “un ansia de saber si la belleza del espíritu/sobrevive detrás de la consternación en las aldeas”.²⁸

García Terrés llegó a la República helénica a inicios de los años sesenta, durante su luna de miel junto a su amada Celia. Según anuncia al inicio de *Grecia 60. Poesía y verdad* (1962), se rehusó a seguir los pasos de Pausanias o los poetas románticos en la búsqueda del pasado. Al contrario, su guía espiritual fue Henry Miller, quien despertó su interés por la Grecia moderna al entregarse sin nostalgia al hedonismo de sus islas, travesía recontada en *The Colossus of Maroussi* (1941), acaso el libro que más ha hecho por reivindicar la Grecia moderna ante el público occidental. Por ello, lejos de convocar una junta de sombras el viajero va en busca de hombres de carne y hueso:

El solo nombre de Grecia evoca al punto un sinnúmero de ideas, de imágenes, de historias. Es una palabra que hemos escuchado millares de veces, siempre asociada a cosas extraordinarias. A pocos, sin embargo, les ocurre pensar en Grecia como una realidad viva, presente; o para decirlo sin paráfrasis, como en un territorio y un pueblo que ocupan hoy un lugar concreto entre nosotros. Incluso el viajero que pisa tierras helénicas lo hace por común con la mirada sólo puesta en el pasado [...]. La fascinación retrospectiva le impide ir más allá del mundo de los fantasmas.²⁹

Terrés encuentra un país modesto que se esfuerza por estar a la altura de su nombre, maquillándose de blanco para evocar la monocromía de un ideal más europeo que endémico. Las fachadas neoclásicas, los nombres divinos de restaurantes o demás farsas arcaizantes no engañan al intelectual; quien busque la pureza del oasis primordial encontrará más bien un mosaico cultural, resultado de

²⁸ J. G. Terrés, “Afrodita dondequiera” y “Viaje a Irlanda”, en *Obras*, t. 1: *Las manchas del sol. Poesía, 1953-1994*, El Colegio Nacional/FCE, 1ª reimpr., 1997, pp. 73 y 185.

²⁹ J. G. Terrés, *Grecia 60. Poesía y verdad*, en *Obras*, t. 2: *El teatro de los acontecimientos*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1997, p. 13.

numerosas hibridaciones históricas: a la Grecia clásica siguió Alejandro, luego la decadencia helenística, el Imperio romano, un milenio de Bizancio, cuatrocientos años bajo el yugo otomano y tantos más de intervencionismo europeo. Sería absurdo exigir la Arcadia de Pericles. Su identidad es tan laberíntica como la mexicana, pues enfrenta un mestizaje similar en el sincretismo del clasicismo pagano con el cristianismo ortodoxo. Evocando a Nikos Kazantzakis, el poeta concluye que la Hélade actual es un palimpsesto de capas culturales, una docena de voces que desgarran al griego, incapaz de decidirse por una.

A diferencia del griego común, Terrés se decanta rápidamente y su declaración de propósitos no concuerda del todo con el resto de la bitácora: por más que se mofa de las preocupaciones de arqueólogos e intenta aportar vislumbres de la modernidad, pasa la mayor parte del tiempo en busca el espíritu clásico. Cierta, se entrega al placer de la vida en los atardeceres de la Cícladas, aprecia la sencillez campesina de los isleños, se interesa por la poesía de los modernos y lo intriga la melodía oriental del bouzouki, pero también dedica sus días a perseguir el rastro de dioses milenarios en las ruinas mudas de Micenas, Faestos o Delfos. Cada que puede recuerda a Zeus o Afrodita y no desperdicia la oportunidad de ver el *Hércules* de Eurípides en el teatro de Epidauró. Cegada por el idilio marital, la pareja escapa del tiempo y la Historia en la serenidad íntima del paisaje; sienten el mar colarse por la ventana de su habitación y acariciarlos con el suspiro de un alba inmemorial, reino de lo inefable, *conjunción de infinitos*. Al releer la obra de Miller, hallada por casualidad en la repisa de un hotel, Celia y Jaime concluyen que el filheleno se dejó llevar al idealizar la humildad de la Grecia moderna; no obstante, el cronista también confiesa que su propio recuento es –a lo mucho– una recopilación de viñetas guiadas por el amor hacia una tierra y su pueblo. Acaso era más poesía que verdad.

Apenas cinco años después, Jaime García Terrés regresó a Grecia en calidad de embajador mexicano, momento crucial de su vida eternizado en *Reloj de Atenas* (1971), una obra excepcional de nuestras memorias diplomáticas que influyó en la siguiente generación de escritores mexicanos,

quienes la leyeron como gemelo complementario de *The Colossus of Maroussi*.³⁰ Como era de esperarse, su tono dista del romance en *Grecia 60*, cuyas páginas el escritor ahora considera apresuradas e idílicas. Para entonces, ya más maduro, concede que la realidad cotidiana ha desvirtuado el idealismo de sus impresiones turísticas. Visitar Grecia es fácil y placentero, pero vivir en ella requiere paciencia, y mucha. Como servidor público, Terrés reemplaza las viñetas románticas con el día a día de un país sofocado por los traumas de la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Civil que le siguió, dejando a su paso una bancarrota moral y pérdida generacional. El embajador no encuentra tanto la semilla del primer mundo cuanto el follaje retorcido del tercero. Se siente incapaz de escribir odas a un mundo supuestamente en armonía con la naturaleza cuando los ríos corren entubados por el progreso y al calor mediterráneo se impone la tensión gélida de la Guerra fría. Durante el invierno, el viento sopla helado cual melancolía y el cielo se confunde con el mar en tonos cenizos, apagados como en un filme de Angelopoulos. Entonces desaparece la postal mediterránea y Grecia revela su rostro balcánico: una embajada austera, asperezas diplomáticas en torno a Chipre, parálisis burocrática por doquier, crisis política, huelgas rutinarias, levantamientos campesinos en Salónica, la realeza de oropel y banalidad de la burguesía.³¹

El embajador pasa sus días en cocteles y visitas oficiales, conversaciones vacías disfrazadas de elocuencia con miembros de las clases altas cuya ingenuidad recuerda con ironía, aquella sonrisa cínica que aligeraba su prosa y su vida. Tampoco habría que exagerar el pesimismo del escritor, quien aprovecha para escaparse a Meteora o el Monte Athos, agradece la oportunidad de conocer al célebre músico Mikis Theodorákis y saca jugo a su prestigio de embajador para conversar con un Ezra Pound ya fantasmal en un hotel discreto. El pesar del protocolo diplomático (que tampoco es tal cuando uno se lo toma tan a la ligera) se compensa con la inspiración literaria que se cuele entre viñetas; incluso el

³⁰ Tres textos que tratan la Grecia de Jaime García Terrés en *La Gaveta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 429, 2006 (edición de *Personae* dedicado al décimo aniversario luctuoso del editor mexicano): Fabrizio Mejía Madrid, “El archipiélago del aire”; Juan Villoro, “El cronista en las islas clásicas”, y Julio Hubbard, “Grecia como recurso interior”.

³¹ J. G. Terrés, *Reloj de Atenas*, en *Obras*, t. 2: *El teatro de los acontecimientos*, pp. 71-342.

desencanto de la Grecia moderna es encantador cuando uno se sitúa en el linaje de los grandes escritores que se atrevieron a conocerla de primera mano: Byron y Chateaubriand, Flaubert, Hofmannsthal, Miller y Durrell, Camus e incluso Maximiliano de Habsburgo. El poeta compensa la inspiración ajena al asimilar el influjo endémico de la tradición helénica moderna; se adentra a los clásicos Dionisio Solomós, Konstantino Kaváfis, Giórgos Seféris y Odisséas Elytis, pero también a los menos conocidos aunque igualmente fascinantes Andrés Kálvos, Ángelos Sikeilanós, Kostis Palamás, Makriyánnis y demás.

Entre ellos, el que más influencia ejerció en su estancia y visión poética fue Seféris, quien se coronó como el primer griego en conseguir el Nobel de literatura en 1963. Años antes, Miller lo había alabado como el poeta destinado a preservar la llama olímpica al aprehender el sentimiento de eternidad en la tradición helénica. Terrés lo encuentra más reservado y fatigado, pero igualmente genial, y pronto entablan una amistad íntima. A su parecer, el ensayista y poeta griego era un sabio más que un erudito, cuya vida se regía por tres obsesiones (o acaso una sola en realidad): Grecia, la poesía y el destino. De vez en cuando, acude a él en busca de consejos para traducir sus *Tres poemas escondidos*, aunque es la misma Grecia el poema encubierto que Seféris lo ayuda a traducir. Para el pensador griego, hijo del exilio, su tierra no es el cadáver de un pasado monumental, aquella joya divina sepultada por la Historia que los románticos añoraron con luto, sino una tradición viva, presencia espiritual que late en su lengua vernácula y los ritmos del paisaje inmortal, la columna y la cruz, Apolo y Dionisio. Al igual que Kaváfis no advierte la división arbitraria entre lo antiguo, lo bizantino y lo moderno, sólo un cauce infinito, arte vivo, un mundo contemporáneo con todos los demás; simbiosis en vez de transición, totalidad en lugar de fragmentación. Un helenismo realmente helénico, no europeo.³² Ésa es la Grecia que Terrés vive y aprende a amar, con todos sus matices, el haz Egeo que

³² A finales de los años ochenta, el Fondo de Cultura Económica emprendió la tarea de traducir al español los ensayos de Seféris, traducidos y presentados por Selma Ancira, quien agradece personalmente –entre otros– a Jaime García Terrés, entonces director de esta institución, quien murió antes de que se publicara el tercer y último. La visión que el

se descompone en mil colores, desvaneciendo la junta de sombras. Y, sin embargo, Seféris le advierte que deberá marchar a tientas entre la belleza, limitar su visión, pues la luz griega —origen y sustento de la vida entera— tiene el don de humanizar el mundo, pero también es capaz de incendiar todo a su paso. No por nada Homero era ciego.

Con el tiempo, Terrés comienza a percibir una realidad tétrica que se cuele entre la formalidad insípida de los cocteles. Tras meses de inestabilidad política, el 21 de abril de 1967 una camarilla de coroneles da un golpe de Estado a la monarquía del Rey Constantino, sumiendo al país en una dictadura militar. De pronto la crónica cambia de tono; el autor abandona las reflexiones dispersas y comienza a fechar las anotaciones para registrar las atrocidades del régimen: cada día despierta para escuchar un elogio de los coroneles en la radio mientras se impone una férrea censura mediática, las reuniones sociales se limitan y se inculca la paranoia anticomunista, abundan las anécdotas de tortura y reclusión —vetan las canciones de Theodorákis, buscan a Theodorákis, encarcelan a Theodorákis. Al otro lado del mundo Melina Mercouri denuncia lo inhumano de la dictadura, mientras los amigos de Terrés comienzan a marcharse y Seféris se muestra más triste, más viejo, cansado. Un día el diplomático improvisado (como se refiere a sí mismo) llega a su casa para descubrir que alguien le ha robado y Celia teme que en realidad estuviesen buscando información comprometedor. Así es como Terrés pasa del idilio al amor apache y finalmente el desencanto: como Byron (cuya hazaña lo había inspirado a conocer la Hélade) reconoce que la realidad griega puede opacar su inspiración lírica, aunque no deja de ser un filheleno y confiesa que la decepción es sólo tan grande como su afecto inicial, pues “Grecia no es cualquier parte del mundo”.

Si bien los coroneles, siguiendo la obsesión de la Grecia moderna por el renacimiento de la Antigüedad, glorificaban su llegada al poder como la creación de un nuevo hombre conforme a la razón apolínea, el suyo era un régimen de caos y anarquía, el reino de Dionisio, dios de la tragedia. La

poeta tenía sobre la tradición helénica como un flujo sin divisiones históricas puede encontrarse en cualquiera de estos volúmenes.

segunda mitad de *Reloj de Atenas* es un relato trágico en el sentido griego de la palabra. Lo cierto es que Terrés nunca rechazó los aspectos dionisiacos o místicos del helenismo; al contrario, lo intrigaba la tradición órfica y estudiaba apasionado los rituales del Eleusis, que asociaba al presunto consumo de hongos alucinógenos en la Antigüedad.³³ Sin embargo, también sabía que el delirio debía compensarse con la razón (*logos*) o de otra forma las Erinias reestablecerían el orden cósmico. Bien recuerda Alejandro Rossi que el poeta –como su maestro– se declaraba enemigo de la desmesura y siempre reaccionaba a tiempo contra la *hybris*, por lo que el caos político debió haber colmado su paciencia rápidamente.³⁴ La dictadura del 21 de abril no significaba tanto la muerte del helenismo cuanto la supervivencia milenaria de su dimensión más sombría. En la simbiosis temporal de la tradición helénica, los modernos comparten los excesos y malestares de los antiguos. Cuando Terrés se dispone a leer la obra maestra del clasicista E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, una amiga le pregunta con seriedad si el libro es una crónica de los últimos meses. Quizá auguraba la persistencia de tal dualidad desde sus primeros meses en Atenas, cuando pasó una tarde en la terraza del restaurante *Diónyisos* a las faldas de la Acrópolis, con una vista espléndida pero un menú difícil de tragar. Desde la comodidad de su capilla Alfonsina, Reyes logró reorientar el exceso dionisiaco hacia la templanza de Apolo, mientras que Terrés se perdió en el ojo del huracán, obligado a aceptar que “los hombres no poseen la mitología; antes bien son poseídos por ella”. Si en *Grecia 60* había criticado a los helenistas que no veían en la Hélade más que un mundo de fantasmas, concluye *Reloj de Atenas* afirmando que la ciudad marchita parece la capital de un país fantasmagórico, laberíntico, atormentado por una sensación de vacío. Reyes logró aferrarse a lo apolíneo porque no se atrevió a comentar el mundo que lo rodeaba, como sí lo vio Camus, sacudido por una época de catástrofe, mesianismo, desmesura: *l'exil d'Hélène*.

³³ Véase J. G. Terrés, “Nuestro camino a Eleusis”, en *Obras*, t. 3: *La feria de los días, 1953-1994*, México, El Colegio Nacional/FCE, 2000, pp. 799-814.

³⁴ Alejandro Rossi, “Cumpleaños de un amigo”, en Adolfo Castañón *et al.*, *Los reinos combatientes, todavía. Palabras y versos en el 60º cumpleaños de Jaime García Terrés*, México, El Colegio Nacional, 1986, volumen editado a partir de una serie de textos leídos en el homenaje amistoso titulado “Los reinos combatientes”, que tuvo lugar el 6 de diciembre de 1984 en el Palacio de Bellas Artes.

en que su afición helénica era un escape de aflicciones personales y catástrofes políticas en tiempos de la Segunda Guerra Mundial. En cambio, su discípulo vio en Grecia un prisma para entender el presente. Inicialmente traicionado por su espíritu romántico, su experiencia diplomática finalmente desembocó en la aprehensión de lo poético —no el escape del tiempo, sino la reconciliación de todas sus manecillas, *flor de infinitos matices*. Alguna vez afirmó que su meta como periodista cultural (reflejada en su columna La feria de los días) era reconciliar lo cotidiano con lo permanente, y lo mismo puede decirse su helenismo.

No olvidemos que García Terrés fue, ante todo, un promotor cultural como pocos y ejerció una labor hercúlea durante la segunda mitad del siglo XX, al frente del Instituto Nacional de Bellas Artes, la *Revista de la Universidad de México* (1953-1965), el Fondo de Cultura Económica, su *Gaceta* y la Biblioteca de México. Si bien fue un pilar en la renovación artística del país durante la posguerra mundial, acaso con el tiempo lo hemos olvidado por la maldición de no haber pertenecido a una generación literaria o por la humildad de empeñarse más en promover obras ajenas que las propias. Terrés intercaló la difusión de obras invaluable con la poesía íntima, verdadero epicentro de su vida, como refleja su vocación de traductor, cuya teoría explica en el “Umbral” que sirve de proemio a *Baile de máscaras* (1989), donde afirma que le parece igualmente suyo un poema propio que su versión de otro ajeno, pues la traducción es también apropiación.³⁷ Sus poemarios reunieron versos originales y versiones reinterpretadas, borrando la frontera entre uno y el otro. Bien lo dice su discípulo más afectuoso, José Emilio Pacheco, el maestro no era un *traditore*, sino un *traedor*, quien recreó en sus versiones los mundos que amaba.³⁸ No por coincidencia, en la introducción a su *Breve Antología de Giorgos Seféris*, Terrés confiesa que desde tiempo atrás había deseado hacer un *traslado* del poema “Helena”. Otro eco de Reyes: al descifrar a Kaváfis, Seféris, Elytis, Sikeilanós y Embiríkos se apropió

³⁷ J. G. Terrés, “Umbral”, en *Ibid.*, p. 547.

³⁸ José Emilio Pacheco, “Jaime García Terrés y el Teatro de los Acontecimientos”, en Alba C. de Rojo (ed.), *Jaime García Terrés. Iconografía*, FCE/UNAM/El Colegio Nacional, 2003, pp. 9-14.

de su universo y lo compartió con nosotros, reuniéndonos bajo el mismo orbe, aquel de lo total. Como había sugerido desde el subtítulo goethiano a su crónica nupcial, lo que buscaba en Grecia era *poesía y verdad*. En esto también estaba hermanado con su mentor: así como uno encontró luz entre tinieblas el otro halló sombras en el haz, pues lo antiguo y lo moderno no son antinomias, sino follaje abigarrado en la contemporaneidad. Bien lo dijo Terrés en el décimo aniversario luctuoso de su mentor: sin saberlo, Alfonso Reyes viajó al pasado y halló bastante del presente, así como valdría la pena añadir que su discípulo viajó al presente y encontró no poco del pasado —la tierra impasible y el cielo infinito, la sencillez de lo monumental, epopeya clásica y tragedia balcánica, el amor por lo humano, lo universal.



Este ensayo (entendido como lo hacía Seféris retomando a Montaigne: δοκιμή o *essai* —un ejercicio, testimonio de quien ensaya) discurre entre la Grecia de Alfonso Reyes y la de Jaime García Terrés. Es cierto que hay tantas versiones de Helena como pasiones y fobias habitan el corazón de cada hombre o mujer, pero sus impresiones más recurrentes oscilan —con diferentes grados— entre los tipos ideales de la utopía clásica y la distopía balcánica. Más allá de la historia intelectual, ambas visiones exhiben el abismo entre las circunstancias y aspiraciones de un país modesto con un linaje monumental. Esta condición paradójica podría resumirse en un breve aforismo de Andreas Papandréu, figura icónica de la izquierda griega durante finales del siglo XX: “Grecia es rica, pero los griegos son pobres”.

Creo que no he leído un solo libro sobre la Grecia moderna que no destaque el lastre de un legado cultural sin parangón sobre esta humilde nación. El tiempo les pesa: la ambigüedad de leyendas hasta, la verdad en los mitos confunde, el rayo incandescente del Egeo alumbra la Acrópolis a la vez que proyecta su sombra sobre el resto de Atenas. Por supuesto, lo mismo podría decirse de cualquier otro país con un pasado triunfal y un presente distante de tal recuerdo (pensemos en el espléndido

aislacionismo detrás del *Brexit* o el amarillismo nostálgico de Donald Trump, con su promesa de restituir la grandeza a Estados Unidos); sin embargo, este caso es único, pues Grecia no es cualquier lugar, como bien dijo García Terrés. Probablemente para muchos ni siquiera sea un espacio geográfico, sino la imagen de un ideal atemporal que se extiende sobre el horizonte siendo bastante más que sólo un capítulo de la Historia Universal. Hemos dejado de leer a Reyes y a García Terrés, pero resta en nuestro imaginario la Grecia metafísica del primero a costa de la realidad social del segundo. Quienes dedicamos tiempo a los griegos contemporáneos nos hemos acostumbrado a aclarar: “No, no escribo sobre Platón, ni Pericles ni Fidias”. Antropólogos e historiadores del siglo veinte nos invitan a reflexionar: ¿acaso no es inusual que al hablar de su actualidad siempre debamos llamarla Grecia moderna, como si no existiera otra que la antigua? A cualquier anticuario o clasicista nostálgico el término parecerá oxímoron, pues Grecia es el pasado perpetuo, mientras que la modernidad –como bien decía Paz– es el tiempo del mañana, eterno porvenir que nunca llega. En una afronta rebelde, el historiador británico Richard Clogg se atrevió a escribir una brillante historia de Grecia (que abarca desde su fundación como Estado-nación en el siglo XIX hasta la crisis presente) sin incluir el adjetivo *modern* en el título. Más de uno lo habrá comprado por accidente.

La cuestión se complica todavía más al percibir que esta Grecia –la nuestra, que debemos llamar moderna para evitar confusiones– no lo es en realidad. Prescindiendo de escombros divinos, quienes la visiten hoy en día encontrarán los mismos inconvenientes que Terrés denunció hace medio siglo, ya que la República helénica sigue siendo un país con un desarrollo pobre, plagado de patologías, y mientras escribo lucha por recuperarse de una crisis severa, quizá la peor desde su Guerra Civil. Entonces el viajero, caminando entre el caos parlamentario, dejándose llevar por la melodía del bouzouki y el aroma de las especias, seducción asiática de Dionisio, concluirá que Grecia es sorpresivamente oriental, acaso otro oxímoron dada su adopción como raíz del continente europeo. Irónicamente, al menos desde el Renacimiento humanistas y viajeros occidentales han considerado la

apreciación del pasado clásico (y por ende, la noción de la perspectiva histórica) insignia de su modernidad. Amar a Grecia es amarse a uno mismo. Como quien toma una fotografía y roba el alma de su modelo, los intelectuales de grandes potencias europeas adoptaron la imagen de *Hellas* a costa de su población, y así lo hizo Reyes sin querer. “Grecia —se ha dicho a menudo, palabras más palabras menos— vive en la arquitectura de Schinkel, los versos de Victor Hugo, el espíritu cosmopolita de Goethe... Lo otro es un cadáver, páramo oriental, envenenado primero por la barbarie del turco, luego consumido en el torbellino ahistórico de los Balcanes”. Por esta razón, los griegos han desarrollado una relación ambivalente hacia Europa (eufemismo de modernidad), que oscila entre el deseo de pertenencia y el recelo de la intromisión, un dilema evidente en la disputa entre Constantino Caramanlis y Andreas Papandrú respecto a la entrada del país a la Comunidad Europea a mediados de los años setenta: el primero exclamaba ¡Grecia pertenece a Occidente!, mientras que el segundo consideraba que ésta sólo pertenecía a los griegos, es decir, a sí misma. Ambos argumentos eran igualmente lógicos.

Hoy volteamos al Egeo y vemos el resplandor primordial opacado por el caos omnipresente, un encuentro con lo irracional tan trágico como el que presencié Terrés. Si el pasado amenaza con disolverse en silencio y el futuro pinta inasible en medio de una crisis que se extiende hasta el horizonte, habrá que empezar por reivindicar el presente, entrecruce de los tres tiempos. A su vez, este ensayo abarca diferentes siglos y reafirma la necesidad de transitar por la Historia para comprender nuestra Grecia, ya que perder la memoria —aquella condena que enfrentó Odiseo más de una vez— implica olvidar el retorno y con éste el futuro. Mi interés no es tanto la historia de Grecia cuanto Grecia en la Historia. Por ello, propongo una *arqueología del ahora*, término que tomo de un álbum de Georgios Makkas, fotógrafo ateniense empeñado en capturar las ruinas que ha dejado la crisis económica por todo el país. Como dice T. S. Eliot, para vivir en el presente también debemos asimilar la presencia del pasado y estar conscientes no de lo que ha muerto, sino de lo que respira todavía. Esto es cierto

para la tradición europea y tanto más para la tradición helénica. Al discutir la poesía de Seféris, García Terrés critica que los historiadores y arqueólogos, cuando carecen de inspiración, sólo hurgan entre cadáveres e intentan restituirlos —en cambio, corresponde al poeta “rescatar de las sombras la vida permanente”. Tal es mi propósito y en eso coincido con los dos sabios mexicanos a quienes he intentado rendir homenaje. Así como lo clásico es en secreto romántico, también lo eterno es infinito: la Grecia de Reyes siempre acaba de empezar y la de Terrés siempre estará inacabada.



Capítulo 1 | Entre olivos y olvidos: la invención del ideal helénico en Europa

We are always talking of the Greeks and
Romans; *—they* never said anything of us.
WILLIAM HAZLITT, 1816

I declare
That later on,
Even in an age unlike our own,
Someone will remember who we are.
SAFO DE LESBOS, CA. SIGLO V A. C.

Cualquier turista que hoy llegue a la Acrópolis de Atenas por la ladera que rodea el Templo de Dionisio hallará un señalamiento modesto en la entrada, en griego e inglés: EUROPE STARTS HERE!, que en realidad parece decir: “Aquí inicia la Historia”. El Sello de Patrimonio Europeo es una distinción que la Comisión Europea otorga a los *lieux de mémoire* que reclama para sí, hitos materiales o inmateriales en la creación del continente imaginado.¹ Esta placa discreta sintetiza didácticamente lo que es, quizá, su mito fundador más arraigado:

La Acrópolis, así como los sitios arqueológicos a su alrededor, el corazón de la antigua Atenas, es el sitio donde florecieron los aspectos más esenciales de la identidad europea: la Democracia, la Filosofía, el Teatro, las Ciencias, las Artes. Se encuentra incluida en la lista de Sitios de Patrimonio Europeo de la Unión Europea en virtud del papel significativo que ha tenido en la historia y cultura de Europa.²

¹ “Sello de Patrimonio Europeo”, *European Commission*, ec.europa.eu/programmes/creative-europe/node/137_es, consultado el 10 de agosto de 2016.

² Inscripción de la placa en el sitio arqueológico. Ésta y todas las traducciones del inglés en esta tesis son mías.

Europa nació de la lujuria y el rapto. Ovidio versificó este mito en las *Metamorfosis*. El siempre enamorado Zeus, dios del trueno y progenitor universal, posó la mirada sobre la hija de Agénor, rey de la ciudad fenicia Tiro (hoy parte de Líbano), y se transformó en toro para secuestrarla. Una mañana, mientras Europa y sus ayudantes recogían flores en su huerto, ella avistó al dios camuflado entre el ganado de su padre. Deslumbrada por su belleza, se acercó lentamente a la bestia divina, que ofreció su cuerpo a acariciar para inspirar confianza en el ardid de mansedumbre. Habiendo perdido el temor, la princesa se montó en Zeus, quien comenzó a trotar por la costa y, súbitamente, emprendió su marcha a través del océano, llevándola sobre su lomo –una mano aferrada a su cuerno derecho y la otra aun cargando su cesta de flores– hasta que llegaron a la costa de Gortina, en Creta. Así nació el continente que llevaría su nombre.³

A lo largo de la historia moderna, este mito originario se ha eternizado en incontables lienzos, entre los cuales destaca la reinterpretación que Rembrandt terminó en 1632. En *El rapto de Europa*, el pintor holandés plasmó su clímax bajo la iluminación dramática e intempestiva del alto barroco. El cuadro salta a la vista por su anacronismo insólito y dislocación espacial: el mito ocurre en el paisaje frondoso de la Holanda moderna, sus personajes arropados bajo la suntuosa vestimenta del siglo de oro neerlandés. Al horizonte navíos estacionados se empalman con la silueta de una ciudad en tonos de ocre y marrón, tan difusa que bien podría no ser Ámsterdam ni Tiro, sino ambas y ninguna al mismo tiempo. En un principio, la historia –que revela, como tantas, la naturaleza despiadada de la mitología griega– parece la analogía perfecta para el estudio de una Europa moderna: cautivada por el encanto pagano de una civilización distante, no pudo evitar montarse en Zeus y ser montada por éste, forzada a prolongar su linaje. Sin embargo, el nombre del mito también revela un giro inesperado, acaso otro *rapto de Europa* más bien perpetrado por ella y no al revés. Según el canon occidental, desde

³ Ovidio, *Metamorfosis*, II, 833-III, 5. Tomé la información adicional de la elocuente colección y reinterpretación de la mitología griega de Robert Graves, *The Greek Myths*, Nueva York, Penguin, 2012, pp. 178-180 (originalmente publicada en 1955).

que existe la historia se ha clamado a Grecia como ancestro espiritual e intelectual de Europa. A menudo se le atribuye a la “civilización más grandiosa de la Antigüedad” la autoría de todo lo que consideramos valioso o bello por naturaleza, desde la proporción áurea hasta la democracia. El legado del helenismo permea el paisaje europeo en su constante reproducción como epítome de la alta cultura: cuadros de Botticelli, Rubens, Klimt; el majestuoso neoclasicismo de Schinkel y el grotesco de Albert Speer; poemas de Keats y Byron; novelas de Goethe o Joyce; filmes de Godard y Cocteau. Sin embargo, la cultura griega no siempre fue el albor universal que hoy tomamos por sentado.

A continuación, trazaré un recorrido a través de la Europa moderna, intentando explicar lo que es —en realidad— el rapto de Grecia. Paso del Renacimiento centrado en Italia a un clasicismo afrancesado y finalmente al romanticismo alemán, consciente de que estos movimientos o periodos tuvieron sus centros y periferias, pero en suma cambiaron el rostro y alma de todo el continente. Como tal, los apartados que lo conforman oscilan entre la historia cultural y la historia intelectual. Sobra añadir que me adentro en procesos tan vastos y complejos que sólo pude abarcarlos mediante generalizaciones —se ahonda poco y los vacíos son amplios. No obstante, a todas estas capas de historia, que abarcan desde Petrarca hasta Hölderlin, subyace el debate sobre la relación entre la modernidad y la antigüedad de Europa. Aclaro que no pretendo demarcar toda la historia cultural de Europa moderna (!), sino el origen de una idea o —más bien— un ideal, de vital importancia para comprender la relación actual entre la Grecia moderna y Europa: un ideal que se infiltra por el arte como melodía celestial, para después volverse política, ya menos divino y tanto más peligroso. Tal ideal parece intuitivo en las palabras de Percy Shelley y el eco de Alfonso Reyes, aunque en realidad no lo sea: *We are all Greek*.

Filled as our culture is with the classical spirit, we can hardly imagine how deeply the human mind was moved, when, at the Renaissance, in the midst of a frozen world, the buried fire of ancient art rose up from under the soil.

WALTER PATER, *The Renaissance*

Según cuenta el cronista Stefano Infessura, el 18 de abril de 1485 circulaba en Roma una noticia extraordinaria. Trabajadores lombardos habían descubierto un sarcófago romano mientras excavaban en la Vía Apia, una de las calzadas más importantes del antiguo imperio. A un costado del casquete de mármol estaba grabada la inscripción “Julia, hija de Claudio”, y en su interior yacía ella: labios entreabiertos, cabello dorado hasta los hombros y un halo de fantasía asible en sus mejillas. Ungüentos preciosos habían suspendido la corrosión del tiempo, así que su cuerpo resplandecía con el encanto divino de la juventud eterna. La niña llevaba siglos cumpliendo quince años y parecía a punto de despertar en cualquier instante. Pronto se emitió un juicio tajante: aun siendo un cadáver milenario (o quizá precisamente por ello), Julia era más hermosa de lo que cualquier mujer moderna podría llegar a ser. Su cuerpo se trasladó al Capitolio, donde cientos de peregrinos acudieron a regocijarse en su belleza pagana. Finalmente, temiendo que este extraño culto menguara el fanatismo de la ortodoxia cristiana, el Papa Inocencio VIII ordenó su entierro discreto al anochecer y se regresó su sarcófago vacío al Capitolio. Cierta o no, esta leyenda sirve nos habla del amor desbocado e impasible que el hombre del Renacimiento sentía hacia la Antigüedad, que hasta entonces descansaba sepultada en las tumbas de la Historia.⁴

⁴ John Addington Symonds, *Renaissance in Italy*, Nueva York, The Modern Library, 2ª ed., c.a. 1930, p. 13. Dice el historiador británico sobre la crónica de Infessura: “No hace falta cuestionar cuál fundamento podría haber tenido la leyenda. Más bien, permítasenos usar el mito como parábola de la devoción extática que impulsó a los hombres de esa era a descubrir algún tipo de belleza inimaginable en la tumba del mundo clásico”.

Se ha dicho que Europa durmió durante casi diez siglos. Según esta lógica, el medioevo fue una era de carencia y simpleza, cuando el *telos* del progreso congeló su marcha y la Historia se petrificó como las esculturas enterradas que el Renacimiento llegó a desempolvar.⁵ Los representantes más elocuentes de esta visión son los historiadores decimonónicos Jacob Burckhardt, John A. Symonds y Jules Michelet, quienes interpretaron la distinción entre el Renacimiento y el Medioevo a través del prisma romántico de sus tiempos.⁶ Según el primero, durante la Edad Media la conciencia humana yacía sonámbula o somnolienta bajo el velo de la ignorancia, hasta que apareció el renacentista italiano, “primogénito entre los hijos de la Europa moderna”, dispuesto a romper los grilletes del fanatismo y la ignorancia, para así recuperar la *humanitas* mediante las herramientas del conocimiento universal.⁷ El recuento de Symonds comparte esta visión:

During the Middle Ages, man had lived enveloped in a cowl. He had not seen the beauty of the world, or had seen it only to cross himself and tell his beads and pray [...]. Beauty is a snare, pleasure a sin, the world a fleeting show, man fallen and lost, death the only certainty, judgment inevitable, hell everlasting, heaven hard to win; ignorance is acceptable to God as a proof of faith and submission; abstinence and mortification are the only safe rules of life: these were the fixed ideas of the ascetic

⁵ Abundan las definiciones del Renacimiento, complementarias y antagónicas. Para algunos fue un período, para otros un movimiento, para tantos más un movimiento que devino período. Hay quienes dicen que hubo varios “renacimientos” y quienes niegan que siquiera haya existido uno. Para el propósito de este texto, yo usaré la definición de Paul Oskar Kristeller, quien considera el Renacimiento: “el periodo histórico que se entendió a sí mismo como un Renacimiento o renacer de las letras y el aprendizaje, prescindiendo de si la realidad concordaba con esta afirmación o no”. El autor –quien concuerda con la visión de Burckhardt respecto a las innovaciones humanistas– delimita este periodo aproximadamente de 1300 a 1600 d. C., de acuerdo con su designación convencional, y arguye que éste tiene “una fisionomía distintiva” [*Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton, University Press, 1980, pp. 2-3 y *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains (A Revised and Enlarged Edition of “The Classics and Renaissance Thought”)*, Nueva York, Harper & Brothers, 1961, pp. 3-6]. Asimismo, Erwin Panofsky arguye que los megaperiodos históricos tienen una fisionomía similar a la de un individuo, con cualidades físicas y espirituales definidas, aunque se debata en qué momento inicia su vida y cuándo termina (*Renaissance and Resuscitations in Western Art*, Nueva York y Evanston, Harper & Row, 1969, pp. 112 s).

⁶ Las tres obras mencionadas varían en cuanto a alcances y propósitos, pero comparten la apología del Renacimiento en contraposición a la Edad Media. El primero en presentar esta visión historiográfica fue Jules Michelet, en su *Histoire de France*, y quizá fue el más ambivalente al respecto. Annunziata Rossi dice que, si bien el francés describe el Medioevo con más entusiasmo que sus contemporáneos, eventualmente “rectifica” y lo destierra al mundo de las tinieblas, siguiendo el canon tradicional, para definir el Renacimiento como la chispa que inauguró la Edad Moderna (“Medievo y Renacimiento”, en su libro *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, México, UNAM, 2009, p. 8).

⁷ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. S. G. C. Middlemore, Nueva York, Bonibooks, 15^a ed., 1935, pp. 143 ss.

medieval Church. The Renaissance shattered and destroyed them, rending the thick veil which they had drawn between the mind of man and the outer world, and flashing the light of reality upon the darkened places of his own nature.⁸

Hijos del romanticismo, estos historiadores cometieron el error de reproducir la forma en que los renacentistas se percibían a sí mismos, dramatizarla aún más y consagrarla como verdad histórica.⁹ Lo cierto es que el entendimiento de la Edad Media como Oscurantismo jamás fue una apreciación objetiva, sino un grito de batalla, la denuncia de los humanistas italianos contra el mundo medieval y su cosmovisión. Durante el Medioevo, cuando reinaba el fanatismo religioso, se consideraba al mundo pagano como una tierra baldía, privada de iluminación divina. El prehumanista Francesco Petrarca fue el primero en contradecir esta visión. Su aportación trascendental fue invertir la analogía luminaria: a su parecer, la Edad Media era el verdadero mundo de *tenebrae*, ajeno al haz de la sabiduría que los antiguos habían proyectado y perdido a manos de los bárbaros. A diferencia de los historiadores medievales, quienes entendían su época como secuela de la historia romana, parte del mismo devenir histórico, Petrarca divisó dos periodos claramente demarcados en la historia: la Antigüedad resplandeciente y la oscuridad medieval. Además, el erudito se anticipó a la soberbia renacentista al augurar la posibilidad de un tercero, basado en la resurrección del pasado. “¿Quién podría dudar que Roma renacería, si tan sólo comenzara a conocerse a sí misma?”, escribió en una carta íntima.¹⁰ Y así fue.

No nos concierne aquí el Renacimiento en sí, como movimiento o época histórica, sino el papel que su idealización romántica juega en la historia de Europa o –en términos de Peter Burke– el mito del Renacimiento. Un mito entendido no sólo como una interpretación errónea del pasado, sino como

⁸ J. A. Symonds, *op. cit.*, p. 9

⁹ Peter Burke, *The European Renaissance. Centres and Peripheries*, Massachusetts, Blackwell, 1998, pp. 3 y 239 *et al.*

¹⁰ Theodor E. Mommsen, “Petrarch’s Conception of the «Dark Ages»”, *Speculum*, vol. 17, núm. 2, 1942, pp. 226-242.

una narración simbólica de éste, cuya función era contraponer el presente a la oscuridad medieval, para consagrarlo como milagro, una era dorada iluminada por el haz del individualismo y la emancipación de la razón moderna. Los renacentistas definieron su lugar en la historia al imaginar una pesadilla para despertar de ella. Eran los hijos rebeldes del sosiego y olvido. Fue el humanista tardío Erasmo de Rotterdam quien declaró que, finalmente, “el hombre despertaba al mundo después de un largo sueño”. Por supuesto, esta noción era una idealización fantástica, dice Burke, una recreación del antiguo mito del eterno retorno.¹¹

Apenas ha transcurrido un siglo desde que los historiadores abandonaron el término Oscurantismo y el debate sobre la medida en que el Renacimiento fue o no fue un corte tajante seguirá abierto.¹² No obstante, mientras los historiadores contemporáneos más se esfuerzan por dismantelar la utopía renacentista, más reafirman su singularidad. Aun concediendo que su ímpetu creativo no brotó del vacío cual flor en pantano, su rapidez no deja de apantallarnos. Dice Gilbert Highet que el mundo medieval se construyó con la lentitud de sus propias catedrales, mientras que el Renacimiento fue una explosión, resplandor incontenible que dio al mundo post-clásico una nueva luz.¹³ Este acontecimiento fue distinto a sus preludios, un cambio por mutación y no evolución, a la vez repentino y permanente, que transformó un mundo hermético en uno abierto cual flor en primavera, asentando la estructura cultural embrionaria de la Europa moderna sobre la gloriosa revelación dual de la

¹¹ P. Burke, *The Renaissance*, Londres, Macmillan, 1997, pp. 1-6.

¹² William J. Bowsma resume los diversos debates historiográficos en torno al Renacimiento en “The Renaissance and the Drama of Western History”, *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 1, 1979, pp. 1-15. La disputa principal se libra entre los proselitistas de la visión “burckhardteana” y los medievalistas, quienes se levantaron contra el culto académico al Renacimiento y buscaron restarle singularidad al hablar de cambios progresivos, más que súbitos, y fenómenos que anticiparon el esplendor del *Quattrocento*. Por su parte, Sidney Alexander clasifica los argumentos que se esgrimen para asegurar que el Renacimiento ni siquiera existió: los nacionalistas, inconformes con la atribución de este fenómeno a la cultura italiana; los medievalistas, quienes afirman que la tradición clásica nunca desapareció durante el Medioevo; los abogados de la ciencia, que oponen el progreso científico a la dimensión “nostálgica” del Humanismo (*Lions and Foxes. Men and Ideas of the Italian Renaissance*, Ohio, University Press, 2ª reimpr., 1985, pp. 3-22).

¹³ Gilbert Highet, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford, University Press, 2ª ed., 1917, pp. 14, ss.

naturaleza íntima y la exterior: el así llamado descubrimiento del hombre y el mundo.¹⁴ Por primera vez apareció *l'uomo universale*, cosmopolita, individualista, polímata. El interés en las facetas del hombre suscitó la proliferación de biografías de hombres extraordinarios, contemporáneos y difuntos, a la vez que la anatomía y el arte revivieron el interés en el cuerpo humano, al indagar en su funcionamiento y ensalzar su belleza. La segunda gran revelación fue el descubrimiento del globo terráqueo. A la sustitución del modelo geocéntrico por el heliocéntrico se sumaron las grandes empresas marítimas en las que se descubrió el Nuevo Mundo. Así, se resquebrajaron y desvanecieron los pilares de la cosmovisión medieval, y surgió entonces lo que Luis Villoro llama una nueva “figura del mundo”, herencia rebelde del Medioevo y raíz profunda del mundo moderno, semilla de la razón instrumental y la fe en el progreso científico que eventualmente se cristalizaría en la Ilustración.¹⁵ El presente de Europa era fruto del cuerpo: el celeste, el terrestre, el humano.

La scoperta

A un costado del *Palazzo Vecchio* de Florencia se encuentra la *Loggia dei Lanzi*, en la *Piazza della Signoria*, una galería al aire libre, célebre por sus arcos amplios, pero aún más por las esculturas en su interior. Casi todas aluden a escenas de la Antigüedad: el Perseo de Cellini posa sobre el cadáver de Medusa, ostentando su cabeza cercenada, aun goteando sangre de bronce; el Hércules marmóreo de Giambologna somete al centauro Neso, su última faena; el menos icónico secuestro de Políxena augura su destino trágico. Ninguna de estas piezas podría haberse hecho en otro momento: todas reflejan la

¹⁴ E. Panofsky, *op. cit.*, p. 162 y A. Rossi, “Las transformaciones del Renacimiento”, en *op. cit.*, pp. 111-150. El concepto del “descubrimiento dual” pertenece a Michelet, pero Burckhardt y Symonds los retoman con diferentes frases.

¹⁵ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 2ª ed., 3ª reimpr., 2015, pp. 9-15. Aquí su definición íntegra, aunque vaga: “Las ideas básicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una «figura del mundo». Una figura del mundo empieza a brotar, lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizando hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de su figura del mundo” (p. 11).

modernidad de la Antigüedad, un esfuerzo vanguardista anclado al pasado. De hecho, el conjunto de Menelao sosteniendo el cadáver de Patroclo es una especie de Frankenstein creado a partir de moldes y restauraciones de un torso romano. Extraña mezcolanza de emprendimiento y adeudo: más allá de sus revoluciones morales, estéticas y científicas, el Renacimiento (siempre “re-”: *restitutio*, *renovatio*, *rinascitâ*) fue, ante todo, un movimiento reaccionario, más preocupado por la renovación que la innovación. Su hazaña más importante no fue el descubrimiento del mundo ni el del hombre, sino el descubrimiento del mundo y el hombre de la Antigüedad, también llamado *la scoperta*.

El nombre con que el arquitecto e historiador Giorgio Vasari bautizó este movimiento y periodo sintetiza la visión de sus protagonistas; el *Rinascimento* ostentó su modernidad en la revaloración del mundo clásico: el templo romano por encima de la catedral gótica, Cicerón como cura a la dialéctica escolástica, el pasado remoto antes que el inmediato. Cuando el supuesto coma histórico terminó se festejó el renacer de Julia y no su despertar, la resurrección de la cultura grecorromana en otro tiempo, con otro espíritu. El alma de este período fue el humanismo, cuya invención distintiva fue el clasicismo, es decir, la concepción de la antigüedad como arquetipo eterno.¹⁶ He ahí la gran paradoja del Renacimiento: cual paso de cangrejo, se avanzaba al futuro mirando hacia atrás e “incluso las ideas más revolucionarias debían revestirse en una toga”.¹⁷ El humanismo renacentista no era un movimiento pagano ni una tendencia filosófica, sino un programa educativo, basado en atribuir una importancia vital a los estudios clásicos como guía de la vida cultural. Mediante la filología y la arqueología, los humanistas ampliaron hasta sus márgenes actuales el alcance y la profundidad de los estudios sobre la antigüedad, al convertir el clasicismo en el centro de su cosmovisión, marcando un hito en la historia cultural de Europa. Para mediados del siglo XVI, su influencia había penetrado las

¹⁶ Jacques Lafaye, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, FCE, 2005, pp. 25-35.

¹⁷ S. Alexander, *op. cit.*, p. 24. Al autor, esta contradicción le parecía casi grotesca. Yo la considero una ironía intrínseca al desarrollo histórico de la alta cultura europea.

costumbres italianas y se esparcía al resto del continente, renovando por igual el paisaje intelectual y el físico.¹⁸

Por el esfuerzo incansable de los medievalistas sabemos que la tradición latina no había desaparecido enteramente durante la Edad Media (autores como Virgilio, Ovidio, Séneca y Boecio eran bastante conocidos), como insinúa la leyenda de Julia, aunque a persistiera a media luz, en formas transmutadas o carentes de historicidad. Habría que agradecer al erudito Ernst Robert Curtius por su clásico *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, donde elucidó la continuidad de la cultura latina a través del Medioevo hasta la modernidad, buscando demostrar la unidad cultural de Europa, en tiempos cuando el nazismo parecía exaltar lo contrario.¹⁹ En este sentido, la innovación humanista fue ampliar su conocimiento y restituirle historicidad. Al menos en Italia, su trato no fue tanto el de un renacimiento cuanto la purificación y revitalización de una herencia tergiversada por el cristianismo.²⁰ El trabajo de los humanistas fue mucho más revolucionario en el estudio de la antigua civilización griega, cuyo rescate y redescubrimiento fue –según Jacques Lafaye– tan importante para la cultura europea como el descubrimiento del Nuevo Mundo. Tras la división política del Imperio Romano de Occidente y el de Oriente en 364 d. C., el griego (aunque ya muy distinto del hablar ático) se convirtió en la lengua de la liturgia ortodoxa y desapareció de Europa occidental.²¹ Por ello, a excepción de algunas ciudades al sur de Italia y Sicilia, los encuentros con su cultura habían sido escasos antes del *Quattrocento*.

Gracias al mecenazgo de la época y al éxodo de griegos provocado por la conquista de Bizancio a manos de los turcos, los humanistas recuperaron cientos de manuscritos griegos perdidos en

¹⁸ P. O. Kristeller, “The Humanist Movement” y “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”, en su libro *Renaissance Thought*, pp. 3, 10, 95, *et al.*

¹⁹ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, trads. M. F. Alatorre y A. Alatorre, México, FCE, 1955, vols. 1 y 2. El segundo volumen incluye un capítulo titulado “Las falsas interpretaciones de la Antigüedad” (pp. 577-581).

²⁰ S. Alexander, *op. cit.*, p. 9.

²¹ J. Lafaye, *op. cit.*, pp. 63-76.

monasterios lejanos y bibliotecas olvidadas, emularon sus lecciones y estilos, se encargaron de traducirlos al latín y difundirlos con el apoyo de la imprenta naciente, iniciaron cátedras importantísimas e incluyeron su idioma en el currículum universitario (donde resta a la fecha), pues tenían la convicción de que estudiar los clásicos era la fuente de toda sabiduría y de su gloria contemporánea.²² Petrarca, el aclamado representante viviente de la Antigüedad, murió sin poder leer su copia de la Odisea. La siguiente generación de humanistas (Giovanni Boccaccio, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini, entre tantos más) tomó la batuta del clasicismo.²³ Al mismo tiempo, se desenterraron estatuas icónicas como el Laoconte y el Apolo de Belvedere, cuya belleza inspiró la ola clasicista en las artes visuales, que se dedicaron a ensalzar la dignidad humana *a quasi modi antichi*. Así, los humanistas reconciliaron la necesidad de admirar y trascender el pasado, al entrelazar la aserción de distancia con la calca estética; *translatio, imitatio, emulatio* eran pautas respetadas,

²² El lector medieval tenía a su alcance ciertos tratados filosóficos, teológicos y científicos de la cultura griega, pero desconocía su poesía, historiografía y oratoria. Gracias a las traducciones de los humanistas, por primera vez, el público europeo tuvo acceso a los textos sobre medicina, matemáticas, astronomía... A todos los poetas (Homero, Sófocles, etc.); historiadores (incluidos Heródoto y Tucídides); oradores (Isócrates, Demóstenes); apareció la obra entera de Platón, Plotino, Epicuro y demás. En este ámbito, debe destacarse el mecenazgo del Papa Nicolás V, a cuya petición se realizó gran cantidad de traducciones, de autores como Tucídides, Heróroto, Jenofonte, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Ptolomeo y Strabo. Dadas las dificultades tipográficas y la falta de demanda, los textos griegos no recibieron la misma difusión que los latinos; no obstante, el veneciano Aldo Manucio fundó una imprenta para este propósito en 1495, que publicó a prácticamente todos los autores griegos más importantes (L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, University Press, 3ª ed., 1991, pp. 148, 154-158).

²³ El primero aprendió griego y logró traducir por primera vez la Odisea gracias a la instrucción de Leonzio Pilato, el primer profesor de griego en Europa occidental. Por invitación del segundo, Manolo Chrysoloras llegó a Florencia en 1397 a impartir la primera cátedra regular de griego en el continente, un momento crucial para la historia del helenismo en Europa. También debe destacarse el esfuerzo de Giovanni Aurispa, primer maestro de griego en la Universidad de Bolonia, quien rescató 238 manuscritos en sus viajes al Oriente bizantino. De igual importancia fue la Academia Platónica (así llamada en homenaje clasicista, aunque era más bien un círculo informal) de Marsilio Ficino, que reconcilió el cristianismo con el platonismo e influyó profundamente en la cultura florentina (Véase “The Revival of Antiquity”, en J. A. Symonds, *op. cit.*, pp. 175-278 y las demás obras citadas en las últimas páginas). Estos logros habrían sido imposibles sin el patrocinio de grandes líderes políticos y eclesiásticos, en particular, el de los Medici, primero Cosme, luego Lorenzo y finalmente Giovanni, quien se convirtió en el Papa León X, el mecenas cultural más prominente de la época. Highet cita a Gibbon y recuerda que Lorenzo de Medici envió a su agente griego, Giovanni Lascaris, a Grecia para comprar manuscritos a cualquier precio, travesía que lo llevó hasta el monasterio del Monte Athos, donde encontró los tomos de oradores griegos. Antes de él, su abuelo Cosimo había incurrido en prácticas similares y el Papa Nicolás V había fundado la legendaria Biblioteca del Vaticano.

las cuales disimulaban el grado en que el homenaje a la antigüedad era también su reemplazo.²⁴ El conocimiento ampliado de la Antigüedad –fruto del mecenazgo, la curiosidad y la causalidad histórica– engendró el ideal central del Renacimiento, una combinación de elocuencia, sabiduría, elegancia y sutileza, que a su vez nutrió todas las artes al “revivir” el sentido de la belleza y la facultad creativa.

A pesar del esfuerzo incansable de los humanistas por redescubrir la Grecia antigua, el estudio de su cultura no alcanzó la universalidad de los estudios latinos, en parte por las dificultades que implicaba, pero aún más por la noción generalizada de la supremacía romana y un odio instintivo hacia los griegos, a quienes se consideraba eminentes e intrigantes, pero no modelos ni ancestros, debido a su paganismo y a una noción de ebriedad generalizada.²⁵ Por más difícil que sea imaginar a los helenos en el segundo escaño, con la medalla de plata colgando del cuello, el clasicismo renacentista no era realmente helenismo ni implicaba devoción particular hacia los griegos, ya que en ese entonces las élites intelectuales de Europa clamaban al Imperio romano como su origen.²⁶ El latín tenía una difusión y afinidad con el italiano que el griego nunca compartiría; la proximidad cultural con el cristianismo aislaba al paganismo helénico; los modelos literarios a emular eran Virgilio, Cicerón y Séneca, antes que Homero, Platón o Sófocles; y las ruinas romanas inspiraban la nostalgia que eventualmente provocarían las griegas, unas distantes y otras sin descubrir. En su célebre *Carta sobre el Humanismo*, Martin Heidegger explica a Jean Beaufret que la *humanitas* era la reinterpretación romana de la *paideia* griega y, por ende, la *renascentia romanitatis* de los siglos XIV y XV se oponía a “la supuesta barbarie Escolástica gótica del Medievo” al retomar una visión de la Antigüedad vislumbrada bajo el prisma romano.²⁷ Incluso las divinidades de la mitología griega se conocían por sus nombres latinos. Si bien *La scuola di Atene* –uno de los frescos gemelos que Rafael pintó en el Vaticano– fue una de las

²⁴ David Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, University Press, 10ª reimpr., 2002, pp. 74-87.

²⁵ P. Burke, “The Renaissance”, en Kenneth James Dover (ed.), *Perceptions of the Ancient Greeks*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 128 ss y J. A. Symonds, *op. cit.*, pp. 204 s.

²⁶ David Gress, *From Plato to NATO: The Idea of the West and its Opponents*, Nueva York, Free Press, 1998, p. 59.

²⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 5ª reimpr., 2009, pp. 21 s.

obras maestras del período, bajo el pincel de Sandro Botticelli, la encarnación de amor, belleza y fertilidad no nació llamándose Afrodita, sino Venus.²⁸

Reitero, parte de la cultura griega había atravesado el Medioevo en variaciones latinas, y sería necio discutir con los medievalistas, siempre beligerantes. No obstante, el cambio en la actitud de los renacentistas hacia la Antigüedad fue tan radical como el giro copernicano; *la scoperta* suscitó una conciencia histórica sin precedentes, al inaugurar la idolatría de la Antigüedad como un tiempo lejano y finito. Durante la Edad Media, la historia y mitología grecorromanas existían en formas mutiladas, comprimidas y carentes de perspectiva histórica, producto de una mentalidad obtusa que empalmaba ayeres y antieres, fantasía y realidad.²⁹ En su clásico *Mimesis*, Erich Auerbach explica que el primer humanismo –al entrelazar la ampliación del horizonte geográfico con la recuperación del mundo antiguo– creó una conciencia histórica basada en la comprensión de las variaciones en las condiciones de vida de diferentes culturas y periodos.³⁰ El hombre del Renacimiento reemplazó la bidimensionalidad ahistórica del Medioevo con una perspectiva tridimensional, evidente en la arquitectura de Brunelleschi, la pintura de Miguel Ángel, la visión cronológica de los humanistas. Esta innovación plástica y filosófica situó al hombre en un tiempo-espacio definido, a la vez que apuntaba al infinito. Punto de fuga: el desarrollo de la historiografía inspiró un nuevo sentido del transcurrir, la pauta de una conciencia histórica que en sí permitió recuperar la Antigüedad, pues –por primera vez– se entendió que ésta era una cultura perdida.³¹ Erwin Panofsky explica este desarrollo con más claridad:

La “distancia” que creó el Renacimiento privó a la Antigüedad de su realidad. El mundo clásico dejó de ser una propiedad y amenaza. En cambio, se convirtió en el objeto de una nostalgia apasionada, que encontró su expresión simbólica en el resurgimiento –después de quince siglos– de aquella visión

²⁸ En ocasiones, por supuesto, se aludía a las hazañas extraordinarias de hombres como Aristóteles o Alejandro. Sin embargo, no se veía a “los griegos” como civilización; más bien, se admiraba a personalidades eminentes, de acuerdo con el fetichismo por las biografías que caracterizó la época (P. Burke, art. cit., p. 129).

²⁹ G. Highet, *op. cit.*, p. 10.

³⁰ Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. I. Villanueva y E. Ímaz, México, FCE, 11^a reimpr., 2011, pp. 300-302.

³¹ A. Rossi, “Las transformaciones del Renacimiento”, en *op. cit.*, pp. 111-150.

encantadora, Arcadia. [...] El Renacimiento llegó a entender que Pan estaba muerto, que el mundo de la Grecia y Roma antiguas estaba tan perdido como el Paraíso de Milton, y que sólo sería recuperable en espíritu. Por primera vez, se veía el pasado clásico como una totalidad cercenada del presente y, por ello, como un ideal para añorar, en vez de una realidad que pudiera usarse y temerse. La Edad Media dejó a la Antigüedad desenterrada y decidió galvanizar y exorcizar su cadáver. El Renacimiento se plantó a llorar en su tumba e intentó revivir su alma. Y, en un momento fatalmente propicio, lo logró. [...] Por eso los renacimientos medievales fueron transitorios, mientras que el Renacimiento fue permanente. Las almas resurrectas son intangibles, pero tienen a su favor la inmortalidad y omnipresencia.³²

La idea misma del *rinascimento*, eslogan recurrente de la época, refleja una noción a la fecha arraigada a la historia europea, que entiende a la civilización occidental como huérfana de la grecorromana y, por ello, define sus periodos en términos de su distanciamiento y reconciliación con ésta: Antigüedad-Medioevo-Modernidad.³³ En su llanto pueril, el amor por la primera definió la oscuridad del segundo y la gloria de la tercera. Aun así, la prosa estilizada de Panofsky puede ser engañosa. A diferencia de los románticos, los renacentistas no se recluyeron nostálgicamente en el mundo clásico, sino que lo retomaron como modelo de comparación constante. A pesar de la impotencia que su grandeza suscitaba en un inicio, para mediados del siglo XV el esplendor del período grecorromano llegó a contemplarse a través de un espejo: más que una época dorada irrecuperable, era el fantasma mellizo del florecimiento actual. Julia existía en dos tiempos y su belleza reinaba en ambos.

³² E. Panofsky, *op. cit.*, pp. 112 s.

³³ John Stephens, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change Before the Reformation*, Londres y Nueva York, Longman, 1ª reimpr., 1991.

Sólo de lejos, separada de toda comunidad; sólo como pasado debe mostrársenos la Antigüedad. Ocurre con eso lo que, por lo menos a mí y a un amigo mío, nos ocurre con las ruinas. Siempre sentimos enojo cuando excavan alguna medio sepultada, pues eso puede, a lo sumo, rendir algún provecho a la erudición, pero a costa de la fantasía”.

WILHELM VON HUMBOLDT

No pasó mucho tiempo antes de que la contradicción inherente del Renacimiento –el ostento de modernidad enraizado en la admiración del pasado– se revelara ante la mirada de intelectuales y artistas europeos. La cultura grecorromana había ingresado al canon occidental, pero el consenso en torno a su preeminencia se volvió cada día más cuestionable ante los avances de la ciencia. Para quienes deseaban mirar hacia delante, al futuro perpetuo, la idolatría renacentista de glorias pasadas suscitaba una comparación odiosa, que se transformó en un intenso debate, el cual definiría la transición del siglo XVII al XVIII, principalmente en Francia e Inglaterra. La *Querelle des Anciens et des Modernes* o *The Battle of the Books* disimulaba en sus nombres satíricos su trascendencia en la historia del continente.³⁴

Por un lado, los defensores de la modernidad, cansados de la impotencia que el culto a la Antigüedad suscitaba, clamaban orgullosamente haber sobrepasado los logros de sus antecesores en las ciencias y las artes; por otro, los paladines de la tradición sostenían que las glorias del mundo grecorromano jamás podrían ser igualadas ni, mucho menos, superadas. Se discutió en términos de capacidad lírica, criterio estético, temporalidad e incluso higiene, con argumentos que oscilaban entre la erudición e imbecilidad. Desde el siglo XII, Bernard de Chartres había declarado que los modernos eran enanos, que sólo veían a distancia por estar parados sobre los hombros de gigantes. Ahora,

³⁴ Gilbert Highet dedica un apartado amplio a este periodo de la historia –subrayando su importancia– en su obra maestra. Véase “The Battle of the Books”, *op. cit.*, pp. 261-288.

pensadores como Francis Bacon, Blaise Pascal y Thomas Hobbes invertían el flujo del tiempo y parecían exclamar: ¡los verdaderos antiguos somos nosotros, más sabios cada día, pues habitamos un mundo más viejo que el de Platón!³⁵ En su *Novum Organum* (1620) el primero escribió:

La opinión que se tiene de la Antigüedad es inútil, y apenas concuerda con el término. La vejez y la ancianidad del mundo deberían considerarse como la verdadera antigüedad, y ésta es más bien el sello de nuestros tiempos que el de los antiguos [...]. Dado que esperamos más conocimiento de los asuntos humanos y un juicio más maduro de un viejo que de un joven, en virtud de las cosas que ha visto, escuchado y meditado, tenemos motivos para esperar cosas más grandiosas de nuestro propio tiempo (si tan sólo conociera su fuerza y la ejerciera) que de la antigüedad, pues el mundo ha envejecido.³⁶

Insatisfecho con girar el reloj de arena, Bacon no titubeó al voltear de cabeza la analogía luminaria de Petrarca, llegando a afirmar que “los nuevos descubrimientos deben buscarse a la luz de la naturaleza, no en la oscuridad de la Antigüedad”.³⁷ El Renacimiento había brillado como la luna; carente de luz propia, reflejaba la ajena. El Siglo de las Luces resplandecería por sí mismo.

La gran batalla concluyó sin un ganador evidente. Los antiguos preservaron su dominio en el terreno de la cultura al mismo tiempo que el conocimiento progresivo empezó a tomar forma como sustento de la ciencia moderna y la imitación cedió paso a la innovación. Su importancia histórica radicó, más bien, en haber confrontado por primera vez la modernidad contra la Antigüedad. A la vez, esta oposición partía de un cambio más profundo en la mentalidad europea alrededor de las últimas décadas del siglo XVII y las primeras del siguiente, que Paul Hazard llamó *la crise de la conscience européenne*. Es entonces cuando los modernos, cansados de vivir bajo la sombra del pasado, canjean la timidez por vanidad, exaltando sus descubrimientos geográficos y científicos, oponiendo el dinamismo moderno a la estabilidad y permanencia del mundo grecorromano, anclado al horizonte de la Historia.

³⁵ D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, pp. 88-90.

³⁶ Francis Bacon, *Novum Organum, or True Suggestions for the Interpretation of Nature*, Nueva York, P. F. Collier & Son, 1902, I, LXXXIV.

³⁷ *Ibid.*, I, CXXII, cit. por D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, p. 90.

Los antiguos, fantasmas de Europa, quimeras infalibles, caen del peldaño en que yacían y se apuesta entonces por el presente en vez de la eternidad.³⁸ Un presente que es también eterno a su manera, pues siempre estará inacabado. Entonces, dice Habermas, los modernos asimilan la perfección con el progreso y repudian la imitación de la Antigüedad que prevalecía desde el Renacimiento. Mientras que los reaccionarios alababan la belleza absoluta y atemporal del periodo grecorromano, los modernos abogan por “los criterios de una belleza sujeta al tiempo o relativa y articulan con ello la autocomprensión de la Ilustración como el comienzo de una nueva época”, entrelazando la experiencia estética con la histórica.³⁹ El quiebre se vuelve total a finales del siglo XVIII, cuando Europa atestigua el cambio más profundo y de mayor alcance en su historia moderna. Así como el Renacimiento se había caracterizado por un descubrimiento dual, la Edad moderna se definiría por una “revolución dual”: la Revolución francesa y la industrial, cuya *tabula rasa* desembocaría en la idea secular del progreso occidental y la conquista del mundo a manos del poderío europeo.⁴⁰

Todo esto se encuentra en libros de historia y no hace falta profundizar. No nos concierne aquí este suceso, sino su reacción contraria. La época se nombró la Era de las revoluciones, y una de ellas fue el Romanticismo, temperamento que imperó en Alemania, Inglaterra y Francia, declarando la guerra a la sociedad burguesa que había engendrado la revolución dual. El progreso industrial había provocado el desencantamiento del mundo a manos de la razón y el progreso; ahora, el romanticismo buscaba “re-encantarlo”. Mientras se alzaban las grandes fábricas –nublando los cielos con su hálito venenoso, alienando al hombre al mecanizar la vida cotidiana– los románticos se refugiaban en la búsqueda incansable del paisaje idílico, folclor y primitivismo, la inocencia extraviada en los silencios

³⁸ Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. J. Marías, Madrid, Alianza, 1988, pp. 37.

³⁹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. J. Redondo, Madrid, Taurus, 3ª reimpr., 1993, pp. 19 ss.

⁴⁰ Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, Nueva York, Random House, 1996, pp. 1-7. En adelante, *Age of Revolution*.

de Arcadia.⁴¹ El historiador John Lewis Gaddis encuentra esta incertidumbre reflejada en la pintura *Der Wanderer über dem Nebelmeer* (*El caminante sobre el mar de nubes*, 1818) del paisajista alemán Caspar David Friedrich, que retrata a un joven pelirrojo contemplando desde la cima de una montaña un paisaje sepultado bajo la niebla, donde apenas se distinguen las siluetas de la flora al horizonte, la bruma entremezclándose con las nubes, disipando nociones de distancia y, con ellas, la idea de la naturaleza domada. El cuadro transmite una impresión contradictoria de emoción y pavor, sugiriendo a la vez la conquista del paisaje y la insignificancia del individuo en él.⁴²

El mundo romántico se desbordó cual cascada tras la revolución dual, pero sus raíces se remontaban a mediados del siglo XVIII, cuando Johann G. Hamann volcó el mundo de cabeza al afirmar que Dios no era un matemático, sino un poeta. Desde entonces Alemania ya atestiguaba la fuerza del movimiento que Isaiah Berlin nombró la Contra-Ilustración, una revuelta violenta frente a la expansión del racionalismo universalista que entonces imperaba en Francia y se extendía al resto del continente. Si el Siglo de las Luces procuraba domar la naturaleza mediante el pensamiento científico, ahora se oponía a tal rigidez la tormenta e ímpetu (*Sturm und Drang*) del alma humana. En una entrada de su diario, el compositor Franz Schubert escribió que sólo la imaginación, “suprema joya de la humanidad” podría salvarla de la Ilustración, un esqueleto hueco, sin carne ni sangre.⁴³ Intelectuales como J. Hamann, Johann Gottfried Herder y Friedrich Schelling pusieron a prueba los límites del cientifismo y las pretensiones absolutas de la razón al exaltar visceralmente el valor del espíritu humano, la capacidad individual e intemperancia emotiva. “¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!”, exclamó Herder, desplegando la visceralidad de un movimiento que alcanzaba el

⁴¹ En este caso, las interpretaciones marxistas me parecen las más convincentes, como la del mismo E. Hobsbawm, “The Arts”, en *Ibid.*, pp. 253-276, y la de Robert Sayre y Michael Löwy, “Romanticism and Capitalism”, en Michael Ferber (ed.), *A Companion to European Romanticism*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 433-449.

⁴² John Lewis Gaddis, *The Landscape of History. How Historians Map the Past*, Oxford, University Press, 2002, p. 2.

⁴³ Otto Erich Deutsch (ed.), *Franz Schubert. Briefe und Schriften*, Viena, s. e., 1954, p. 76, cit. por Hubert Gregory Schenck, *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Oxford, University Press, 1979, p. 5.

paroxismo al reivindicar lo irracional en la alabanza de fantasías y delirios, la creatividad humana y el heroísmo.⁴⁴

Hay quienes creen que el romanticismo fue una simple corriente artística, como tantas otras en una enciclopedia. En cambio, Berlín lo consideró “el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del mundo occidental [...]; el cambio puntual de más envergadura ocurrido en la conciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX [...]; una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste”.⁴⁵ Sin duda es paradójico que un movimiento tan importante sea, a la vez, imposible de explicar. Ya decía Hobsbawm que incluso las definiciones de los románticos eran tan a-su-manera que de nada servían al académico: para Víctor Hugo, era la mezcla de todas las creaciones y oposiciones humanas; para Novalis, “una mirada infinita a lo finito”; para Charles Nodier, “poesía extraña”.⁴⁶ ¿Cómo algo tan importante, trascendente y duradero puede ser imposible de definir? Berlín enlista todas las figuras románticas que le vienen a la mente (y reproduzco menos de la mitad):

lo primitivo, lo carente de instrucción, lo joven [...]. Es lo extraño, lo gótico, lo grotesco, lo misterioso y sobrenatural, es ruinas, claro de luna, castillos encantados [...]. Es lo antiguo, lo histórico, las catedrales góticas, los velos de la antigüedad, las raíces profundas y el antiguo orden con sus calidades no analizables, con sus lealtades profundas aunque inexpresables; es lo impalpable, lo imponderable. Es también la búsqueda de lo novedoso, del cambio revolucionario, del presente fugaz, el deseo de vivir el momento [...]. Es –en breve– unidad y multiplicidad. Consiste en la fidelidad a lo particular que se da en las pinturas sobre la naturaleza, por ejemplo, y también en la vaguedad misteriosa e inconclusa del esbozo. Es la belleza y la fealdad. El arte por el arte mismo, y el arte como instrumento de salvación social. Es fuerza y debilidad, individualismo y colectivismo, pureza y corrupción, revolución y reacción, paz y guerra, amor por la vida y amor por la muerte.⁴⁷

⁴⁴ Isaiah Berlin, “La Contra-Ilustración”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, trad. H. R. Toro, México, FCE, 2006, pp. 61-89. A excepción de la cita de Schubert, todas las demás citas en este párrafo pertenecen a esta fuente.

⁴⁵ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, trad. S. Marí, Barcelona, Penguin Random House, 2015, pp. 28- 32. En adelante, *Las raíces del romanticismo*.

⁴⁶ E. Hobsbawm, *Age of Revolution*, pp. 257-8.

⁴⁷ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, pp. 45-47.

El romanticismo es todo y no es nada. Ésa fue también la opinión de Arthur O. Lovejoy, para quien el término había pasado a significar tantas cosas que se había vuelto inútil. Su diagnóstico fue severo y los tratamientos sencillos: o dejamos de usar la palabra o la usamos en plural.⁴⁸ Al generalizar, encontramos líneas que atraviesan las expresiones de los distintos romanticismos: la reacción contra el racionalismo, el desencantamiento con la idea del progreso científico, el énfasis en la singularidad (también reflejado en nacionalismo e individualismo); la búsqueda de reintegrarse a un mundo deshumanizado por la industrialización; recelo del futuro y nostalgia por el pasado distante.⁴⁹ A su vez, cada una se deshebra en decenas de filosofías y actitudes hacia la vida distintas. No nos dicen nada.

Lo cierto es que la cohesión de los periodos culturales yace en sus preguntas, no en sus respuestas. Aunque todos tenían filosofías y afinidades distintas, los románticos estaban unidos por el reto que enfrentaban: ¿Cómo crear un mundo nuevo a partir de las ruinas del viejo orden? De ahí que el movimiento se entienda como una respuesta al clasicismo moderno de un siglo XVII afrancesado y caracterizado –a grandes rasgos– por el absolutismo, el imperio de la ciencia, la exquisitez de la razón y serenidad. Mientras que lo clásico representa orden, simetría y balance, lo romántico alude a la emoción debocada, improvisación y disolución. T. E. Hulme, crítico literario y predecesor de los modernistas, resumió esta posición en un ensayo histórico, donde afirmó que lo clásico se definía por la reserva y la comprensión del límite –una cubeta, dice–, mientras que lo romántico es el vuelo al infinito, un pozo que desborda posibilidades innumerables.⁵⁰ Para evitar confusiones, aclaro que el

⁴⁸ Arthur O. Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, *Modern Language Association of America*, vol. 39, núm. 2, 1924, pp. 229-253. Este texto es un referente histórico y sería un crimen no citarlo. Berlin difiere de él, afirmando que hay cualidades que atraviesan a los distintos romanticismos, como “un aire de rebelión [...] contra algún tipo de civilización”, aunque tampoco responde la pregunta, sino que –más bien– sólo subraya la importancia de reconocer la existencia del movimiento romántico (*Ibid.*, p. 48).

⁴⁹ H. G. Schenck, *op. cit.*, pp. 1-49.

⁵⁰ Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern*, Nueva York, Anchor Books, 1961, pp. 1-17, 36-57; Herbert John Clifford Grierson, “Classical and Romantic: A Point of View” y Thomas Ernest Hulme, “Romanticism and Classicism”, en Robert F. Gleckner y Gerald E. Enscoe (eds.), *Romanticism. Points of View*, Detroit, Wayne State University Press, 2ª ed., 1979, pp. 41-54, 55-65.

romanticismo fue una revuelta contra lo clásico; sin embargo, no se contrapuso al clasicismo, es decir, a la admiración por la cultura grecorromana. Todo lo contrario: considero que nuestra noción cotidiana de Grecia –las ideas e imágenes que permean nuestra mente al siquiera evocarla– están enraizadas en el helenismo romántico. De ahí la introducción tan prolongada, pues el acontecimiento no es poca cosa. En los vaivenes del orden clásico y el paroxismo romántico, la civilización griega adquirió su reputación inamovible como el más alto estándar cultural del imaginario europeo, en gran medida, gracias a un solo hombre.

El sueño de Winckelmann, el despertar marmóreo

Johann Joachim Winckelmann nació el nueve de diciembre de 1717 en Stendal, un pueblo pequeño entre Hannover y Berlín. Hijo único de un zapatero enfermizo, creció en la pobreza absoluta, pero se rehusó a continuar el oficio de su padre, intentando escapar el destino de su linaje, y emprendió su recorrido a lo largo y ancho de Prusia, en busca de mecenas y mentores que le permitieran nutrir su afición desbocada por la Antigüedad. Para finales del siglo, aquel hombre de orígenes humildes y obsesiones enfermizas sería respetado como el padre de la arqueología moderna y uno de los pioneros de la historia del arte: no tanto el descubridor de la Grecia clásica, sino su artífice.

Winckelmann vivió una infancia infeliz y padeció una juventud desorientada, con pocos recursos, víctima de la brecha entre sus circunstancias y aspiraciones. Detestaba a sus tutores, quienes pregonaban un clasicismo desangelado y se mofaban de su pasión por Grecia; también detestaba impartir lecciones, pues entonces estaba más concentrado en aprender. Adoraba el griego de Heródoto y Homero, a quienes leía religiosamente, y lo único que valoraba más que la verdad o la belleza de la Antigüedad era la amistad entre hombres, que situaba por encima de todas las cosas y que, a la vez, consideraba un ideal helénico. Sí, su vida se encauzó por el amor a Grecia y el llamado amor griego. Sus pasiones impregnaban su corazón de melancolía y a menudo se le encontraba soñando con algo

más: lugares distantes, prestigio y amor, un fantasma de Egipto o Francia quizá. Se ha dicho que tenía un espíritu verdaderamente clásico y siempre regresaba a la Antigüedad, por gusto y por amor, pero aún más por necesidad. A lo largo de su vida, más que encontrar algo nuevo, deseaba recuperar algo que creía perdido.⁵¹

Su cruzada nostálgica es evidente desde su primera gran obra, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (*Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura*), publicada en 1755. El icónico ensayo iniciaba con la proclama de que el buen gusto —considerado entonces el barómetro artístico— había nacido en Grecia, y toda creación sucesiva partió del mismo cielo. Después, enlista las razones por las cuales la escultura griega siempre será infinitamente superior a la moderna. Para él no había debate, la *Querelle* se había resuelto en los albores la Historia. El arte griego es inmejorable en todo sentido: en su recreación de la naturaleza, su definición del contorno, su elegancia al revestir cuerpos desnudos, su “noble simplicidad y silenciosa grandeza”. Con un tono apasionado y profundamente homoerótico, el erudito describe a los héroes griegos, bañando sus cuerpos desnudos en el sol del Mediterráneo, y afirma que incluso sus modelos habrían sido esculturales y divinos, a diferencia de los cuerpos arrugados y exhaustos de sus contemporáneos.⁵² Se perfilaba ya la juventud y vejez de la Historia. Al atender argumentos sobre el valor del arte en sus tiempos, critica a Gian Lorenzo Bernini⁵³ por su estilo exagerado y afirma que los

⁵¹ En 1805, Johann Wolfgang von Goethe presidió la publicación de un homenaje titulado *Winckelmann und seine Jahrhundert* (*Winckelmann y su siglo*), en honor al ya legendario clasicista, a quien consideraba el mentor que nunca conoció. La publicación consistía de cartas, documentos inéditos y tres semblanzas, entre las que destaca la del propio Goethe. He basado mi semblanza en este texto (J. W. Goethe, “Winckelmann”, en Johann Joachim Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, trad. M. T. Benito, Madrid, Aguilar, 1995, pp. 41-89) y en el capítulo que Walter Pater dedicó al anticuario germano en su historia del Renacimiento, a su vez, inspirado en el texto de Goethe (W. Pater, *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*, trad. D. L. Hill, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 141-185).

⁵² La relación entre las aventuras sexuales de Winckelmann y su corpus teórico es uno de los puntos centrales en la semblanza de Pater y una variable destacada en muchos de los análisis sobre el anticuario. Aquí texto que ahonda en la influencia de su homosexualidad sobre su juicio estético: Christine Mitchell Havelock, “Plato and Winckelmann: Ideological Bias in the History of Greek Art”, *Notes in the History of Greek Art*, vol. 5, núm. 2, 1986, pp. 1-6.

⁵³ Winckelmann convirtió a Bernini en el chivo expiatorio de su desprecio por el arte barroco. En sus obras célebres se mofa de su estilo exagerado y, en una carta personal, enviada al llegar a Roma, escribe: “Mucho me incomoda que por complacencia haya tenido que conceder ciertos méritos a algunos nuevos artistas. Los artistas modernos resultan jumentos

griegos no imitaban la naturaleza, sino que, al idealizarla, la convirtieron en algo más grande, de cualidades inefables. Así se volvieron inmortales.⁵⁴

¿Qué depara a los hombres de carne y hueso, entonces? Winckelmann ofrece su tajante y paradójica solución: “La única forma en que los modernos pueden volverse grandiosos, si es posible volverse inimitables, es imitar a los antiguos”.⁵⁵ Extravagante síntesis del *imitatio* renacentista y la obsesión de los románticos con la originalidad, su exhortación partía de una aspiración al absoluto. Creyendo que los griegos alcanzaron la perfección y armonía total en su elogio del cuerpo humano, el anticuario insta a sus contemporáneos a dejar de plasmar la naturaleza y, en cambio, copiar su idealización helénica. Sin duda, había algo de escapismo romántico en tal propuesta. Para escapar la alienación en la Edad de la Razón, ya no habría que ver el mundo como es, sino como lo imaginaron los helenos.⁵⁶ Gracias a esta idealización platónica, la cultura occidental entendió el helenismo como origen de la historia, el arte y la historia del arte, enraizados en un ideal de perfección.⁵⁷

Por ello, tampoco debe extrañarnos que Isaiah Berlin enliste a Winckelmann en el bando contrario, entre los racionalistas a quienes los románticos declararon la guerra.⁵⁸ La trascendencia del romanticismo de hecho yacía en su oposición a la imitación y el realismo. Para los románticos, ahogados por el estupor de la máquina y el fanatismo de la razón, la única forma de re-encantar un mundo desencantado era dejar de buscar la magia afuera para encontrarla adentro. El legendario crítico

junto a los antiguos, aun cuando en comparación con éstos no tenemos al supremo, y Bernini es el burro más grande entre estos nuevos artistas, aparte los franceses, a los cuales hay que dejarles el lugar de honor dentro de esta clasificación. Te confiaré una regla, jamás te admires del trabajo de un escultor moderno, quedarías maravillado si pudieses contemplar lo mejor de la modernidad, que ciertamente está en Roma, si lo comparas con lo que es mediocre entre los antiguos” [J. J. Winckelmann, “Carta a Berendis (en Brunswick), enviada desde Roma, circa 7 de julio de 1756”, en Juan Antonio Ortega y Medina (ed.), *Imagen y carácter de J. J. Winckelmann. Cartas y testimonios*, México, UNAM, 1992, p. 101].

⁵⁴ J. J. Winckelmann, *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks (with Instructions for the Connoisseur, and An Essay on Grace in Works of Art)*, trad. Henry Fusseli, Londres, A. Millar, 1765 [en Google Books], pp. 1-64. En adelante, *Reflections*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁶ Joachim Wohlleben, “Germany 1750-1830”, en K. J. Dover, *op. cit.*, pp. 172 s.

⁵⁷ Juan Antonio Ortega y Medina, “Prólogo”, en J. J. Winckelmann, *De la belleza en el arte clásico*, trad. J. A. Ortega y Medina, UNAM, 1959, p. 26.

⁵⁸ I. Berlin, *Raíces del romanticismo*, pp. 59 s.

literario M. H. Abrams sintetizó este cambio de paradigma en la sencilla analogía del “espejo y la lámpara”. Durante la mayor parte de la historia occidental, el artista entendió el arte como un instrumento mimético, cuya tarea era reflejar el mundo exterior: desde la estética platónica, pasando por el naturalismo renacentista, hasta la naturaleza idealizada (o *belle nature: le vrai qui peut être*) de Pope o Johnson. En cambio, los románticos veían al artista como lámpara, cuyo propósito era iluminar el mundo exterior al proyectar las pasiones en su interior. El arte deja de ser un espejo y se torna en un haz, que se desborda como agua, inundando el mundo entero. Por primera vez, la luz no provenía de un Dios omnipotente, ni de la Antigüedad o el progreso moderno, sino del hombre y su espíritu creador.⁵⁹

Habiendo aclarado esto, podríamos caer en el error de Berlin y leer a Winckelmann como un clasicista obsesionado con el orden, aquella “noble simplicidad y silenciosa grandeza”, quien (¡para colmo!) insiste en la imitación idealizada de la naturaleza. No obstante, la devoción del anticuario germano por la Grecia clásica era una pasión más bien romántica: desbocada, irracional, incontenible. Más que la serenidad de las obras griegas, estaba encantado con su libertad primigenia, que atribuía en parte a condiciones climáticas, una variación del noble salvaje. Afirma: “El arte reclama libertad [...]. En Grecia, donde, desde la más temprana edad, sus habitantes alegres se entregaban al júbilo y placer, donde la formalidad malintencionada nunca constriñó la libertad de las formas, el artista disfrutaba la naturaleza sin tapujos”. Por ello, no busca imitar la naturaleza (como un artista de espejo), sino imitar lo inimitable, su armonía con ésta, aquella luz interna que él asociaba con la libertad de los griegos pues “la verdad desborda de los sentimientos del corazón”.⁶⁰ Según Hegel, el romanticismo es el arte del hombre moderno, quien fue el primero en entender la realidad como subjetividad e interioridad,

⁵⁹ Meyer Howard Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Londres, Oxford University Press, 1953, pp. 30-46, 57 *ss et passim*. El epígrafe de William Butler Yeats que cita el autor resume su tesis con más elocuencia todavía: “It must go further still: that soul must become its own betrayer, its own deliverer, the one activity, the mirror turn lamp.”

⁶⁰ J. J. Winckelmann, *Reflections*, pp. 9-10.

englobándola en un absoluto y rejuveneciendo Occidente al predicar una nueva mitología basada en la unidad con la naturaleza, más que en su imitación.⁶¹ Tal era la Grecia de Winckelmann.

Gracias a su erudición, el clasicista germano escaló la pirámide social prusiana y llegó a Roma, ciudad de ruinas, ciudad eterna, a finales de 1755. Pagano en el fondo de su corazón, se convirtió al catolicismo para abrirse paso en el laberinto que albergaba sus fantasías; es decir, sacrificó su devoción por el bien de esta misma.⁶² Aquel disfraz le permitió acercarse a los altos rangos del Vaticano, quienes le abrieron las puertas a las más reconocidas colecciones de arte antiguo. Goethe recuenta que, en el corazón de Italia, Winckelmann vagó asombrado entre las ruinas de “una era de colosos”, encontrando a su alrededor sus ideas corporeizadas y, bajo el sol del mediterráneo, finalmente se sintió en casa.⁶³ Ahí pasó una década viviendo de pensiones modestas, libre aunque pobre, hasta que en 1763 fue nombrado Presidente de antigüedades del Vaticano y devino el árbitro inapelable del arte antiguo. Por fin la fortuna, cruel dama, le sonreía, y comenzaba a ganar el reconocimiento que había implorado toda su vida. Pero la fama y la eternidad son cosas distintas. Su reputación como padre de la arqueología y su visión del ideal griego se consagraron al año siguiente, cuando publicó su obra maestra, *Geschichte der Kunst des Altertums (Historia del arte de la Antigüedad)*.

Como ya he mencionado, la cruzada nostálgica de Winckelmann era evidente en las *Gedanken*, caracterizadas por su brevedad y tono panfletario. Esto no era tan obvio en su *Geschichte*, que pretendía ser un texto científico. En su prólogo, el autor define esta obra como la primera historia sistemática del arte en el mundo antiguo, cuyo propósito secundario es elucidar la esencia de todo arte en general,

⁶¹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 30, 51, *et passim*.

⁶² Juan Antonio Ortega y Medina comparte una reflexión brillante, que introduzco aquí por conveniencia, pero es igualmente importante para el siguiente apartado, donde discuto la tiranía de Grecia sobre Alemania: “Roma es para Winckelmann la capital del mundo; él intuye que en Roma se concilian la tradición pagana y la tradición cristiana, y se da cuenta que únicamente conquistando y dándose espiritualmente a dicho centro y dejándose a su vez conquistar por él se podía salvar el abismo y soldar la espiritualidad viva y rica del protestantismo con el clasicismo auténtico y único. En este sentido Winckelmann es el gran antiluterano por excelencia; pero es asimismo el primer alemán clásico [...]. Tras él siguieron los mejores alemanes de entonces, Goethe, Schiller, Hölderlin, Heinse, Guillermo Humboldt” (J. A. Ortega y Medina, “Prólogo”, p. 13).

⁶³ J. W. Goethe, “Winckelmann”, en J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, p. 57.

su nacimiento, auge y decadencia.⁶⁴ Hasta entonces, las esculturas de la Antigüedad sólo se habían analizado en comentarios iconográficos que las aislaban de su entorno social. Winckelmann no sólo hizo un recuento cronológico del arte antiguo y sus metamorfosis, sino que además trató la expresión artística como una fuente de conocimiento histórico sobre un mundo desvanecido.⁶⁵ Más que una historia del arte, su obra era una interpretación estética de la historia, que pretendía entender las civilizaciones antiguas a partir de su producción artística.⁶⁶ Escribe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff en una elegía reflexiva:

Winckelmann fue el primero en admirar Paestum con un sentimiento justo de asombro; las dimensiones masivas y la severidad de un templo dórico habrían parecido extravagantes y bárbaras a cualquier otro. La arqueología como rama del estudio del arte fue una creación de Winckelmann [...]; pero su grandeza yace, más bien, en la valentía para escribir una historia de arte en sí y, además, vincularla con la historia de la cultura en general [...]. Es la fuente de la savia que ha hecho florecer cada rama de nuestra ciencia.⁶⁷

Winckelmann trazó un recorrido estilístico a través del arte antiguo mediante el género clásico de la ékfrasis, apreciando cada milímetro en la anatomía de esculturas antiguas para elucidar su evolución. Después de discutir a los egipcios, fenicios, persas y etruscos, llega al arte griego y lo coloca sobre un peldaño inalcanzable, al atribuir su superioridad a una combinación de generalizaciones imposible de reproducir: el clima favorecido del mediterráneo, el culto a la belleza y el vigor atlético, la alegría y serenidad de sus habitantes, la valoración de la libertad como ideal político, su erudición y afán de

⁶⁴ J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, p. 95.

⁶⁵ Michael Shanks, *Classical Archaeology of Greece: Experiences of the Discipline*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 55 ss.

⁶⁶ “Dado que la tarea histórica de Winckelmann se deriva de un recuento estético de un objeto estético, su *Historia del arte de la antigüedad* debería considerarse más como un modelo para una forma estética de la historia que una historia de la forma estética. Aquí ocurre una ruptura crucial dentro de los estudios estéticos del siglo XVIII. Lo estético pasa de ser una ciencia de la sensación (como se presenta en *Baumgarten*, por ejemplo) y se vuelve una forma de entendimiento histórico (precisamente el cambio que encuentra su expresión más grande en las conferencias de Hegel en Berlín en los 1820)” [David Ferris, *Silent Urns: Romanticism, Hellenism, Modernity*, Stanford, University Press, 2000, pp. 8 s].

⁶⁷ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Geschichte der Philologie*, Stuttgart, Teubner, 1921, p. 43, cit. por Katherine Harloe, *Winckelmann and the Invention of Antiquity: History and Aesthetics in the Age of Altertumswissenschaft*, Oxford, University Press, 2013, p. 6.

inmortalidad, entre tantas más.⁶⁸ Para el clasicista germano, la escultura griega era la encarnación material de su realidad social, el arte ideal de una civilización ideal, *Zeitgeist* marmóreo que englobaba y entrelazaba cada forma de actividad humana: política, moralidad, corporeidad, virtud.⁶⁹ En sus cuerpos pétreos entendió que la belleza era también verdad, y que la libertad no era sólo una condición para la producción artística —es su esencia. Obras como el Apolo de Belvedere o el Laocoonte eran alegorías mudas de la perfección que el hombre moderno jamás podría alcanzar. A diferencia del Renacimiento, cuando el interés por la cultura griega era principalmente textual, el clasicismo renovado suponía un compromiso íntimo con la Antigüedad. Winckelmann no sólo redescubrió la belleza del arte griego como anhelo moderno, sino también el modelo ético con el que lo asociaba: grandeza, nobleza, sencillez y serenidad del alma.⁷⁰

Sin embargo, la trascendencia de la *Geschichte* reside más bien en el modelo histórico que Winckelmann empleó para analizar su evolución.⁷¹ El clasicista entiende el repertorio artístico de toda civilización como un ciclo orgánico, similar al nacimiento, desarrollo y fallecimiento de toda creatura viviente: primero, el arte nace en la satisfacción de lo necesario; luego, triunfa en la búsqueda de la belleza; y, finalmente, muere en la aparición de lo superfluo.⁷² El modelo de por sí sentó las bases teóricas para el nacimiento de la historiografía del arte, pero su aplicación en el caso griego sentó un

⁶⁸ J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, pp. 363-389.

⁶⁹ David Ferris, *op. cit.*, p. 17 y Alex Potts, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2000, pp. 5, 54 *et passim*.

⁷⁰ Elizabeth Marian Butler, *The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Boston, Beacon Press, 1958, pp. VII.

⁷¹ David Ferris, *op. cit.*, pp. 17 *ss.* También habría que matizar esta afirmación. Aunque Winckelmann rara vez reconocía su deuda a otros autores, podemos enlistar bastantes hombres de quienes tomó conceptos y sistemas: Plinio, Pausanias, Vasari, Richardson, Hume, Bacon, etcétera.

⁷² El modelo orgánico del anticuario parte de tres etapas, aunque en su caracterización incluye la degeneración del arte como una cuarta. El modelo pretende ser universal, pero su aplicación más célebre es el caso griego: “El estilo *más antiguo* es el que corresponde al arte griego, desde sus comienzos hasta Fidias. Este genio superior, secundado por los artistas contemporáneos suyos, supo dar al Arte toda la majestad de que era susceptible. Al estilo del siglo de Fidias le daré el nombre de grande o *sublime*. Desde Praxíteles hasta Lisipo y Apeles, el arte gana en gracia, en elegancia; por eso llamaré a este estilo *bello*, gracioso. Poco después de estos artistas y de los discípulos de su escuela, el Arte comenzó a declinar con sus imitadores; por esto llamaré a este último estilo de *imitación*. Por fin, el arte ya en su declive, llegó insensiblemente a su más completa decadencia” (J. J. Winckelmann, *Historia del arte de la Antigüedad*, pp. 117 y 610).

parte aguas en la historia intelectual de Europa. Para los europeos, quienes –en gran medida– se habían acostumbrado desde el Renacimiento a hablar de la Antigüedad como eufemismo para el Imperio romano, no era poca cosa que Winckelmann identificara la cumbre del mundo antiguo en Grecia y, más específicamente, en el periodo clásico que abarca del siglo V al IV a. C (desde el final de las Guerras médicas hasta la invasión Macedonia de Grecia), cuyas secuelas helenísticas y romanas consideraba derivativas y, por ende, decadentes. Antes de esta obra ni siquiera había una distinción clara entre los legados culturales de la civilización griega y la romana.⁷³ Al separarlos y colocar el primero por encima del segundo, Winckelmann desarticuló la preeminencia que la cultura romana había preservado en el imaginario europeo desde el Renacimiento. Roma dejó de ser la infancia de Europa y se convirtió en la vejez de Grecia. Por primera vez, los poetas buscarían inspiración en Homero, en vez de Virgilio; los dramaturgos no emularían a Séneca, sino a Esquilo y Eurípides; los arquitectos encontrarían la belleza absoluta en la serenidad del orden dórico, contrapuesto al exuberante corintio y, al hablar de una nación ideal e inigualable, se miraría hacia el horizonte celeste del Egeo.⁷⁴ He ahí la verdad, he ahí la belleza total, el triunfo olvidado de la humanidad; no en un periodo amorfo o en una tradición estirada como chicle para abarcar de Pericles a Adriano, sino en un momento específico. Uno solo, ya perdido, irrecuperable.

Irónicamente, las esculturas “griegas” que el anticuario interpretaba como encarnaciones de la gloria ática en sus descripciones meticulosas en realidad eran copias romanas (a menudo, sin autentificar), que estudió durante sus años como bibliotecario y anticuario en el Vaticano. La obra estaba plagada de errores, inconsistencias históricas y contradicciones,⁷⁵ pero nada perjudicó su

⁷³ Según Alex Potts, incluso antes de Winckelmann no era inusual que algunos intelectuales europeos colocaran a Grecia por encima de Roma; sin embargo, la distinción no seguía un criterio histórico, sino temático. Se llamaba “arte griego” a esculturas de personajes míticos o con más desnudez. Además, no había una distinción clara el arte producido en Grecia durante su apogeo y aquel hecho en un estilo imitativo al primero durante el reinado del Imperio romano (A. Potts, *op. cit.*, p. 18).

⁷⁴ G. Highet, *op. cit.*, pp. 360-365.

⁷⁵ La más célebre de éstas fue una larga apreciación que Winckelmann dedicó en la primera edición de la *Geschichte* a una pintura antigua titulada *Júpiter y Ganimedes*, de un estilo similar a los frescos recién desenterrados en Herculano y

prestigio, pues éste no yacía en su erudición, sino en el mensaje espiritual de su interpretación estética. De hecho, sus errores de juicio sólo aclaraban un hecho hoy evidente y entonces difícil de percibir: la *Geschichte der Kunst des Altertums* era una obra literaria y confesional, que encubría el fanatismo apasionado de su autor bajo el velo del conocimiento histórico, entrelazando para siempre un supuesto modelo “científico” con su helenismo desbocado. Era la obra perfecta para su tiempo, una extraña amalgama de precisión ilustrada e introspección romántica.⁷⁶

En su *Geschichte*, Winckelmann reconcilió la fascinación clasicista de la medida helénica con una de las patologías predilectas de los románticos: la nostalgia. El anticuario dio historicidad a la cultura griega al tratarla como un ente distinto a la romana y, al mismo tiempo, la convirtió en un ideal ahistórico al que debía aspirarse. Debido a esta tensión, su propuesta en las *Gedanken* era una sentencia mortal. Se exhortaba a recrear algo inimitable, que había nacido a partir de una variedad de factores únicos en la historia y que además –siguiendo el modelo orgánico de la *Geschichte*– necesariamente debía morir. Sus sucesores sólo podrían escoger entre la futilidad y la tragedia. Bajo su pluma, Grecia representaba una totalidad inasequible (verdad, libertad, originalidad, todas enmarcadas en la cumbre de la belleza absoluta), que los modernos sólo podrían apreciar como ausencia. Era el fin de la *Querelle*, y los antiguos habían ganado por default. Grecia entró al canon europeo como historia y mito, a la vez real e ideal, melodía y eco, cadáver y fantasma, un fragmento de la historia y una ficción intocable que se alzaba por encima de ésta. En su modelo orgánico, la historia de Grecia se entrelazó a la historia de

Pompeya. En realidad, la pintura era una falsificación, parte de una broma pesada de su mejor amigo, el pintor Rafael Mengs (a quien consideraba el mejor pintor de la modernidad) y su archienemigo Giovanni Casanova. El pobre Winckelmann escribió una elegía de la pintura, creyéndola verdadera y desfalleció al enterarse de la verdad, ya publicado su libro. En textos anteriores, él había descubierto algunas falsificaciones, aprovechando para mofarse de los anticuarios que las creían originales. El incidente no perjudicó su reputación, como temía (por las razones mencionadas en el cuerpo de mi ensayo), pero jamás perdonó a Mengs. No es claro quién de los dos traidores pintó la falsificación; aunque generalmente se le atribuye a Mengs, hay evidencia de que Casanova podría haberla hecha solo. Aquí un texto que indaga en la anécdota: Thomas Pelzel, “Winckelmann, Mengs and Casanova: A Reappraisal of a Famous Eighteenth-Century Forgery”, *The Art Bulletin*, vol. 54, núm. 3, 1972, pp. 300-315.

⁷⁶ John Harry North, *Winckelmann's "Philosophy of Art". A Prelude to German Classicism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 5-6, 18, 45, *et passim*.

su arte, y la condición de su gloria inmensurable era su final inevitable. Se sabía que había existido, precisamente, porque había desaparecido.⁷⁷

Basta leer su descripción del Torso de Belvedere (también llamado Torso de Miguel Ángel, por el amor que el artista le tenía) para entender que el sistema de Winckelmann se basaba en añoranzas, elogios que exaltan ausencias. Al contemplar este fragmento quebrado, sin cabeza, brazos, piernas o parte superior del pecho, Winckelmann afirma que sólo describirá “lo ideal de la estatua, porque ella lo es así y existe en especial sólo en la mente, dado que se trata de un fragmento”. Con una mezcla de éxtasis y profunda tristeza, el anticuario pasa a describir lo que queda la pieza. Intuye que es una escultura de Hércules e instruye al lector prestar toda su atención para lograr imaginar al dios a partir de la piedra informe. Cada músculo, finamente tallado, es un reflejo de su fortaleza, la gloria de cada faena cumplida, cada una grabada en su cuerpo inmortal. Es perfecta, sublime, una expresión de eternidad y sosiego. Anticipándose por décadas a la pintura de Caspar David, equipara la infinidad de detalles en el torso a un paisaje visto desde lo alto de la montaña, “sobre el cual la naturaleza hubiese vaciado la varia opulencia de sus bellezas”. Finalmente, al apreciar la hermosura inmanente del héroe mutilado –dice Winckelmann– quebraremos en llanto, sabiendo que jamás lo veremos entero. Pero una fracción es mejor que nada.⁷⁸

El 8 de junio de 1768, Johann Joachim Winckelmann fue apuñalado violentamente mientras esperaba en Trieste un barco de regreso a Roma. Para entonces, clasicistas y aficionados de toda Europa acudían a él, buscando en su compañía la iluminación del ideal helénico. Su plan era regresar a Prusia y descansar en sus laureles; le aguardaban puestos de prestigio y una vida entera de pavonearse, su actividad social favorita. No obstante, a medio camino lo invadió una extraña tristeza y decidió cambiar de rumbo e ir a Viena, donde la Emperatriz María Teresa lo recibió con toda condecoración

⁷⁷ A. Potts, *op. cit.*, pp. 19-47 *et passim*.

⁷⁸ J. J. Winckelmann, “Descripción del «Torso de Belvedere» [1756]”, en J. A. Ortega y Medina (ed.), *De la belleza en el arte clásico.*, pp. 132-138.

posible. Nada bastó para colmar su malestar —aquella premonición de fatalidad en el horizonte— así que decidió dar vuelta y regresar a Roma, acaso su único hogar. Como en tragedia griega, cumplió su destino al intentar escapar. En Trieste, el clasicista conoció a Francesco Arcangeli, un hombre bien parecido y de turbias intenciones, a quien presumió las medallas que había recibido en Austria. Tras pasar días juntos, este último lo asesinó y fracasó en escapar.⁷⁹ El escándalo de su muerte prematura nutrió el aura romántica de su figura, la cual se mimetizó con la civilización idealizada que enaltecía durante el transcurso de su vida. Ambos se habían marchado muy pronto. Sin duda, hay algo irónico y profundamente romántico en el destino trágico de Winckelmann. Desde su juventud atormentada hasta su último respiro en Trieste, dedicó cada instante de su vida a Grecia. Por las noches apenas dormía cuatro horas, ansioso de regresar a sus textos; veía en cada amante una expresión de amor helénico y sólo se sintió realmente acompañado entre las esculturas del Vaticano. De hecho, al explicar sus motivos, Arcangeli describió a Winckelmann como un hombre extraño, que no parecía religioso y cargaba un libro pesado en un idioma desconocido. Era la Odisea. Winckelmann hizo de Grecia su única aspiración, pero se rehusó a visitarla —una, y otra y otra vez— demostrando la gran medida en que ésta era un ideal inasequible, más que un espacio geográfico. Jamás emprendió su propia odisea. *Hellas* sólo existía en su corazón —bastaba y sobraba.⁸⁰

El matrimonio de Fausto y Helena

Entre todos admiradores que esperaban el regreso de Winckelmann a Prusia, quizá el más entusiasmado era el joven Goethe, de apenas 18 años, quien lo aguardaba en Leipzig junto al pintor Oeser. Cuando el destino se interpuso el primero se resignó a convertirlo en su mentor de ultratumba, canalizando su espíritu clásico para liderar la transición del *Sturm und Drang* hasta el clímax del

⁷⁹ Wolfgang Leppmann inicia su recuento de la vida y obra de Winckelmann con este prólogo/epílogo, que vale la pena por su abundancia de detalles (Wolfgang Leppmann, *Winckelmann*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970, pp. 1-12).

⁸⁰ E. M. Butler, *op. cit.*, pp.

romanticismo alemán. Ya en *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) un enamorado busca refugio del amor moderno en las batallas de Homero, tantito más amenas. Las figuras más importantes de la generación siguiente leyeron la *Geschichte* e internalizaron, con distintos matices, el ideal helénico. Durante el *Goethezeit*, Grecia dejó de ser el sueño de un hombre y se convirtió en el primer capítulo de la historia de Europa. Aun cuando el helenismo romántico sólo fue uno entre los tantos romanticismos de los que hablaba Lovejoy, éste se aferró con más fuerza al canon europeo.

Winckelmann (un prerromántico como Rousseau) anticipó los malestares de la Revolución dual e, inconscientemente, alimentó la relación simbiótica entre romanticismo y helenismo al encontrar en la Antigüedad la libertad anímica y belleza natural que el hombre moderno reclamaba para sí. A finales del siglo XVIII e inicios del XIX, su ideal adquirió nuevas dimensiones al entrelazarse con el espíritu romántico. Grecia reconciliaba distintas afinidades de la época: el elogio de la originalidad, el culto al genio, la nostalgia de lo distante, el misticismo de lo ajeno, el goce de la juventud eterna, el regreso al origen. Fue Friedrich Schegel quien acuñó el término romantizar (*romantisieren*): impregnar la vida de poesía, dar música a la primera y vitalidad a la segunda, o —en palabras de Novalis— “dar alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito”.⁸¹ Eso ocurrió con Grecia. La generación del *Goethezeit* consolidó el *topos* helénico como el albor de Europa, la infancia de la humanidad, semilla de la modernidad, fuente perenne de la que había brotado su cultura. Dos siglos antes, Bacon había argumentado que los modernos eran los verdaderos antiguos, mientras que los griegos eran infantes, pues habitaron un mundo más joven. El filósofo británico pretendía bajarlos de su peldaño al adjudicarles una ignorancia e ingenuidad pueril, afirmando que “por siempre permanecerían infantes, sin antigüedad de conocimiento ni conocimiento de la antigüedad”.⁸² Los románticos transformaron este insulto en glorificación, la añoranza del acaecer, reliquia del porvenir. En su *Otra filosofía de la historia*, Herder declara que:

⁸¹ Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás, México, Tusquets, 2009, pp. 15 y 56.

⁸² F. Bacon, *op. cit.*, I, LXXI.

Es, ante todo, la etapa de nuestra juventud la que recordamos con placer y alegría [...]; cuando todas nuestras inclinaciones armonizaron por primera vez en la forma de libertad y amor, placer y dicha, todas tocando sus dulces notas por primera vez. Consideramos estos años la edad dorada y el Elíseo de nuestra memoria, los años que deslumbran con más brillo y que –así como una flor se abre por primera vez– llevan en su seno todos nuestros esfuerzos y esperanzas futuras. De igual manera, en la historia de la humanidad, Grecia siempre será el lugar donde ésta vivió la parte más hermosa de su juventud y su florecimiento nupcial (*Brautblüte*).⁸³

Grecia vuelve a ser luz, pero no la iluminación del saber que Petrarca había apuntalado, sino el alba de una mañana idílica, un bosquejo de infancia. Asimismo, en su monumental *Historia de la filosofía*, Hegel llama al espíritu griego la “Edad de la juventud” (*Jünglingsalter*), reino efímero de la más hermosa libertad e individualidad, un mundo que emana de la naturaleza divina y, al reconstruirla, la dota de espiritualidad.⁸⁴ Poco a poco, el mito romántico de la Grecia clásica se infiltraba en la escritura de la historia como pasado y promesa. A diferencia de las demás afinidades románticas, la grecofilia contó con un sustento institucional vital. La *Bildung* neohumanista de Wilhelm von Humboldt ensalzó la admiración de Grecia como un modelo de formación espiritual para la juventud prusiana. Una de las premisas de la *Altertumswissenschaft*, la ciencia de la Antigüedad, es que sólo en la historia griega (principalmente, en el periodo de la gloria ateniense, de Homero a Aristóteles), los alemanes podrían encontrar el ideal que deseaban recrear en el mundo moderno. La idolatría se disfrazó de modelo científico. Como dice Erich Auerbach, el rescate de la Antigüedad durante el primer humanismo asentó la conciencia histórica de Europa, mientras que el nuevo humanismo, con su tendencia a “absolutizar” el modelo antiguo, extirpó tal conciencia.⁸⁵ Según von Humboldt:

⁸³ Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trads. I D. Evrigenis y D. Pellerin, Indianapolis, Hackett, 2004, p. 18.

⁸⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, vol. 1: *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, trads. R. F. Brown y P. C. Hodgson, Oxford, University Press, 2011, pp. 206-207, 371-372. El filósofo no sólo alude a Grecia como *Jünglingsalter* o *Jugendalter*; también se refiere al mundo romano como la adultez (*Mannesalter*) de la antigüedad, reflejando una clara distinción entre periodos.

⁸⁵ E. Auerbach, *op. cit.*, p. 301.

Nuestro estudio de la historia griega es bastante diferente de nuestros otros estudios históricos. Para nosotros, los griegos están *fuera del círculo de la historia* [...]. No lograríamos reconocer nuestra relación con ellos si nos atreviéramos a aplicarles los estándares que aplicamos al resto de la Historia Universal. El conocimiento de los griegos no es sólo placentero, útil o necesario para nosotros. No, en ellos encontramos el ideal que deberíamos encarnar y producir. Si bien cada parte de la historia nos ha enriquecido con su sabiduría y experiencia humana, de los griegos tomamos algo que trasciende lo terrenal –algo casi divino.⁸⁶

Quizá después de esclarecer esto ya no cueste tanto trabajo creer que un ideal enmarcado como fantasía pueril o haz eterno tuviera una dimensión sombría. Según Elizabeth Butler, en este periodo Grecia se apropió de toda la civilización europea, pero en Alemania ejerció su más férrea “tiranía espiritual”. Escribiendo en 1933, año en que Hitler llegó al poder, la autora explica que, de entre todas las sociedades europeas, la alemana siempre se ha caracterizado por su amor a los absolutos, ya que en sus venas corre un idealismo desmesurado, que a lo largo de su historia los ha puesto a merced de diferentes excesos. En su territorio, el Renacimiento se había traducido en una reforma espiritual; con su rechazo a los ídolos católicos, Lutero abolió el elemento mitológico de la cristiandad, privando a los alemanes de una fuente mística de inspiración y liberación que desde entonces habían buscado por doquier. Por ello, el ideal de Winckelmann había engendrado, con su mirada nostálgica a una Grecia utópica, se adhirió con fuerza al espíritu alemán, a su vez, fortaleciendo las bases de su identidad nacional, al contraponer su adopción a la apropiación francesa de Roma que había tenido lugar en los siglos anteriores. Al traducirse a la vida cotidiana, aquel noble ideal se volvió una obsesión perturbadora. Los poetas e intelectuales alemanes creían haber conquistado Grecia cuando en realidad había sido al revés.⁸⁷ Como había escrito Horacio tantos siglos antes: *Graecia capta ferum victorem cepit*.
Algunas cosas no cambian.

⁸⁶ Wilhelm Von Humboldt, *Wilhelm von Humboldts gesammelte Werke*, Berlin, Leitzmann and Gebhardt, 1903, vol. 3, p. 188, cit. por Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, t. 1. *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1987, p. 287.

⁸⁷ E. M. Butler, “Chapter 1. General Survey”, en *op. cit.*, pp. 3-8.

Winckelmann plantó la semilla, pero el verdadero ímpetu llegó tras la Revolución dual, con su sentido de ruptura histórica y crisis espiritual, que provocó el llamado a crear una nueva mitología.⁸⁸ Para los románticos, Grecia era una visión utópica, el epítome de la nobleza, serenidad y belleza, cumbre de la individualidad y la libertad (anímica, política, sexual), el paganismo como alternativa al hastío del cristianismo y la armonía con la naturaleza en contraste con la modernidad mecanizada e inestable. El pasado —una idea o utopía sustentada por un nombre en el presente— era, ante todo, un escape del norte glacial, refugio místico de azules violentos en cielo y mar, habitado por filósofos, poetas ilustres y bellezas semidesnudas danzando sobre arena hirviente.⁸⁹ En cuanto a la paradójica exhortación en las *Gedanken* de Winckelmann, algunos llamaban a materializar y revivir la utopía, la mayoría lo consideraba imposible, pero había una profunda nostalgia e impotencia en ambas visiones, pues sabían —a diferencia de su antecesor— que había una brecha amplia entre su ideal y los límites de la Historia. Gracias al difunto anticuario, el clasicismo se depuró en helenismo, y éste, más que un fragmento del tiempo, era una forma de entenderlo. Para comienzos del siglo XIX, la Grecia clásica era una construcción metahistórica, un período distante de la historia humana, que se alzaba sobre ella con esplendor sobrehumano, atemporal e inigualable. Su naturaleza dual conjugaba auge y decadencia, la materialización y pérdida de un sueño. No podía alabarse la gloria de la Antigüedad sin lamentar también su desaparición. Winckelmann sólo había dejado dos posibilidades: Grecia habría sido una simple alucinación o el fantasma de una verdad perdida.⁹⁰ Cualquiera era digna de lamentarse.

Así, el ideal griego se volvió melancolía, enfermedad, malestar moderno, y uno muy peligroso, pues estaba inscrito en la concepción de la historia europea. Más allá de una veneración banal o trillada,

⁸⁸ George S. Williamson, *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, pp. 4-7. El autor destaca que no debe entenderse esta propensión hacia la mitología como un reemplazo del cristianismo, sino una dinámica que se llevó a cabo dentro de éste y su relación con la modernidad. Como veremos más adelante, Hölderlin fue quizá el único romántico alemán realmente pagano, sin tomar en cuenta a Winckelmann, un caso más complicado.

⁸⁹ G. Highet, *op. cit.*, pp. 30-365 y Jason Geary, *The Politics of Appropriation: German Romantic Music and the Ancient Greek Legacy*, Oxford, University Press, 2014, pp. 10-12.

⁹⁰ A. Potts, *op. cit.*, pp. 46-49.

el helenismo hizo de Grecia un principio histórico, un sentido del devenir que anclaba la modernidad a la idolatría de una cultura perdida, que no se podría negar ni suplantar. En *Die Götter Griechenlands*, uno de los poemas canónicos del movimiento, Schiller expresa su luto ante el ocaso de un mundo divino y, por ende, más humano que el suyo. La añoranza de los dioses antiguos refleja su desencantamiento con el presente:

Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve,
amable apogeo de la naturaleza!
Ay, sólo en el país encantado de la poesía
habita aún tu huella fabulosa.
El campo despoblado se entristece,
ninguna divinidad se ofrece a mi mirada.
De aquella imagen cálida de vida
sólo quedan las sombras.

Asimismo, Hölderlin, su discípulo y amigo cercano, camina entre desiertos y ruinas de palacios marmóreos, tumbas de dioses, eterno silencio, lamentando la desaparición de su *Griechenland* amada en una oda temprana:

¿Ha desaparecido la estrella del amor
y el dulce fulgor rosa de la juventud?
Ah, tú, no sentiste la fuga de los años
en la danza de las doradas horas de la Hélade
Eternos como la llama de las Vestales,
el coraje y el amor ardían entonces
en todos los corazones,
y como el fruto de las Hespérides
Se abría incesante el duce gozo juvenil

¿De todo ese siglo de oro, por qué
el destino no te ha reservado una parte?⁹¹

Incluso Herder, quien había rechazado la exhortación de Winckelmann a imitar lo inimitable al sentar las bases del historicismo en su filosofía, reconociendo la singularidad de todos los pueblos,

⁹¹ Friedrich Hölderlin, “*Griechenland/Grecia*”, en *Poesía completa (edición bilingüe)*, trad. F. Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, 5ª ed., 1995, pp. 37-41.

dejaba entrever cierta melancolía: “¿A dónde te has marchado, infancia del mundo antiguo –dulce, querida, jovial ingenuidad en imaginaria, obras plásticas y carácter? Has desaparecido, con tu sueño impregnado de verdad placentera; y ninguna voz, ningún deseo ardiente de quienes te aman, puede despertarte de entre el polvo”.⁹² La nostalgia romántica partía del anhelo (*Sehnsucht*) de comprender lo infinito sabiéndolo imposible, buscar la perfección sin alcanzarla jamás, el deseo de volver a un lugar que nos llama y no responde. La futilidad motiva el deseo. Si Grecia les fuera concedida – parafraseo a Berlin– la habrían rechazado.⁹³ En medio de estas lamentaciones, un Goethe más maduro, figura paternal de los románticos alemanes (a quien honraron como “el representante del espíritu griego en la Tierra”), se distanció del movimiento y denunció la forma en que sus sucesores desfiguraron el ideal helénico. Tras haber viajado a Roma con su copia de la *Geschichte* entre manos, había entendido que lo clásico era el bienestar de la medida, en contraposición a lo romántico, el malestar del exceso.⁹⁴ Ambas dualidades convivían en armonía en la obra de Winckelmann, pero él prefería el ideal ético sobre la aflicción nostálgica. Los demás tomaron otro camino. Al disolver la línea entre lo estético y lo religioso, los románticos asociaron la mitología griega con un sentimiento de libertad, anclado al amor por el misterio de la lejanía y la ebriedad del pasado. La civilización griega no era ya sólo el paisaje de la “sencilla nobleza y silenciosa grandeza”, sino también el de las orgías y delirios, el destino trágico y los dioses sin misericordia, el infinito como embriaguez y sensibilidad desencadenada.⁹⁵

Desde entonces comienza a perfilarse la dualidad entre la racionalidad apolínea y el delirio dionisiaco de la que hablará Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (1872).⁹⁶ En busca del fervor místico

⁹² Cit. en J. Geary, *op. cit.*, pp. 13 s.

⁹³ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo*, pp. 156 ss. De igual forma, George Williamson considera que *Sehnsucht* es “la más romántica entre las emociones”.

⁹⁴ R. Safranski, *op. cit.*, p. 159.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 143 ss.

⁹⁶ A muy grandes rasgos, la tesis de esta polémica obra es que en la cultura griega existía una antítesis profunda entre lo apolíneo y lo dionisiaco, dos fuerzas nombradas a partir de sus respectivas divinidades, que encarnan la duplicidad

que habían perdido a manos de Lutero, autores como Hegel, F. Schlegel, y Schelling comienzan a indagar en la figura de Dionisio. Condenado a la locura a manos de Hera, el hijo de Zeus y la mortal Sêmele vagó toda su vida por el norte de África y Asia Menor, acompañado por su séquito de sátiros y bacantes, causando estragos a su paso. Se distingue de las demás deidades griegas por ser un dios extranjero, dios venidero, dios redentor cuyo regreso es una promesa.⁹⁷ Mientras que los demás románticos usaban la mitología griega como inspiración poética, Hölderlin cayó presa de su culto y fue perdiendo la razón. Su alma se quebró como el ideal que añoraba. Sólo en grietas podía entrar la luz. (Basta recordar que éstos eran tiempos cuando los sentimientos reinaban por encima de todo, hasta el punto en que un simple libro como el *Werther* de Goethe desencadenó una ola de suicidios en nombre del amor no correspondido.) Hölderlin no pudo retener a los dioses antiguos en palabras y se desvaneció en su imagen. Pasó sus últimas décadas encerrado en una torre, leyendo una y otra vez su *Hiperión*, esperando el retorno de Dionisio, deidad ausente del vino y la locura.⁹⁸

Alguna vez, Friedrich Schlegel afirmó: “Cada quien ha encontrado en los antiguos lo que necesitaba o deseaba, ante todo, a sí mismo”. El poeta romántico veía a Grecia como panacea, un espejo tan vasto que alcanzaba para reflejar las necesidades espirituales de quien lo contemplara. Pero a estas alturas sabemos que lo romántico es una lámpara y no un espejo. Habría que corregir la cita: cada quién proyectó sobre los griegos lo que necesitaba o deseaba. Desde Petrarca hasta Hölderlin, la Antigüedad sirvió como una Europa primordial, pasado adoptivo que expresaba la gloria de una modernidad que parecía haber empezado en el acaecer de los tiempos. Una no podía existir sin la otra. En el horizonte se aproximaba la mejor de las épocas y la peor también, una historia de dos ciudades: clasicismo y romanticismo, razón y libertad, la cubeta y el pozo, el sueño apolíneo y la embriaguez dionisiaca, un haz tan radiante que sólo engendraba sombras. Sobre este ideal híbrido se había

entre el sueño y la embriaguez (Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. A. S. Pascual, México, Alianza, 3ª ed., 2012, pp. 49 *ss et passim*).

⁹⁷ J. Habermas, *op. cit.*, pp. 118-120.

⁹⁸ R. Safranski, *op. cit.*, pp. 136-154.

construido un mundo nuevo, vislumbrando el futuro en el pasado. August Wilhelm Schlegel, hermano del otro, comprendió mejor las repercusiones del helenismo desbocado, al concluir que la poesía griega se basaba en la posesión y, por ello, vivía en el presente, mientras que la poesía moderna gira en torno al anhelo, oscilando –una y otra vez– entre la memoria y anticipación.⁹⁹ Nadie esperó como lo hizo Hölderlin, pero todos aguardaban algo que ya había ocurrido o nunca lo haría. El mismo Goethe lo había augurado: el matrimonio de Fausto y Helena estaba condenado al fracaso. Mientras tanto, en algún lugar de algún mapa, su patria adoptiva existía bajo otro nombre, no a siglos de distancia, sólo a unos cuantos kilómetros. Jamás pensaron en visitarla. Ya era demasiado tarde, o demasiado temprano. Si lo clásico es eterno y lo romántico infinito, ¿qué le quedaba a Grecia, sino un tiempo fuera del tiempo?



⁹⁹ August Wilhelm Schlegel, *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*, cit. por G. Williamson, *op. cit.*, p. 1.

Capítulo 2 | La Independencia de Grecia, la dependencia de «Grecia»

Pygmalion, as you woke me from the stone,
So shall I you from bonds of sullen flesh...
ROBERT GRAVES, «Pygmalion to Galatea»

Durante el Renacimiento, los italianos acuñaron el término *contrapposto* para referirse a una cualidad presente en la escultura griega del periodo clásico, que ellos a la vez retomaron. En pocas palabras, se da ritmo y dinamismo a una figura humana al tallarla en una pose que balancea el peso de su cuerpo en diagonal, con un pie adelante y el otro apenas doblado, el rostro en una dirección contraria, en vez de mirar al frente. Por la tensión de sus miembros flexionados, el movimiento se siente natural, relajado, orgánico y la escultura parece cobrar vida frente a los ojos del espectador. Durante siglos, escultores europeos retomaron esta cualidad en sus respectivos clasicismos. Pensemos en el David de Michelangelo, el Perseo de Canova, Apolo y Dafne bajo el cincel de Bernini. Aquel naturalismo pretendía dar vitalidad a los mitos y al hombre de la Antigüedad, una realidad simulada, pero nadie anticipó el día en que éstos –como en mito originario– cobrarían vida.

En el siguiente capítulo recuento lo que ocurrió cuando Europa, presa del ideal helénico, finalmente conoció la Grecia de la realidad, un territorio escarpado y desértico al fondo de la península balcánica, sujeto al yugo del Imperio otomano, que entonces atravesaba una espiral de decadencia, cada día más cerca de su disolución. El encuentro está plagado de ironías y contradicciones, mismas que en sus distintos avatares aún definen los estereotipos generalizados sobre los griegos y las dicotomías al interior de su canon nacional. Y es que Grecia es el nombre grandilocuente de un país en realidad

bastante pequeño, no muy distinto al resto de sus vecinos que conforman el mosaico de los Balcanes. Algunos viajeros lo percibieron y otros restaron cegados por la añoranza de glorias pasadas. No importaba. Al final, Pigmalión aprovechó la oportunidad de transformar su escultura en la amante de carne y hueso que siempre había añorado y ella, en cambio, lo despertó del sueño.

RUINA, TIEMPO Y EL HOMBRE ENFERMO

The past is a foreign country:
they do things differently there.
L. P. HARTLEY, *The Go-Between*

Grecia fue, a la vez, germen adoptivo y espectador ausente de la modernidad europea. Con distintos grados de protagonismo, el ideal helénico estuvo presente en los movimientos y debates que definieron la evolución cultural de Europa occidental: el Renacimiento y la Reforma, la *Querelle*, la Ilustración y la Contra-Ilustración, la Revolución dual y el romanticismo. Al mismo tiempo, el yugo otomano mantuvo al mundo griego aislado de estos fenómenos.¹ Su realidad no podía distar más del paraíso que los románticos tenían en mente. A inicios del siglo XIX, su paisaje era tal que incluso la visión de historiadores recientes parece inspirada en los prejuicios de Petrarca sobre el mundo medieval:

En los tiempos de la Batalla de Waterloo, Grecia era un sitio salvaje, remoto y primitivo, donde la vida giraba en torno a la Iglesia, sus cosechas escasas, y rebaños de ovejas y cabras. Los grandes acontecimientos de Europa apenas habían tenido efecto en ella. La mayor parte de la población estaba conformada por simples campesinos, que sabían poco sobre lo que ocurría más allá de las áridas montañas que encerraban sus pueblos y nada en lo absoluto sobre el resto del mundo. La vida era precaria, como lo había sido en toda Europa durante la Edad media, y viajar era peligroso. De vez en cuando, en ciertas rutas, aparecían forasteros, aunque despreciaban sin pudor al campesinado. Su único

¹ Richard Clogg, *Historia de Grecia*, trad. H. A. Boneu, Madrid, Akal, 3ª ed., 2016, p. 13. En adelante, *Historia de Grecia*.

interés, pedante y académico, eran las ruinas antiguas, que los campesinos mismos consideraban reliquias vergonzosas de una era pagana.²

Siendo eterna, la Grecia ideal era inmune al paso del tiempo, mientras que la Grecia histórica fue presa de sus vicisitudes. Generalmente se entiende que la Antigua Grecia, como sitio y período, concluyó en 146 a. C., cuando el Imperio romano conquistó Corinto y el ático devino una de sus provincias. A la vez, los romanos se nutrieron de la cultura helénica en su desarrollo artístico y filosófico. De ahí la frase de Horacio, mencionada en el capítulo anterior: *Graecia capta ferum victorem cepit*, la presa secuestró el corazón de su raptor. En 410 d. C., Alarico saqueó Roma y marcó el final del Imperio como unidad, suscitando una división política, lingüística y religiosa. Ésta se mantuvo como la capital católica de lengua latina y Bizancio –también llamada Constantinopla (un nombre griego, “la ciudad de Constantino”)– se volvió la capital del Imperio Romano de Oriente, fiel al cristianismo ortodoxo y con el griego como lengua litúrgica. Por decirlo así, el Imperio se dividió en una mitad latina y otra griega. Esta última reinó por mil años, hasta que cayó el 29 de mayo de 1453, cuando los turcos tomaron Constantinopla y la renombraron *Istanbul* (un nombre turco, “la fortaleza del islam”), acontecimiento que el Papa Pío II, llamó “la segunda muerte de Homero y Platón”.³ Como línea paralela, el éxodo que resultó de esta catástrofe nutrió el clasicismo europeo. Tal fue el destino de los griegos: mientras que en la imaginación literaria suscitaron el renacimiento de toda Europa, en la historia murieron no una sino dos veces.

La *Tourkokratia* duró cuatrocientos años. Habiendo atravesado una espiral de decadencia militar, económica y territorial, para mediados del siglo XIX, el Imperio otomano era “el hombre enfermo de Europa”. Siglos de guerra habían desgastado sus instituciones, impuestos extraordinarios se habían estandarizado y su economía, pre-mercantilista, agraria y provisionista, no podía competir con la

² David Howarth, *The Greek Adventure. Lord Byron and Other Eccentrics in the War of Independence*, Nueva York, Atheneum, 1976, p. 17.

³ J. Lafaye, *op. cit.*, pp. 63-69.

producción masiva de los Estados europeos industrializados.⁴ En junio de 1808, un viajero británico describió el Imperio como “un panorama horrendo de anarquía, rebelión y barbarie”.⁵ Más que un simple malestar, la anomia carcomía sus provincias como cáncer, mientras las potencias imperialistas de Europa expandían sus esferas de influencia, incorporando a su paso las extremidades gangrenadas del imperio moribundo. Con aquel cadáver se toparon los europeos que emprendieron su marcha al Este y al Sur, siguiendo la tradición burguesa del *Grand Tour*.⁶ Por mucho, los alemanes fueron los más grandes admiradores del ideal helénico; sin embargo (quizá debido al desarrollo tardío de su aristocracia o a la renuencia a ver materializado su objeto de devoción), la mayoría de los viajeros fueron británicos y franceses, que buscaban en Grecia las añoranzas de la revolución romántica. Sus travesías materializaron el ideal que ya habitaba sus reflexiones y salas de estar. Atravesaban la península con sus ediciones de Pausanias y Winckelmann entre manos, buscando la Grecia de Homero y encontrando, en cambio, la de Alí Pashá. Como regla general, no tardaban en desencantarse al contrastar sus fantasías de la Antigüedad con la austeridad de un territorio más bien oriental, habitado por una población exótica.⁷

Así, Grecia se volvió un caso inesperado de orientalismo. El término –que Edward Said acuñó a finales de los años setenta en su libro del mismo nombre– se refiere al discurso de otredad y

⁴ M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, University Press, 2008, pp. 19-23.

⁵ Cit. por Mark Mazower, *The Balkans. A Short Story*, Nueva York, Modern Library, 2002, p. 81.

⁶ El *Grand Tour* fue un recorrido aristocrático que se popularizó a inicios del siglo XVIII. Con el paso de los años, se volvió costumbre que viajeros británicos, acaudalados y nobles, emprendieran travesías culturales al sur, centradas en Italia, principalmente Roma. Visitaban monumentos, galerías y sitios arqueológicos en una peregrinación espiritual que generalmente sólo emprendían una vez. Cuando se redescubrió el valor de la cultura helénica algunos viajeros fueron todavía más al sur, aunque muchos se contentaban con las ruinas griegas en Sicilia (Segesta, Selinunte, Agrigento) y el sur de Italia (Pompeya, Herculano), cuya simplicidad alimentó un nuevo fanatismo por el orden dórico. Cuando Napoleón tomó Italia en 1796, Roma quedó fuera del alcance de los viajeros, quienes decidieron aventurarse a Grecia. Para 1815, cuando el *Grand Tour* pudo reanudarse, el mundo de la Revolución Industrial había creado una nueva clase media, que reemplazaría gradualmente a los diletantes aristocráticos en sus travesías (Stephen L. Dyson, *In Pursuit of Ancient Pasts. A History of Classical Archaeology in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2006, p. 1-19).

⁷ La obra de referencia obligada sobre las reacciones de los viajeros europeos al contrastar su visión idealizada de Grecia con su “realidad” oriental es David Constantine, *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, trad. M. Pizarro, México, FCE, 1ª reimpr., 1993.

confrontación basado en la distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente, que se formalizó a finales del siglo XVIII. Académicos, artistas y viajeros europeos crearon la imagen del Este salvaje, exótico, bronco e inferior: una postal erotizada que permitió crear una división imaginaria y geográfica entre puntos cardinales –claro está– sustentada en el predominio de Occidente y la inferioridad de Oriente. La Ilustración proveyó el ego cientificista y el romanticismo la imagen exótica del oriental, que lo redujo a esencias coloridas y, finalmente, estereotipos. A la curiosidad genuina subyacía el sentimiento de superioridad y anhelo de conquista ideológica o material. En pocas palabras, en el imaginario europeo, “Oriente fue orientalizado, no sólo porque se descubrió que era «oriental» [...], sino también porque se podía conseguir que lo fuera”.⁸ Durante las interacciones coloniales entre las potencias imperialistas y sus otros “salvajes”, Europa se consolidó como el bastión de la modernidad, definiéndola en sus términos geográficos y temporales. Su cartografía la situaba al centro del mundo y, por ende, también marcaba el paso del reloj; la Historia Universal era su historia particular. Más que una etapa del tiempo, la modernidad es el montaje de éste, su representación a partir de la narrativa eurocéntrica de progreso, capitalismo y civilidad.⁹ En *La jaula de la melancolía*, Roger Bartra explica que alrededor de estas fechas:

el pensamiento occidental llegó a fundir sus nociones del espacio y el tiempo con ideas del progreso histórico. Así, se configuró un estereotipo cultural eurocentrista que llegó a considerar, digámoslo así, que la coordenada temporal iba de oriente a occidente; este eje era cruzado por otra coordenada (vertical) según la cual en el norte siempre hay bárbaros y en el sur se hallan los salvajes. Así, el punto 0 donde se cruzaban las coordenadas cartesianas representaba el aquí-ahora del observador “civilizado”.¹⁰

La gran paradoja del canon eurocéntrico es que Grecia ocupa ambos hemisferios y, por ende, ninguno. Desde la Ilustración y el romanticismo, las *polis* griegas se volvieron la infancia de Europa, la modernidad de la antigüedad, raíz de un *telos* que llega hasta nuestros días, el punto donde inicia la

⁸ Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979, pp. 5 s.

⁹ Véase Timothy Mitchell, “The Stage of Modernity”, en T. Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

¹⁰ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 65. Prescindi de las cursivas en el texto original.

línea del tiempo. Grecia, como Europa, ensalzaba la democracia y la libertad, contrapuestas al despotismo oriental, ajeno al orden natural de las cosas.¹¹ Ella nos confirma que la oposición entre hemisferios es eterna e irreconciliable, una mentira monumental. En su polémico *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Martín Bernal afirma que el chauvinismo continental de los clasicistas europeos los llevó a falsificar la historiografía de la Hélade, reafirmando su occidentalidad al negar las raíces egipcias y levantinas de su civilización, aun cuando autores griegos como Heródoto celebraban esta hibridación.¹² Incluso Said, el gran paladín poscolonial, comete el grave error de afirmar que la demarcación entre Occidente y Oriente se cristalizó en el acaecer de los tiempos, evidente desde *Los persas* de Esquilo y *Las bacantes* de Eurípides.¹³ ¿Cómo es posible que Europa y el orientalismo nacieran a finales del siglo XVIII y, simultáneamente, en las *polis* griegas del siglo VI a. C.? Ahora resulta que Occidente es tan eterno como Oriente, pero en un buen sentido, un ente monolítico y ahistórico caracterizado por la civilidad. Es fascinante. Incluso uno de los más célebres representantes del revisionismo histórico cae en el esencialismo de tratar a Grecia como el origen de

¹¹ Véase Kostas Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge, University Press, 2007, pp. 101-123.

¹² Martín Bernal propone dos visiones contrastantes sobre la pureza étnica de los griegos antiguos: el modelo Antiguo comprende el desarrollo de su cultura dentro del trasfondo de la región levantina, producto de una hibridación con la cultura egipcia y la semítica; por el contrario, el modelo Ario surgió en el siglo XIX y trató a Grecia como una civilización esencialmente europea. Según recuenta el autor, para los intelectuales europeos, aferrados al dogma ilustrado del progreso y demás fetiches románticos por la originalidad y el folclor (ambos entrelazados en la *Altertumswissenschaft* del sistema educativo de Wolf y von Humboldt), era imposible imaginarse que la cuna de Occidente fuese producto de Oriente. A la vez, este sentimiento se entrelazó con el presente, al declarar imposible que los otomanos decadentes hubiesen subyugado a la civilización eterna. Lo discutiré más adelante. Incluso quienes concedían la influencia afroasiática sobre la cultura griega tenían que encontrar una forma de europeizarla. De ahí que Hegel, al declarar que Grecia era el hogar histórico de los europeos —y, particularmente, los alemanes— tuviese que aceptar que los griegos recibieron influencia de Asia, Siria y Egipto, pero lograron obliterar “la naturaleza foránea de este origen”, purificando sus aspectos asiáticos para convertirlos en algo original, occidental. (M. Bernal, *op. cit.*, pp. 22-38, 295). A la fecha, esta obra es fuente de polémica. Lejos de ser un experto, sólo puedo recomendar al lector tratar sus argumentos con cuidado y un espíritu crítico.

¹³ “Consideremos la primera demarcación entre Oriente y Occidente. Ya parece definida en los tiempos de la *Iliada*. Dos de las cualidades más profundamente influyentes asociadas con el Este aparecen en *Los persas* de Esquilo, la obra ateniense más antigua que conocemos, y en *Las bacantes* de Eurípides, la última existente [...]. Los dos aspectos de Oriente que lo distinguen de Occidente en este par de obras seguirán siendo motivos centrales de la geografía imaginaria europea. Una línea se traza entre los dos continentes. Europa es poderosa y articulada; Asia, derrotada y distante” (E. Said, *op. cit.*, pp. 56 *ss et passim*).

una Europa atemporal, anclada al pasado al mismo tiempo que se proyecta a la eternidad.¹⁴ Pienso en la célebre interpretación de Walter Benjamin sobre el *Angelus Novus* de Paul Klee:

Parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el Ángel de la Historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el Ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad.¹⁵

Europa levanta los escombros de Atenas y los proyecta al horizonte. También Eros puede enredarse en sus alas. El helenismo es uno entre tantos conceptos que Occidente usa para autodefinirse, una abstracción histórica de civilidad, una imagen de razón, genio creativo, humanismo, liberalismo político y –ante todo– la noción de proximidad cultural con un mundo casi divino, fantasma cultural creado a su imagen y semejanza. El desarrollo tecnológico garantizaba la primacía militar de Europa; el cristianismo, su superioridad espiritual, y el helenismo, el patrimonio que justificaba su cruzada civilizatoria, basado en el ideal de la pureza aria.¹⁶ *The White Man's Burden* a la que Rudyard Kipling dedicó un poema hoy vergonzoso es, en gran medida, el patrimonio de una Grecia idealizada y retorcida a conveniencia. La visión europeizante de Grecia bien podría describirse como lo que Nietzsche llama Historia monumental, la visión de quien admira el pasado y aspira a superarlo. Quienes anhelan la eternidad en el futuro, miran hacia atrás en busca de un ideal de belleza imperecedero, afirmando que es posible reproducirlo, para asegurarse un sepulcro en “el templo de la

¹⁴ Maria Koundoura, *The Greek Idea. The Formation of National and Transnational Identities*, Nueva York, Tauris, 2012, pp. 26-29 y Asli Çırakman, *From the “Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”*. *European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Nueva York, Peter Lang, 2005, pp. 7-34.

¹⁵ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de Historia”, en *Obras*, libro I, t. 2, trad. A. B. Muñoz, Madrid, Abada, 2ªed., 2012, p. 310. Cursivas en el original, pero añadí mayúsculas al Ángel de la Historia.

¹⁶ Martin McKinsey, *Hellenism and the Postcolonial Imagination. Yeats, Cavafy, Walcott*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2010, pp. 27-30 y M. Koundoura, *op. cit.*, p. 19.

historia”. Para ellos, la crónica de la humanidad no es más que una cadena de momentos épicos, unidos en las alturas a través de miles de años. Lo grandioso es eterno y los muertos deben vivir por siempre para asegurar la inmortalidad del vivo, que eventualmente los acompañará. Al sólo desear la supervivencia de lo sublime, el pasado deviene embriaguez, un delirio, fanatismo. La historia debe generalizarse y deformarse para volverse un monumento a imitar, el testimonio de que las glorias pasadas aún son posibles. El pasado embellecido sufre en nombre del presente, no es ya lo que fue, y “no será más que un nuevo género de poesía libremente imaginada [...], una ficción mítica”.¹⁷

Esto fue lo que ocurrió a Grecia alrededor de este periodo, cuando se volvió un elemento central de la *Weltanschauung* moderna. Europa configuró una imagen selectiva de su civilización, dejando de lado realidades dolorosas, como la injusticia social, la esclavitud y las guerras incesantes entre sus ciudades-Estado. Irónicamente conocida por su mitología fascinante, Grecia se volvió el mito de origen para la Europa moderna, una aspiración más que un fragmento del pasado.¹⁸ Explica Bartra que, aun cuando la modernidad se presenta como la secularización de la historia, “el tiempo occidental es también un tiempo mítico”, central para el canon occidental: el tiempo de la línea recta (y yo añadiría la columna dórica), el tiempo del futuro y el progreso eterno, el tiempo del hombre civilizado, contrapuesto al tiempo estancado del edén primitivo.¹⁹ Basada en la ruptura con un pasado “encantado” o espiritual, esta narrativa monumental crea sus propios encantamientos, como las oposiciones jerárquicas que dividen al mundo en dos: mito e historia, emoción y razón, tradición y modernidad, Este y Oeste.²⁰ He ahí la cuestión: Hellas discurre en ambos. La Grecia ideal está anclada al 0 del plano cartesiano, mientras que la Grecia histórica yace en otro sitio, más lejos y más abajo, al Este y al Sur. Por un lado, es uno de los símbolos del progreso occidental y, por el otro, es el epítome

¹⁷ F. Nietzsche, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, trad. G. Moner, Buenos Aires, Bajel, 1945, pp. 18-22.

¹⁸ Arnold Toynbee, *Los griegos. Herencias y raíces*, trad. J. E. Calderón, México, FCE, 1988, pp. 164-166.

¹⁹ Véase R. Bartra, “El tiempo sin sentido”, en *op. cit.*, pp. 65-80.

²⁰ Saurabh Dube, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, México, COLMEX, 2011, pp. 17-48.

de lo edénico, Europa primordial, tiempo muerto. A la vez, el corazón de Occidente y el corazón de las tinieblas.

Tal dualidad es clara en las bitácoras de viaje que crearon el Oriente imaginado, aunadas a otras formas de representación estética. Abundan las crónicas de sitios exóticos e incomprensibles, bañados en colores salvajes, pasando por Egipto, Palestina e India hasta el lejano Oriente. Los viajeros atravesaban el mapa en camino al Sur y al Este, creyendo que estaban viajando en el tiempo, más que en el espacio, llegando a sitios no modernos. Por ello, el caso griego es tan insólito, dada la marca de agua que su nombre lleva en el sello de la modernidad. Sin duda era paradójico que los viajeros británicos y franceses visitaran la cuna de Occidente como parte de sus travesías al Este, peregrinajes que a menudo incluían capitales de África y Asia, y se recopilaban bajo títulos como *Travels in Asia Minor*, *Voyage en Orient* o *Voyage pittoresque*. Quienes de hecho llegaron tuvieron que enfrentar la trágica visión de su mito fundador apresado bajo el dominio de los otomanos, su otredad más arraigada y principal enemigo.²¹ La simple idea de una Grecia oriental parecía oxímoron, y no era fácil concebir la impureza de una civilización antes entendida como totalidad impecable. Al contemplar la magnificencia de la Acrópolis, John Cam Hobhouse –quien acompañó a Lord Byron en su recorrido por la península en 1809– entrelaza su elogio a la *polis* clásica con el lamento de su presente:

These noble masterpieces still retain their grandeur and their grace, and towering from amidst their own ruins, and the miserable mansions of the barbarians, present a grand but melancholy spectacle, where

²¹ Entre el amplio abanico de alteridades que los europeos han imaginado para reafirmar su propio excepcionalismo (los salvajes del Nuevo Mundo, el comunista soviético y, más recientemente, el fundamentalista islámico), el estereotipo del turco ha sido la más longeva y recurrente, debido a su fortaleza militar, proximidad geográfica y arraigada tradición religiosa. Durante el desarrollo paralelo de ambas civilizaciones en el alba de la modernidad, el sarraceno infiel se convirtió en el bárbaro incivilizado, un enemigo íntimo. Con la evolución del continente –fomentada por el humanismo renacentista, la reflexión filosófica y la secularización del sistema internacional tras Westfalia–, se fue construyendo una oposición irreconciliable contra el turco otomano, que pasó de ser una amenaza religiosa a una política, cultural y militar, confirmada tras la conquista de Constantinopla (Iver B. Neumann, “Making Europe: The Turkish Other”, en *Uses of the Other. “The East in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, pp. 39-64). No obstante, cuando el desarrollo tecnológico consolidó la autopercepción de Europa como civilización ilustrada en el siglo XVIII, la actitud de admiración y temor al Imperio otomano que había imperado desde el Renacimiento se fue difuminando hasta volverse condescendencia, orientalismo (A. Çırakman, *op. cit.*, pp. 35-40, 105-110).

you behold, not only the final effects, but the successive progress of devastation and, at one rapid glance, peruse the history of a thousand ages.²²

Estoy convencido de que algo en la naturaleza humana nos incita a admirar ruinas, sin saber bien qué buscamos en su silencio: indicio del logro humano, suspiro pétreo de glorias pasadas, tiempo transcurrido y congelado, decadencia materializada (sólida melancolía, belleza rota, noble fragmento), finito e infinito, expresión de nuestra mortalidad y señal de que algo más podría ser eterno, algo fuera del escombros y dentro de sí. En su contemplación se entrelaza el lamento de un mundo perdido y la imaginación de su apogeo. La ruina, que existe desde el albor de la construcción, antecedió al romanticismo y fue romántica antes que los románticos. Sin embargo, entre todas ellas –de cualquier tiempo y lugar– ninguna ha obtenido el prestigio que las ruinas griegas alcanzaron en el imaginario occidental durante este periodo.²³ Ocupada por el enemigo acérrimo de los europeos, Grecia era la versión secular del paraíso perdido. Su paisaje de ruinas era la representación física de la caída en desgracia, el páramo de donde había brotado su civilización. Era como admirar su catre hecho tumba.²⁴ Nada tan simbólico como la mezquita que se había construido en el cadáver del Partenón, cuyo minarete atravesaba el techo inexistente de la edificación más icónica del siglo de Pericles, ahora una quimera que pertenecía a dos mundos. Así lo entendió Gérard de Nerval –uno entre tantos románticos que viajaron en busca de paisajes, a costa de habitantes–, quien escribió en su *Voyage en Orient* (1851): “El cielo y el mar siguen ahí; el cielo oriental y el mar jónico cada mañana se entregan en el beso

²² John Cam Hobhouse, *A Journey Through Albania, and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, During the Years 1809 and 1810*, Londres, Sharpe & Hailes, 1813, p. 290.

²³ Quizá la obra más ambiciosa sobre la historia de las ruinas y la infinita cantidad de reacciones ante éstas sea Rose Macaulay, *Pleasure of Ruins*, Nueva York, Walker & Company, 1ª reimpr., 1966, de donde tomé algunas de las reflexiones en esta sección.

²⁴ Michael Herzfeld, *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, University Press, 4ª reimpr., 1999, pp. 28-48 *et passim*.

sagrado del amor; pero la tierra está muerta, ¡muerta porque el hombre la ha matado, y los dioses se han ido!?”²⁵

Si bien Grecia era una utopía metahistórica su ideal estaba anclado a su territorialidad, aquella imagen de tonos arenosos y azules violentos, el potencial liberador que tanto llamó al romántico moderno, consternado por su exilio de la naturaleza y el pasado que extrañaba en ella.²⁶ Winckelmann había declarado que el gusto europeo había nacido bajo ese cielo, y el cielo seguía ahí, los olivos también, el mar impasible. Pero todo lo demás había cambiado. Cuando el encuentro entre viajeros europeos y el territorio griego reveló la brecha entre el paraíso helénico y el tártaro balcánico, Hellas se ubicó en un limbo imaginado entre el *locus amoenus* y el *locus terribilis*. Si la Grecia de Pericles era la juventud de la humanidad —idealizada como totalidad divina—, el páramo de estatuas que heredó su nombre semejava un cadáver mutilado, cual torso de Apolo. Irónicamente, el lamento de su desaparición sólo era posible gracias a su persistencia distorsionada en el presente. ¿Cómo podía ser un sueño si ahí seguía, aunque fuese en forma de piedras apiladas? Fue en el encuentro con su realidad cuando por fin se entendió que era irrecuperable. Guiados por el ideal helénico, los viajeros que llegaron al páramo de columnas cuarteadas y templos desolados no descubrieron que Grecia existía, sino que había existido.

No es coincidencia que una de las representaciones más citadas del tiempo transcurrido que todo lo barre sea el *Ozymandias* de Percy Shelley: dos piernas inertes y una cara gigantesca enterrada bajo la arena, junto a su declaración de eternidad —los restos de un monumento a un faraón egipcio llamado por su nombre griego.²⁷ El mismo sentimiento inspira *La desesperación del artista ante la grandeza*

²⁵ E. Said, *Orientalism*, p. 182.

²⁶ Constanze Güthenke, *Placing Modern Greece. The Dynamics of Romantic Hellenism, 1770-1840*, Oxford, University Press, 2008, pp. 1-44.

²⁷ “My name is Ozymandias, king of kings:/Look on my works, ye Mighty and despair!/Nothing beside remains. Round the decay/ Of that colossal wretch, boundless and bare/The lone and level sands stretch far away” [Percy B. Shelley, “Ozymandias”, en Thomas Hutchinson (ed.), *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, Londres, Oxford University Press, 1914, p. 546].

de los fragmentos antiguos (1780), una acuarela bien conocida en la que el pintor suizo Johann Heinrich Füssli retrata a un hombre sollozando frente a los restos monumentales de otro mundo. Hablo de una época en que el amor por lo incompleto era tal que aristócratas prusianos mandaban a construir edificaciones ya a-ruinadas, mientras que en Inglaterra Wordsworth escribía poemas incompletos por el simple placer de dejarlos a medias. La generación romántica se abocó a la idolatría de la *columna trunca*, (des)orden arquitectónico, suspiro nostálgico por un mundo joven, el idilio de Arcadia, la mortalidad de la perfección y el regocijo de lo incompleto e irrecuperable, visión de un anhelo infinito y extrañamente familiar. Paisaje del llano y el alma.²⁸ Grecia encajaba a la perfección con las dualidades que definían al romanticismo: escenografía bucólica en la periferia de la Europa industrial, sitio contemporáneo habitado por ruinas del pasado, ideal metageográfico sin fronteras definidas, única y universal al mismo tiempo. Siendo tanto estaba incompleta. Era pasado y futuro, pero en el presente sólo existía como fragmento de sí, ruina perpetua, *Sehnsucht*.

Se ha dicho que los viajeros europeos contemplaron las ruinas de la historia así como Jacques-Louis David retrató el cuerpo ensangrentado de Marat: con una mirada ambivalente, conjugando su fe en la razón y revolución con la añoranza melancólica de la belleza perdida.²⁹ En aquel lienzo se observa el cuerpo solemne del revolucionario francés, quien murió apuñalado en la tina donde había pasado su vida entera. De igual forma, los griegos modernos habitaban los escombros que atestiguaban su propia muerte. Así pues, los viajes románticos a menudo se planteaban como autopsias, cuyo propósito era adentrarse en el cadáver del primogénito europeo. El ideal helénico sólo podía aprehenderse en la muerte, el silencio, lo inerte, y –por ende– los griegos del presente eran estorbos que pervertían la ilusión del llano romántico. Eran muy ruidosos. De ahí que el novelista escocés John

²⁸ El concepto de la columna trunca como síntesis de esta admiración romántica proviene del brillante (aunque muy difícil de encontrar) estudio de Harry Levin, *The Broken Column. A Study in Romantic Hellenism*, Massachusetts, Harvard University Press, 1931.

²⁹ Umberto Eco y Girolamo de Michele, *Historia de la belleza*, trad. M. P. Irazazábal, Barcelona, Debolsillo, 2010, pp. 249 s.

Galt afirmara: “The Greeks of these times, as seen among the ruins of the ancient temples, are but as the vermin that inhabit the skeleton of a deceased hero”, o en otra ocasión: “Everything reminds me of the departed. The works of the living serve only to inform us of the virtues and excellence of the dead”.³⁰ Grecia solo podía entenderse en función del pasado. Como presencia era irrelevante. Cuando el bey turco de Misrás preguntó al egocéntrico François-René de Chateaubriand cuál era el motivo de su estancia, él respondió que “estaba viajando para admirar a la gente, y ciertamente a los griegos que estaban muertos [y, continúa con desprecio]; este turco no podía entender que saliera de mi país por un simple motivo, curiosidad”.³¹ Quizá se refería a las esculturas y las siluetas en vasijas, o tal vez a la visión fantasmal de algún filósofo. De cualquier manera, Grecia sólo era nostalgia, un vacío en el presente.

Atrapados entre el helenismo romántico y el orientalismo erotizante (ambas variedades de una visión eurocéntrica) los griegos del presente sólo existían como ausencia o atraso. A la vez, reliquia espiritual de la modernidad y una región “contaminada” por su peor enemigo, sus habitantes se encontraron suspendidos entre lo familiar y lo exótico, lo sagrado y lo maldito, Europa y Oriente. En su paisaje híbrido los viajeros trazaban las fronteras del ideal helénico y, por ende, la identidad europea. Su pasado era pertenencia y su presente negación: he ahí la paradoja del helenismo europeo. Explica el antropólogo Michael Herzfeld: “Si esta región es ancestral para «nosotros», entonces está removida mediante el tiempo mítico; si es meramente exótica, entonces su distancia es una de espacio cultural. De cualquier manera, no es «nosotros», aunque la declaremos «nuestra»”, sino dos formas distintas de petrificación.³² Bien lo ha dicho Said, uno de los dogmas principales del orientalismo es que el Este es eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo. Alguien más debía hacerlo por ellos. Como resultado, se les condenó a dos formas de exotismo e inferioridad: si no eran griegos, el Este bárbarico

³⁰ John Galt, *Letters from the Levant*, Londres, Cadell & Davies, 1813, cit. por M. Koundoura, *op. cit.*, pp. 47 y 63.

³¹ Cit. por Stathis Gourouris, *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, University Press, 1996, p. 128.

³² M. Herzfeld, *op. cit.*, p. 7.

los había corrompido; si realmente lo eran, entonces serían los ancestros vivientes de Europa y, por ende, aborígenes. No había forma de ganar.

El *Voyage littéraire de la Grèce* (1776), de Pierre-Augustin Guys, sintetiza la visión del aborigen europeo como ícono pétreo: «Vous trouvez déjà sans doute, Monsieur, dans les Grecs modernes, beaucoup de conformité avec les anciens, comme dans ces statues mutilées, qui subsistent encore».³³ En cambio, el mayor representante de la visión antihelénica fue el historiador austriaco Jakob Philipp von Fallmerayer, quien en 1835 presentó ante la Academia Bávara de Ciencias una ponencia donde afirmaba que los griegos actuales no son Los Griegos de la Antigüedad, sino descendientes de las tribus eslavas que habían invadido la península del Ático en el siglo V a. C. Su tesis sobre la impureza racial de los griegos era una respuesta simple y devastadora al filhelenismo exacerbado. (No sorprende que a la fecha se le considere enemigo nacional de Grecia.)³⁴ Asimismo, las cartas que Lady Mary Montagu envió a Alexander Pope desde la Embajada turca oscilan entre ambos argumentos: en ocasiones, la viajera considera que los griegos son seres atemporales, afirmando que retienen costumbres desde tiempos de Teócrito; en otras, los describe como ladrones de poca monta y mercaderes orientales. Sus griegos son antiguos o exóticos, pero de ninguna forma contemporáneos; sólo existen como parte de la escenografía en su travesía, folclor viviente: “the remains of an age so distant [...], the truth that furnishes all ideas of pastoral.” Es innegable que el filhelenismo de la época —es decir, el amor por Grecia y los griegos— era una variante de orientalismo, una ficción literaria que reemplazó a los griegos reales. La gran diferencia entre ambos es que, a diferencia de otras formas de exotismo, basadas en el carácter ajeno de las poblaciones asiáticas, africanas o americanas, el filhelenismo parte de la identificación con Grecia: Lady Mary se hacía llamar Safo entre sus pares y,

³³ Pierre-Augustin Guys, *Voyage littéraire de la Grèce ou lettres sur les Grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs mœurs*, t. 1, Paris, s. e., 1776, p. 20.

³⁴ S. Gourgouris, *op. cit.*, pp. 140 ss.

como muchos viajeros, se consideraba la verdadera heredera del legado helénico, a diferencia de los griegos impostores a su paso.³⁵

Con más entusiasmo que resignación, se llegó a una conclusión brutal: si el alma de Grecia había abandonado su cuerpo, como insinuaba Nerval, sólo nos quedaba resguardar el cadáver. Desde que el territorio griego se volvió destino turístico, viajeros atravesaron el mediterráneo en busca de reliquias, cuyo robo o compra se disfrazó de cruzada moral para “rescatar” su grandeza de los griegos actuales, supuestamente degenerados, orientales e incivilizados.³⁶ El proceso se agudizó tras el corte tajante de la Revolución dual, que transformó la percepción del vínculo entre el pasado y el presente, suscitando una nueva reflexión sobre los legados de importancia colectiva que debían preservarse ante el avance intempestivo de la modernización. Así, el historicismo se entrelazó con la sensibilidad nostálgica y devino romance de ruinas. Del suelo griego surgieron los huesos y del europeo los grandes museos del mundo, donde la preservación se volvió la credencial de su modernidad y conciencia histórica, contrapuesta al misticismo de los pueblos a quienes despojaban de artesanías y demás piezas.³⁷

Toda arqueología es una forma de apropiación. La arqueología del helenismo partió de una visión continentalista, basada en el monopolio europeo del patrimonio helénico, que reafirmaba su superioridad racial y legitimaba su dominio sobre el resto del mundo.³⁸ Grecia era universal y, por ende, no pertenecía a sí misma, sino al mundo entero (es decir, a Europa). En palabras de Stathis Gourgouris, aunque Grecia nunca fue una colonia europea, es un caso único —un ideal colonizado.³⁹

³⁵ M. Koundoura, *op. cit.*, pp. 43-78.

³⁶ Božidar Jezernik, “Constructing Identities on Marbles and Terracotta: Representations of Classical Heritage in Greece and Turkey”, *Museum Anthropology*, vol. 30, núm. 1, 2007, p. 4.

³⁷ Paul Betts y Corey Ross, “Modern Historical Preservation—Towards a Global Perspective”, *Past & Present*, suplemento 10, 2015, pp. 7-26. La aparición de los museos públicos en toda Europa refleja la necesidad ilustrada de abrir a un público más amplio lo que antes eran colecciones aristocráticas. El pasado ahora tenía más audiencia. Vale la pena destacar la aparición del Musée du Louvre, el primer museo universal, una institución sin precedentes, donde se podía admirar todo el panorama del arte europeo, ofreciendo un nuevo sentido de la historia y la historia del arte (Astrid Swenson, *The Rise of Heritage. Preserving the Past in France, Germany and England, 1789-1914*, Cambridge, University Press, 2013, p. 40).

³⁸ Ian Morris, “Introduction”, en I. Morris (ed.), *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge, University Press, 1ª reimpr., 1995, p. 11.

³⁹ S. Gourgouris, *op. cit.*, pp. 6, 154, *et passim*.

El rapto cultural, que inició en la labor intelectual de pensadores como Hegel y von Humboldt, se replicó en la apropiación de sus restos físicos; la construcción simbólica de “Grecia” en Europa se llevó a cabo mediante su deconstrucción material. Si bien la carroza de Atenas en el frontón del Partenón se pulverizó accidentalmente en 1687, cuando el veneciano Morosini intentó desprenderla para embellecer su ciudad natal, otros viajeros intencionalmente despedazaron obras de arte inmemoriales para facilitar su transporte, demostrando que la idolatría llegaba al costo de fragmentar el objeto de admiración. La nostalgia llevó a dismantelar el recuerdo, parte por parte. Estatuas, ánforas y pedimentos gigantes de templos atiborraron galerías prestigiosas y museos en las grandes capitales de Europa, alegorías de sus virtudes cívicas, entrelazadas en el discurso de la superioridad occidental, nutriendo en silencio el espíritu del colonialismo, que procuraba mimetizar la grandeza de la Antigüedad con el reclamo a la universalidad europea.⁴⁰

Además de distinguir al mundo civilizado del incivilizado, las batallas del patrimonio también manifestaban la rivalidad entre las grandes potencias. Las esculturas de guerreros que solían decorar los frontones del antiguo Templo de Afaya se expusieron en la Glyptothek de Múnich, íconos del clasicismo alemán, mientras que la Victoria alada de Samotracia decoró la escalinata del Musée du Louvre, coronándose –aun decapitada– como la definición arquetípica de belleza y triunfalismo. El Altar de Pérgamo en el Pergamonmuseum de Berlín me parece el testimonio más impresionante de la medida en que el rescate de la Antigüedad era una expresión del poderío moderno. Esta edificación gigantesca se dismanteló, transportó y reconstruyó (frisos, columnata, escalinata) al interior del museo que se bautizó en su nombre, creando una dislocación espacial/temporal espectacular: Grecia en Europa. Pero nada se equipara al escándalo en torno a los llamados *Elgin Marbles*. En 1802, el embajador británico en el Imperio otomano, Thomas Bruce (mejor conocido como Lord Elgin), tomó gran parte de las esculturas en los frontones y frisos del Partenón, además de otras piezas de

⁴⁰ B. Jezernik, art. cit., pp. 3-20.

edificaciones en la Acrópolis, incluyendo una de las seis cariátides que sostienen el techo del Erecteón. A la fecha, restan en el *British Museum*, el cual justificó su propiedad al considerarlas “un legado heredado a todo el mundo civilizado, y no a un pueblo en particular”.⁴¹ Cuando el joven filheleno John Keats se encontró frente a los mármoles, no pudo evitar confundir su admiración a la grandeza de Grecia con el lamento del paso del tiempo. La inmortalidad resquebrajada de los mármoles le restregaba su propia mortalidad:

Such dim-conceived glories of the brain
Bring round the heart an undescribable feud;
So do these wonders a most dizzy pain
That mingles Grecian grandeur with the rude
Wasting of old time – with a billowy main –
A sun – a shadow of magnitude.⁴²

Los frisos del Partenón confesaban a Keats que el tiempo no perdona e incluso la grandeza debe morir, como él lo haría apenas a los 25 años. Era acaso la inmortalidad al costo de la juventud. Eventualmente, Lord Elgin intentó compensar el daño que había hecho a los griegos al regalar una torre de reloj a la ciudad de Atenas, insinuando quizá cuánto tiempo había pasado desde el fin de la época dorada. A la fecha, este evento es un tema delicado en las relaciones entre Grecia e Inglaterra. Según cuenta una leyenda popular, algunas noches aún se escucha el llanto de las cariátides, preguntando por su hermana.

Una columna en Sunión

A quien faltara prueba de que Friedrich Hölderlin no se encontraba en sus cabales le habría bastado leer su obra maestra, *Hiperión, o el eremita en Grecia* (1797), una novela epistolar que recuenta la vida de un alemán enamorado del ideal helénico, quien decide enlistarse en la insurrección armada para liberar

⁴¹ B. Jezernik, art. cit., p. 7.

⁴² John Keats, “On seeing the Elgin Marbles”, en *op. cit.*, pp. 291 s.

a la Grecia moderna del yugo otomano. No obstante, la hazaña de su protagonista ficticio auguraba lo que eventualmente sería el filhelenismo político: el apoyo a la insurrección de los griegos modernos, basado en el amor hacia sus “antepasados”. El poeta alemán, siempre rodeado de un halo místico, había escrito una profecía. La escucharía cobrar vida desde la soledad de su torre.

¿Quién podría explicar los hados de Europa? Tambaleándose entre causalidad y casualidad, el Ángel de la Historia nos guiña el ojo y sigue su camino. Los griegos se levantaron contra el yugo del Imperio otomano en 1821, cuando el helenismo romántico y el amor por la libertad estaban en pleno apogeo. En Europa, la fusión del idealismo revolucionario con la coyuntura política dio a luz al filhelenismo político. El territorio griego había comenzado a materializarse en los recuentos y croquis de los viajeros, hasta que la declaración de Independencia culminó este proceso, entrelazando el poder emancipador del ideal helénico con la cruzada violenta de los griegos contemporáneos.⁴³ Ni siquiera quienes denunciaban la brecha entre siglos pudieron resistirse a la oportunidad de revivir una Grecia de ensueño. En 1819, Benjamin Constant había pronunciado frente al Ateneo Real de París su célebre discurso *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, donde explicaba que la libertad ejercida en la Atenas de Pericles era esencialmente distinta a la de los europeos contemporáneos. Seis años después, escribió el panfleto *Appel aux nations chrétiennes en faveur des Grecs*, exhortando a apoyar “la cause sacrée des Hellènes”.⁴⁴ No importaba el momento ni la condición, Hellas era sinónimo de una libertad inmutable. En la primavera de 1821, un profesor de teología en Leipzig escribió un panfleto cuyo título resumía la visión de los filhelenos: *La causa de Grecia, la causa de Europa*.⁴⁵

Si la Grecia clásica se encontraba afuera de la historia —como había dicho von Humboldt—, la moderna estaba por encima de la política. Las noticias del conflicto armado abundaban en los países

⁴³ C. Güthenke, *op. cit.*, pp. 93-139.

⁴⁴ Benjamin Constant, “Appel aux nations chrétiennes en faveur des grecs”, París, s. e., 1825, p. 6.

⁴⁵ William St Clair, *That Greece Might Still Be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, Londres, Oxford University Press, 1972, p. 62 y “The Philhellenes and the War of Independence”, en John T. A. Koumoulides, *Greece in Transition. Essays in the History of Modern Greece, 1821-1974*, Londres, Zeno, 1977, pp. 272-282.

donde la tradición clásica latía con más vigor, los cuales usualmente exageraban la represión de las autoridades otomanas y el heroísmo de los griegos, pues la disputa no era entre un humilde pueblo balcánico y el Imperio otomano, sino entre las entidades metageográficas de Occidente y Oriente. En general, se entendía la Independencia de Grecia como una batalla épica entre el vigor de la juventud europea y la decadencia de Asia, cruel y corrupta.⁴⁶ Mientras que la revuelta de los serbios en 1808 apenas causó indiferencia, la insurrección de los griegos se volvió un estandarte revolucionario, asociado a la libertad política y la independencia nacional que habían predominado desde la Revolución francesa y que los románticos asociaban con las *polis* del Egeo. Más de mil voluntarios de toda Europa e incluso Estados Unidos participaron en la Guerra de Independencia griega, de los cuales murió alrededor de un tercio. Su sacrificio fue irrelevante para el resultado final, pero su extravagancia inculcó un sentido de nobleza a la cruzada ante la opinión pública de las potencias europeas. Así como el sultanato era inherentemente bárbarico, la causa griega, aun sin dirección o un proyecto medianamente articulado, era virtuosa por naturaleza, pues encarnaba los valores de la civilización europea sofocados por el estereotipo del turco salvaje. Generalmente, se le retrataba como una damisela en apuros que Europa debía rescatar de entre las garras de su violador.⁴⁷ *Scène des massacres de Scio* (1824) y *La Grèce sur les ruines de Missolonghi* (1826), las dos pinturas de Eugène Delacroix que nutrieron el filhelenismo europeo, presentan esta alegoría: en la primera, un grupo de griegos –en su mayoría mujeres de tez clara, exhibida a través de sus atuendos rasgados– desfallecen ante un soldado turco a caballo en un paisaje apocalíptico; en la segunda, una griega se arrodilla rendida sobre escombros y cadáveres, exponiendo su escote, mientras un turco armado posa al fondo.

⁴⁶ M. Bernal, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁷ Abundan los ejemplos de la feminización de Grecia en este periodo, entre ellos, los títulos de las novelas europeas ambientadas en ella: *The Maid of Scio. A Tale of Modern Greece*, *Athanasia die schönen Griechin aus Samos*, *Das Mädchen aus Zante*, *Orphelin d'Argos: Episode de la révolution grecque*, *L'Athénienne; ou, Les Français en Grèce* (David Roessel, *In Byron's Shadow. Modern Greece in the English & American Imagination*, Oxford, University Press, 2002, p. 87).

El año en que estalló la insurrección Percy Shelley escribió la obra cumbre del filhelenismo europeo, *Hellas. A Lyrical Drama*. En su prefacio, el autor confiesa su genuina preocupación por la condición del griego moderno, a quien considera descendiente de “these glorious beings whom the imagination almost refuses to figure to itself as belonging to our kind.” También explica haber modelado su poema con base en *Los persas*, obra de Esquilo que dramatiza la derrota de Jerjes ante las fuerzas griegas. Ambientado en la actualidad, el poema épico está narrado desde la perspectiva de un sultán otomano que contempla el avance de las tropas griegas y su inevitable triunfo en el futuro. Así, la insurrección de los griegos modernos se enmarca en el conflicto eterno entre Occidente y Oriente, civilidad contra barbarie. ¿Cómo no se iba a confundir Said, si el paralelismo era tan obvio a la luz del eurocentrismo? Shelley augura que los helenos triunfarán y maldice la apatía de los líderes europeos ante la cruzada de sus antecesores. Convencido de que la corrupción de Grecia es también la degeneración de Europa, enuncia su aforismo más citado: *We are all Greeks. Our laws, our literature, our religion, our arts have their roots in Greece.*⁴⁸

Esta célebre declaración —en apariencia inofensiva— refleja el tránsito de la greicidad, que abandona el territorio griego al pasar de cualidad histórica a condición ontológica. Es decir, Grecia deja de ser un lugar en un mapa y se vuelve un eufemismo para la Europa liberal.⁴⁹ De ahí que Lady Montagu se crea más griega que los griegos en sus travesías por el Imperio otomano. El aforismo de Shelley, romántico y aparentemente solidario, acarrea un significado dual: si todos los europeos eran griegos, ningún griego podría ser europeo. El halago era despojo también. Como avatares de un ideal colonizado, los griegos fueron desheredados de un pasado cuyo árbol genealógico creció en la dirección de Inglaterra, Francia y Alemania (también México, si le creemos a Reyes).⁵⁰ Incluso el

⁴⁸ P. B. Shelley, Prefacio a *Hellas. A Lyrical Drama*, en T. Hutchinson, *op. cit.*, pp. 441-443. Otro dato fascinante: el poema épico abre con una dedicatoria al revolucionario griego, Alexandros Mavrokordatos, a quien Shelley conoció en persona.

⁴⁹ S. Gourgouris, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁰ Artemis Leontis, *Topographies of Hellenism. Mapping the Homeland*, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1995, p. 28.

optimista Shelley probablemente se habría decepcionado si la vida le hubiera alcanzado para conocerlos. Así como el poeta celebraba su legado jurídico, al año siguiente, un oficial prusiano contempló a los griegos masacrar a la resistencia otomana de Trípoli y lamentó que “la ignorancia ciega ha sucedido a Solón, Sócrates y Demóstenes. La barbarie ha reemplazado las sabias leyes de Atenas”.⁵¹ La verdad era clara y el altruismo sombrío: el verdadero propósito de los filhelenos no era liberar a los griegos, sino revivir el ideal helénico, que —a su vez— ocasionaría la renovación espiritual del mundo entero, el triunfo de la virtud clásica sobre los vicios medievales del turco, algo así como la versión geopolítica del *Rinascimento*, según anuncia el último coro de *Hellas*:

The world's great age begins anew,
The golden years return,
The earth doth like a snake renew
Her winter weeds outworn:
Heaven smiles, and faiths and empires gleam,
Like wrecks of a dissolving dream. [...]

Another Athens shall arise,
And to remoter time
Bequeath, like sunset to the skies,
The splendor of its prime;
And leave, if nought so bright may live,
All earth can take of Heaven give.⁵²

Shelley dio voz a la contienda, pero nadie hizo tanto para legitimarla como su mejor amigo. Entre todos los excéntricos y románticos de la época, Lord Byron fue quizá el más excéntrico y el más romántico. Se había enamorado del ideal en 1809, cuando recorrió Grecia junto a Hobhouse a los 22 años, travesía en la que conoció a Teresa Macri, una nínfula griega diez años más joven, a quien dedicó los versos *Maid of Athens, ere we part/Give, oh give me back my heart!* y no volvió a ver. Al poeta británico nunca le faltaron amoríos ni escándalos (y sabemos por Claire Clairmont que sólo sabía amar con locura), pero el romance helénico fue el centro de su vida. El recuento de su primera travesía en *Childe*

⁵¹ Cit. en W. S. Clair, *op. cit.*, p. 76.

⁵² P. B. Shelley, *Hellas*, 1060-1100.

Harold's Pilgrimage (1812), lo catapultó a la fama y –más importante aún– consagró el *topos* literario de la ruina griega y su posible resurrección, convirtiendo el filhelenismo en un movimiento gigantesco. Los imitadores no tardaron en aparecer, pero pocos rozaron la elocuencia de sus versos, impregnados de nostalgia y esperanza entrelazada: “Fair Greece! sad relic of departed worth!/Immortal, though no more; though fallen, great!/Who now shall lead thy scatter'd children forth,/And long accusom'd bondage uncreate?”⁵³

Inconforme con apoyar la revolución desde la torre de marfil, Byron fue a Grecia a luchar y conmovió a toda Europa. Su decisión era incomprensible fuera de la cosmovisión romántica, e incluso dentro de esta era insólita. Byron fue un filheleno único, pues evitó dejarse llevar por la ilusión o la desilusión. Su vida y obra reflejaron las contradicciones del romanticismo: su pensamiento era aristocrático, pero su corazón era el de un poeta rebelde; conjugaba fortaleza y sensibilidad, heroísmo y sarcasmo; conocía la literatura y el arte de la Antigüedad mejor que casi todos sus contemporáneos, pero la Grecia de anticuarios lo aburría hasta el cansancio.⁵⁴ No había lugar para Homero en su equipaje. Mientras los demás se esforzaban por justificar el parecido de los griegos con los cuerpos idealizados de sus esculturas o las siluetas en las vasijas, él abogó por verlos fuera del prisma clásico: *Instead of considering what they have been, and speculating on what they might be, let us look at them as they are.*⁵⁵ Quizá era el único a quien no le importaba conversar con los muertos. Es bien sabido que, en algún momento, su jardinero encontró un cráneo humano en su patio. En vez de seguir el cliché shakesperiano y recitarle poesía existencial, prefirió convertirlo en un cáliz, del que bebía cerveza. Lo mismo hizo con el cadáver de Grecia.

⁵³ George Gordon (Lord Byron), *Childe Harold's Pilgrimage*, en Frederick Page (ed.), *Byron. Poetical Works*, Oxford, University Press, 5ª reimpr., 1984, II, 78.

⁵⁴ Frederick B. Artz, *From the Renaissance to Romanticism. Trends in Style in Art, Literature and Music, 1300-1830*, Chicago, The University of Chicago Press, 2ª reimpr., 1967, p. 257.

⁵⁵ Lord Byron, “Franciscan Convent, Athens, January 23, 1811”, en las Notas a *Childe Harold's Pilgrimage*, en F. Paige, *op. cit.*, p. 883.

El realismo de Byron muestra una madurez y seriedad que a menudo escaseaba en los viajes románticos. Lamentablemente, al rechazar el ideal clasicista, desnudó el orientalismo que yacía detrás del filhelenismo; intentando ver a los griegos como realmente eran, sin llamarlos hijos de Alejandro, sólo pudo caracterizarlos como “plausible rascals, with all the Turkish vices [but] without their courage” o “the most depraved and degraded people under the sun, uniting to their original vices both those of their oppressors, and those inherent in slaves.”⁵⁶ Queda claro que en su obra y su actitud hacia los clásicos se libraba una disputa constante entre su corazón y su mente. Sus poemas añoraban la libertad de los griegos, pero sus cartas y comentarios despreciaban su temperamento mundano, de forma similar al recuento de Lady Montagu, a quien admiraba profundamente. La ambivalencia colonialista de Byron nos dice mucho sobre la condición actual de Grecia y su relación con las potencias de Europa occidental. Por un lado, dejó muy claro su desprecio hacia la profanación del Partenón a manos de Lord Elgin y las demás apropiaciones del patrimonio helénico; por el otro, creía que los griegos no merecían ser soberanos, y más bien deseaba su “libertad” como colonia británica.⁵⁷ Aun cuando su discurso era el de un revolucionario comprometido, en realidad, Byron había ido a Grecia en busca de su propia independencia, aquel fantasma de libertad inscrito en sus ruinas. Quería intoxicarse bebiendo del cráneo de Europa, como insinúa en “The Isles of Greece”, lamento en el tercer canto de *Don Juan*, donde clama por la liberación de Hellas para que *él* pueda sentirse libre al fin:

The mountains look on Marathon –
 And Marathon looks on the sea;
 And musing there an hour alone,
 I dream'd that Greece might still be

⁵⁶ Cit. por H. Levin, *op. cit.*, pp. 47 y M. Koundoura, *op. cit.*, pp. 62-68.

⁵⁷ Por un lado, Byron escribió: “Cold is the heart, fair Greece! that looks on thee, / Nor feels as lovers o'er the dust they loved; / Dull is the eye that will not weep to see / Thy walls defaced, thy mouldering shrines removed / By British hands, which it had best behov'd / To guard those relics ne'er to be restored.” (Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, II, 15). Por el otro: “The Greeks will never be independent: they will never be sovereigns as heretofore, and God forbid they ever should! But they may be subjects without being slaves. Our colonies are not independent, but they are free and industrious, and such may be Greece hereafter” (Nota al verso “Fair Greece! sad relic of departed worth”, *Ibid.* p. 882).

free;
For standing on the Persians' grave
I could not deem myself a slave⁵⁸

Byron murió de una fiebre violenta en Missolonghi el 19 de abril de 1824. Tenía 36 años. La hazaña reconcilió sus visiones incompatibles de Grecia y disolvió la brecha entre el *flâneur* y los locales, al transformarlo en un sujeto exótico a admirar, el héroe romántico, hombre de acción, epítome del individualismo y el amor por la libertad.⁵⁹ Dejó de disfrutar el paisaje para volverse parte de él y, gracias a su temperamento único, se volvió universal. Mientras que Delacroix había retratado a los griegos de Missolonghi en su vestimenta balcánica, Joseph-Denis Odevaere consagró al poeta con un lecho de muerte a la antigua: cuerpo semidesnudo, laureles sobre la sien, lira en mano, noble sencillez y serena grandeza. Desde el más allá hizo más por la causa griega que cualquier poema escrito en vida. Las noticias de masacres en pueblos griegos eran lamentables, claro, pero la muerte de un joven poeta europeo... era simplemente inaceptable. Su martirio conmocionó a las élites europeas, de donde pronto salieron olas de filhelenos dispuestos a emularlo —querían vivir como él, morir como él, sufrir su destino trágico en aras de redención. Hombres como Winckelmann y Goethe dedicaron su vida a Grecia; Byron nos inspiró a morir en su nombre.

Naturalmente, la participación de las grandes potencias en la liberación de Grecia partió de un cálculo político, según el reacomodo de la balanza de poder regional durante la desintegración del Imperio otomano.⁶⁰ Sin embargo, la labor de los filhelenos fue justificarla ideológicamente: Quíos en el pincel de Delacroix se volvió el ícono de una masacre intolerable, así como el Guernica de Picasso un siglo después. El 20 de octubre de 1827, la fuerza conjunta de navíos ingleses, franceses y rusos derrotó a las fuerzas otomanas y egipcias en la Bahía de Navarino. Finalmente, los griegos, que todo

⁵⁸ Lord Byron, “The Isles of Greece”, en *Don Juan*, III, 3.

⁵⁹ S. Gourgouris, *op. cit.*, pp. 137 s y H. Levin, *op. cit.*, p. 48.

⁶⁰ Mi propósito aquí no es relatar el desarrollo de la Guerra por la Independencia de Grecia. No tengo espacio ni energía suficiente. Un recuento canónico, orientado a las relaciones internacionales, en los primeros capítulos de M. S. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*, Londres, Macmillan, 1966, pp. 1-87.

habían inventado, fueron liberados en la primera intervención humanitaria moderna.⁶¹ En *Navarin*, Victor Hugo celebró la liberación de dos Grecias en un solo cuerpo; una, madre de Europa y la otra, su hermana menor: «Grèces de Byron et d’Homère/Toi, notre sœur, toi, notre mère/Chantez! si votre voix amère/Ne s’est pas éteinte à crier». Aunque ambas ocupaban el mismo espacio geográfico eran dos entidades diferentes del imaginario occidental. La Grecia de la Antigüedad pertenecía a sus propios poetas, mientras que la moderna (llamada “Grecia de Byron”) era la hermana adoptiva de Europa Occidental.⁶² Lo cierto es que Hellas no sólo fue un ideal colonizado, sino que, tras su independencia y hasta la fecha, ha sido lo que Herzfeld llama *criptocolonia*, algo así como un secreto a voces, un súbdito apenas disfrazado, Estado-nación periférico que ganó su independencia a costa de su dependencia de las potencias europeas, a quienes ha rendido cuentas desde entonces, en los capítulos más humillantes de su historia nacional.⁶³ El proceso inició con la conquista espiritual y terminó con la subordinación pseudocolonial. Desde el Renacimiento, Europa estaba en deuda con Grecia; ahora los griegos debían agradecerles el regalo de la civilidad. Como decía Byron sarcásticamente, tuvieron que arrodillarse ante quienes secuestraban sus esculturas y los retrataban como ignorantes en sus novelas.

Valdría la pena recordar el debate entre los antropólogos Marshall Sahlins y Gananath Obeyesekere respecto a la apoteosis del Capitán Cook en las Islas Sándwich. A grandes rasgos, el primero insistía en que los nativos hawaianos habían interpretado la llegada del viajero según su mitología nativa, confundiéndolo con su dios local, Lono. En cambio, Obeyesekere argumentó que la imagen divina de Cook no era un mito hawaiano, sino uno arraigado a la conciencia imperial de los europeos: Cook era la figura del explorador-civilizador supuestamente adorado por los nativos, el dios occidental, hijo de la Ilustración, encarnación del espíritu conquistador que lleva la civilidad al mundo

⁶¹ David Trim, “Intervention in European History, c. 1520-1850”, en Stefano Recchia y Jennifer M. Welsh, *Just and Unjust Military Intervention. European Thinkers from Vitoria to Mill*, Cambridge, University Press, 2013, pp. 21-47.

⁶² D. Roessel, *op. cit.*, pp. 43 s.

⁶³ M. Herzfeld, “La presencia ausente: discursos de criptocolonialismo”, en S. Dube, *El encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, trad. J. R. V. L. Cisneros, México, COLMEX, 2011, pp. 261-293.

salvaje.⁶⁴ Por supuesto, en esta analogía los griegos modernos ocupan el lugar de los hawaianos. Sin embargo, una alusión en particular retrata la dualidad entre el ideal helénico y el griego colonizado. Obeyesekere cita la pantomima inglesa *Omai, or a trip round the world* entre las alusiones artísticas que consagran a Cook como el héroe humanista del mundo industrial, en cuya escena climática se le reviste de laureles y se le corona con un ciprés entrelazado, para después compararlo con Alejandro Magno, héroe de Macedonia, quien no llegó a conquistar Hawái, sino a salvar y a “enseñar a la humanidad a vivir”. En ese momento, cae al escenario la pintura *The Apotheosis of Captain Cook Being Crowned by Britannia and Fame*, la expresión visual de la comparación histórica, cuyas alegorías reafirman la carga helenista, usual en la cultura victoriana. Tiempo y espacio colapsan: Lono es Cook y Cook es Alejandro; no el dios Hawaiano, sino el europeo. Entonces, ¿quiénes son los verdaderos griegos?, ¿los subyugados o los conquistadores?

Según he oído, no hay vista que se equipare al atardecer en el cabo de Sunión. Unos kilómetros al sureste de Atenas se encuentra un barranco que mira al Egeo, donde yacen las ruinas del Templo de Poseidón, construido en el siglo V a. C. Anochece y el sol empieza a disolverse, convertido en una perla rojiza, mientras el cielo pasa del azul al púrpura, al naranja y carmín y al azul de nuevo, ya más oscuro. En un suspiro, el horizonte se convierte en milagro; parejas se toman de la mano y creen haber escuchado el canto de la eternidad. Los más melancólicos evocan los últimos versos de Lord Byron en “The Isles of Greece”, que anticipan su descanso en otro mundo: “Place me on Sunium’s marbled steep/Where nothing, save the waves and I,/May hear our mutual murmurs sweep;/There, swan-like, let me sing and die.” Si uno se acerca a las columnas que restan del templo dórico frente al mar, encontrará una inscripción en cursivas, grabada a profundidad: *Byron*. Dice Gilbert Highet que el poeta excéntrico se adueñó de Grecia como de una mujer —no le bastó escribir sobre ella, necesitaba escribirse en su cuerpo. Cuando el conflicto terminó, ambos canjearon tiempos y espacios: la Grecia

⁶⁴ Véase Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, University Press, 1997, pp. 3-22, 129-131, 193 ss.

moderna se volvió europea y él recibió el trato de un héroe griego. A la fecha se le considera mártir patrio e incluso hay una estatua dedicada a su memoria en los Jardines Nacionales de Atenas. Fue un intercambio parejo entre el poeta y su objeto lírico: modernidad por eternidad.

HIJOS DEL PÁRAMO

Tú quisieras un mundo; por eso
lo tienes todo y no tienes nada.
F. HÖLDERLIN, “DIÓTIMA A HIPERIÓN”

El 24 de febrero de 1821, Alexandros Hipsilantis vociferó el llamado que dio pie a la Independencia de Grecia. El célebre discurso inicia asegurando: “Europa, con la mirada fija sobre nosotros, se cuestiona nuestra inercia” y luego exhorta a los “helenos” a luchar por su patria, quien “desnuda, muestra sus llagas y, con la voz rota, pide el auxilio de sus hijos”. Convencido de que los griegos modernos son herederos de aquella virtud ancestral, Hipsilantis los invita a romper los grilletes de la esclavitud, retomar las luchas heroicas de sus antepasados y tallar sus nombres en el Templo de la Inmortalidad. De forma similar a los recuentos de viajeros y filhelenos europeos, su conclusión comprime el tiempo y enmarca la cruzada militar en una contienda primordial:

¡Oh, valientes y magnánimos griegos, invitemos nuevamente a la Libertad a la tierra clásica de Grecia!
¡Luchemos entre Maratón y Termópilas! ¡Luchemos sobre las tumbas de nuestros padres, quienes, como para dejarnos libres, pelearon y murieron ahí! La sangre de los tiranos hará justicia a las sombras de [...] Milcíades y Temístocles, de Leónidas y los Trescientos, quienes diezmaron los ejércitos innumerables de los bárbaros y los persas, cuyos descendientes barbáricos e inhumanos estamos a punto de aniquilar, hoy mismo y con el mínimo esfuerzo. ¡Tomad armas, amigos! ¡La patria nos llama!⁶⁵

⁶⁵ Alexandros Hipsilantis, “Fight for Faith and Motherland/Proclamation of Revolt in the Danubian Principalities, 24 February 1821, en Richard Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770-1821. A Collection of Documents*, London, Macmillan Press, 1976, pp. 201-203.

Lo cierto es que, para la mayor parte de la población griega, Hellas no era una madre patria; “heleno” sólo era un eufemismo para “pagano”, y las hazañas de Leónidas y demás héroes clásicos no inspirarían valentía a quienes las desconocían. Hasta entonces, los griegos se hacían llamar *romioi* (en alusión al Imperio romano) y su identidad giraba en torno al culto ortodoxo.⁶⁶ Para facilitar el dominio de un territorio que abarcaba gran parte de los Balcanes, África del norte y Medio oriente, los otomanos habían agrupado a sus súbditos en *millets*, comunidades confesionales con gran margen de autonomía, cada una regida por su respectiva autoridad religiosa, que a cambio juraba lealtad al sultán. El Patriarca ecuménico era la autoridad de la *millet-i rum*, que se conocía informalmente como la comunidad “griega”, pero aglomeraba a todos los cristianos ortodoxos del Imperio, fuesen búlgaros, rumanos, serbios, valacos, albaneses o griegos, aunque estos últimos predominaban en cantidad y jerarquía social. El mundo otomano era pre-nacional, ciego a las distinciones étnicas y lingüísticas detrás del credo compartido.⁶⁷

Si Hipsilantis (quien había incitado el movimiento independentista desde una sociedad secreta en Rusia) luchaba en nombre de los helenos, es porque pertenecía a un estrato social muy peculiar. Durante el transcurso del siglo XVIII, la decadencia de la élite otomana permitió la aparición de una nobleza griega y una clase media de comerciantes griegos, cuya prosperidad sentó la base material del florecimiento intelectual que sembró la conciencia nacional helénica. La siguiente generación tuvo el privilegio de educarse en universidades europeas, donde entró en contacto con ideas que le eran

⁶⁶ A pesar de ciertas continuidades entre civilizaciones –como la *paideia* helénica y el régimen imperial romano–, la formación del Imperio bizantino marcó un corte tajante respecto al pasado de las ciudades-Estado griegas, principalmente en cuanto al repudio de su religión, que fue sustituida por la ortodoxia cristiana. Para los griegos de la Antigüedad, “heleno” significaba “hombre civilizado”, en oposición a lo bárbaro; para los bizantinos, esta etiqueta aludía al paganismo que repudiaban. Es decir, “heleno” dejó de ser una fuente de identificación, para volverse en una señal de otredad. Por ello, comenzaron a autodenominarse romanos (*romioi*), en alusión a la pertenencia a la Iglesia Ortodoxa del Imperio Romano de Oriente (A. Toynbee, *op. cit.*, pp. 81-87). Un artículo detallado sobre el uso de estas formas de identificación: Tassos A. Kaplanis, “Antique Names and Self-Identification: *Hellenes*, *Graikoi*, and *Romaioi* from Late Byzantium to the Greek Nation State”, en Dimitris Tziouvas (ed.), *Re-imagining the Past. Antiquity and Modern Greek Culture*, Oxford, University Press, 2014, pp. 81-97.

⁶⁷ M. Mazower, *op. cit.*, pp. 40 ss.

completamente ajenas: el tiempo histórico de la Ilustración, las virtudes del liberalismo político y la autodeterminación, el sentimentalismo del nacionalismo romántico y, ante todo, la reputación intocable que la Grecia antigua tenía en el imaginario europeo.⁶⁸ Esta interacción provocó el llamado despertar nacional que subvirtió la autoridad de las instituciones otomanas, en particular, la capacidad de la Iglesia ortodoxa para arropar bajo su manto a una comunidad tan heterogénea. Los miembros de la diáspora ilustrada se entendían a sí mismos como activistas revolucionarios, responsables de inculcar su excepcionalismo a una población iletrada, que a menudo conocían poco y admiraban a la distancia. Gracias a ellos, los miembros del *millet-i rum* dejaron de identificarse en la comunidad supranacional del cristianismo ortodoxo y adquirieron un nuevo sentido de identidad histórica, al definirse como etnias, distinguidas por sus lenguas vernáculas y legados culturales.⁶⁹

Como dice el historiador Mark Mazower, la infiltración de las ideas europeas a la península balcánica aportó un nuevo vocabulario para imaginar un mundo posotomano: el idioma del Estado-nación.⁷⁰ La gran medida en que la pertenencia nacional fue una idea importada desde Europa es evidente, pues la etimología de nación (*natio*), un legado latino a las lenguas romances, no tenía equivalente griego.⁷¹ Tan importante como el nuevo vocabulario fue la reinterpretación del viejo. En

⁶⁸ El siglo XVIII atestiguó fuertes cambios en la configuración burocrática del Imperio y en la sociedad griega, que eventualmente permitieron el auge del movimiento independentista. Por un lado, la vulnerabilidad del Imperio ante el desarrollo tecnológico de las demás potencias provocó el nacimiento de una nobleza griega, que logró infiltrarse en los más altos escaños del gobierno. Los llamados *fanariotas* (en alusión a Fanar, “el barrio del faro” en Constantinopla) se volvieron los principales intérpretes y diplomáticos de la Sublime Puerta, que cada día se veía más obligada a negociar sus derrotas. Algunos incluso llegaron a ocupar el cargo de *hospodar* (príncipe) en los principados de Valaquia y Moldavia. Por el otro lado –y de mayor importancia–, en el transcurso del siglo emergió una clase media de comerciantes griegos, que estableció vínculos fuertes con Europa occidental tras convertir su idioma en la *lingua franca* del comercio balcánico. Beneficiada por el bloqueo continental de los británicos, esta burguesía incipiente hizo posible el renacimiento intelectual que creó la conciencia nacional griega (R. Clogg, *Historia de Grecia*, pp. 33-39).

⁶⁹ Paschalis M. Kitromilides, “«Imagined Communities» and the Origins of the National Question in the Balkans”, en Martin Blinkhorn y Thanos Veremis (eds.), *Modern Greece. Nationalism & Nationality*, Atenas, Sage, 1990, pp. 23-60. Entre los ejemplos de la forma en que nació el nuevo vocabulario nacionalista en Grecia, el autor menciona a Demetrios Katarzis, quien –a finales del siglo XVIII– fue el primer autor griego en usar la palabra griega para “nación” (*ethnos*), como un conjunto de personas asociadas por un lenguaje y características culturales.

⁷⁰ Véase el capítulo “Before the Nation”, en M. Mazower, *The Balkans*, pp. 37-77.

⁷¹ E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, University Press, 2ª ed., 6ª reimpr., 2000, p. 16.

el Imperio otomano, las lenguas estaban asociadas a ocupaciones, en vez de linajes: el turco era el idioma de los burócratas, por ejemplo, y el griego el del comercio.⁷² Mientras tanto, en Europa ya Herder había interpretado el lenguaje como la expresión íntima de una comunidad primordial. Bajo este precepto, la lengua griega no era una simple herramienta de negocios, sino la prueba de que los griegos modernos eran tataranietos de Aquiles. Entre todas las poblaciones balcánicas dispuestas a “desbarbarizarse” al acercarse a Occidente, los griegos tuvieron el camino más sencillo, gracias al legado del clasicismo y el romanticismo europeos. Cuando la Ilustración neohelénica secularizó el sentido del tiempo medieval, tal como había pasado en Europa, los intelectuales internalizaron la cronología moderna, que llevaba en su semilla la glorificación de la antigua Hélade. ¿Quién podría creerlo? Habían llegado a un paraíso donde reinaban como dioses sin saberlo hasta entonces. Parecía un sueño. Al encontrarse en el mismo territorio que Hellas, respirando la misma brisa del Egeo, bronceados por el mismo sol mediterráneo, hablando el mismo idioma que Homero (o al menos una variación cercana), crearon una noción secular del pasado y reclamaron una nueva identidad histórica. No eran ya los esclavos del persa ni los bastardos de Constantinopla, sino hijos de Alejandro, herederos de la civilización más grandiosa que había existido. Las ruinas sepultadas en la arena eran el testimonio irrefutable de sus capacidades extraordinarias. Fallmerayer fruncía el ceño al otro lado del Adriático. Primero los intelectuales griegos se ubicaron en el tiempo y luego en el espacio. El canon de la Historia universal iniciaba en la antigua *polis*, pero su teleología apuntaba a Europa continental. Es decir, la Ilustración los llevó a admirar el legado helénico y, por consecuencia, a la civilización moderna que lo había recobrado.⁷³

⁷² No sólo las lenguas estaban asociadas a ocupaciones, más que a identidades, sino que las etiquetas étnicas generalmente se usaban sin connotaciones étnicas: es decir, era usual que a los comerciantes se les llamara griegos, aunque pertenecieran a otras etnias (Umut Özkirimli y Spyros A. Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, Nueva York, Columbia University Press, 2008, pp. 16 s).

⁷³ El análisis más detallado sobre la Ilustración neohelénica que se ha traducido al inglés es P. M. Kitromilides, *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

Hemos comprendido que, desde el Renacimiento hasta nuestros días, la aprehensión de la Antigüedad ha estado íntimamente ligada a la aserción de modernidad, y este caso no fue la excepción. Más que regresar al pasado clásico, los griegos deseaban ingresar a la modernidad europea, valiéndose de un patrimonio compartido cual atajo. Así como Shelley había exclamado *We are all Greeks!*, los griegos invirtieron el silogismo a su conveniencia: *We are all European!* La afinidad entre la Antigüedad helénica y la modernidad europea hacía insufrible la condición otomana, que carecía de ambas. Al entrelazar la admiración por la libertad griega con la libertad actual de las naciones europeas, el pasado se pintó de melancolía y el presente de ira, pues el yugo otomano parecía inexplicable.⁷⁴ A pesar de la libertad de culto, los griegos, como las demás poblaciones no musulmanas del Imperio, sufrían diversas formas de discriminación o violencia, pero los intelectuales de la diáspora –habiendo internalizado los prejuicios del filhelenismo y orientalismo– se empeñaron en exagerar esta condición como pena inescrutable.⁷⁵ De ahí que, en 1797, Rigas Fereó dirigiera su *Proclamación revolucionaria* “al pueblo, descendiente de los griegos”, que había enfrentado “la más insufrible tiranía del más abominable despotismo otomano, del que han tenido que huir a reinos lejanos, para escapar este yugo insoportable y oneroso”.⁷⁶

Otro entre los griegos en reinos lejanos de los que hablaba Rigas era Adamancio Coraís, el intelectual diaspórico por excelencia. Aunque había nacido en Esmirna, pasó casi toda su vida en París (que llamaba “hogar de todas las artes y las ciencias, la nueva Atenas”), donde se desarrolló como hombre de letras, codeándose entre la alta sociedad, leyendo a Cudorcet y Montesquieu, e

⁷⁴ P. Kitromilides, *op. cit.*, pp. 63-116.

⁷⁵ Aunque los cristianos –y, sobre todo, los griegos– gozaban de un grado alto de libertad bajo el reinado otomano, seguían siendo ciudadanos de segunda clase. Por ejemplo, no se les permitía andar a caballo o construir iglesias más allá de cierta altura; además, tenían que pagar impuestos extraordinarios y en juicios su palabra era menos confiable que la de un musulmán (M. Mazower, *The Balkans*, p. 47).

⁷⁶ Rigas Velesinlis, “Revolutionary Proclamation”, en R. Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence*, p. 149. La gran medida en que esta visión partía de los ideales ilustrados que habían culminado en la Revolución francesa es evidente en el cuerpo del panfleto, acompañado por una Carta de Derechos Humanos, un proyecto constitucional y un himno nacional tentativo.

intercambiando epístolas con Jeremy Bentham y Thomas Jefferson. Aun siendo uno de los clasicistas más influyentes del periodo, incluso llegando a ganarse la admiración de Napoleón Bonaparte, nada añoraba más que el respeto de sus contemporáneos europeos, anticipando ya la mezcla contradictoria de orgullo e inferioridad que caracterizará a la identidad griega contemporánea. Adamancio admiraba la libertad republicana y la consideraba heredera espiritual de la Antigüedad, al igual que los franceses. Por ello, admiraba París con recelo, repitiéndose –una y otra vez– que los atenienses habían alcanzado un estándar cultural aún más alto. La vista del Sena se entremezclaba con melancolía y luego desesperación, el lamento de que tales virtudes habían desaparecido de Grecia, reemplazadas por la ignorancia y brutalidad del Imperio otomano.⁷⁷ El ilustrado Coraís veía el mundo a través del prisma del filhelenismo europeo: así como no había diferencia entre un turco y una bestia salvaje, la ortodoxia era el lastre de otra ignorancia, debajo de la cual yacía el verdadero patrimonio griego.

En 1803, Coraís encontró el momento (y el público) propicio para recobrar la grandeza de Grecia al adoptar los principios de la Ilustración, que serían el vehículo de la conciencia neohelénica.⁷⁸ Su proyecto era el de un reformista que deseaba retomar una tradición milenaria y, al mismo tiempo, incorporar el futuro Estado a Occidente. Frente a la *Société des observateurs de l'homme*, conformada por los más respetados antropólogos de la época, dictó su célebre *Mémoire sur l'état actuel de la civilisation dans la Grèce*, que el prominente teórico del nacionalismo Benedict Anderson enlista como un ejemplo precoz de la transición a la conciencia nacional moderna. Los titanes habían despertado:

Por primera vez la nación contempla el horrendo espectáculo de su ignorancia y tiembla al medir con su mirada la distancia que los separa de la gloria de sus ancestros. Este doloroso descubrimiento, sin

⁷⁷ Véase Dean J. Kostantaras, “Idealisations of Self and the Nation in the Thought of Diaspora Intellectuals”, *Nations and Nationalism*, vol. 14, núm. 4, 2008, pp. 700-720. Esta mezcla de orgullo e inferioridad es evidente en el recuento de Coraís sobre la presentación de su tesis doctoral (acerca de los escritos de Hipócrates) en París. En una carta a su primo, el clasicista afirma haber contestado todas las preguntas del jurado, y dice: “Defendí el honor de mis ancestros, mi raza y mis amigos; toda la asamblea estaba satisfecha”. Coraís celebraba haber presentado una tesis sobre la historia de su patria ante un público conformado por los anticuarios europeos que tanto desdeñaban a los griegos modernos por su distancia de los antiguos.

⁷⁸ Elie Kedourie, “Introduction”, en E. Kedourie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, Cleveland, Meridian, 1970, pp. 36-47.

embargo, no precipita a los griegos a la desilusión: Somos descendientes de los griegos, implícitamente se dijeron a sí mismos, debemos intentar volvernos dignos de este nombre nuevamente, o no debemos llevarlo [...]. He levantado mi pluma, oh patria mía, sólo para ser el primero en anunciar que tu regeneración ha comenzado.⁷⁹

Los griegos ilustrados hablaban del movimiento independentista como *paliggenesia*, término que aludía a la resurrección o al renacimiento de la nación griega, aunque –en realidad– los griegos de la Antigüedad jamás fueron una unidad política-cultural, ni estuvieron cerca de serlo.⁸⁰ La idea de la nación como bella durmiente, que aguarda el beso de un príncipe letrado para salir de su largo sueño, es un mito nacionalista, derivado de la metafísica social que las entiende como las unidades latentes que conforman al mundo entero.⁸¹ Si bien se ha insertado a la Independencia griega entre el “despertar de las naciones” balcánicas tras el largo coma de la dominación otomana, lo cierto es que la cualidad onírica más bien debería achacarse al proyecto nacional que se puso en marcha después, englobado en el sueño inasequible de la europeización. Como el resto de los movimientos nacionalistas en los Balcanes, la Independencia griega partía de una liberación íntimamente asociada a la modernización y occidentalización, términos a menudo empleados como sinónimos.⁸² No sorprende que la visión ilustrada de la diáspora griega reprodujera las metageografías del eurocentrismo, al glorificar el conocimiento clásico/europeo como la cura para el salvajismo otomano/oriental. El autor anónimo del incendiario panfleto *La Nomarquía griega, o sobre la libertad* (1806) describe el Imperio como un

⁷⁹ Adamantios Corais, “Report on the Present State of Civilization in Greece”, en *Ibid.*, pp. 153- 188. Prescindi de las cursivas que usó el autor.

⁸⁰ El renombrado classicista Moses I. Finley explica que Grecia nunca fue un Estado-nación en el sentido moderno de la palabra, por lo que argumentos como los de Corais y demás intelectuales caen en una tautología mística y poco fundamentada. En *Los trabajos y los días*, Hesíodo fue el primero en afirmar que todos los griegos provenían de un progenitor común: Heleno, nieto de Prometeo, y bistataranieto del Cielo y del Océano. También Heródoto alguna vez habló sobre la “pertenencia a la misma stirpe” de los helenos. Sin embargo, sus símbolos panhelénicos a menudo fueron ambiguos y los habitantes de diferentes regiones nunca formaron parte de una estructura gubernamental unificada. Los griegos fueron víctimas de su dispersión y marcado particularismo. Esta condición, la llamada *stasis*, impidió la convivencia pacífica de sus ciudades-Estado y la creación de una nación griega (M. I. Finley, “Los antiguos griegos y su nación”, en *Uso y abuso de la historia*, trad. A. Pérez-Ramos, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 185-206).

⁸¹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Nueva York, Cornell University Press, 2ª ed., 2006, p. 47.

⁸² U. Özkirimli y S. A. Sofos, *op. cit.*, pp. 1-40.

cuerpo agonizante, condenado por la apoplejía y destinado a morir, analogía similar a los recuentos de viajeros como John Galt o Lady Montagu. Sin embargo, añade que, gracias a la educación (“el más dulce Jenofonte, el juicioso Plutarco, y otros historiadores y filósofos de nuestros ancestros”), los griegos finalmente comienzan a apreciar el valor de su patria encadenada: las montañas se pintan de oro, las musas se han recuperado y Apolo regresa a su palacio.⁸³

Todo el panfleto hablaba de regeneración: algo vuelve a adquirir color, una alegoría se recupera, otro dios regresa. Hellas despierta de un sueño milenario. Sin embargo, hoy sabemos que las naciones no son bellas durmientes ni linajes primordiales, inherentes a la naturaleza humana, sino construcciones sociales relativamente nuevas. En realidad, el sentido actual de la palabra “nación” data del siglo XVIII y se consolidó en el siguiente, asociado a la aspiración moderna del Estado-nación. Como sostiene Ernest Gellner, el nacionalismo creó la nación griega, y no viceversa. Sin embargo, el autor se esfuerza tanto por desnudar el carácter ficticio de la nación que la descarta como una especie de invención o autoengaño.⁸⁴ Benedict Anderson le responde en su obra cumbre que éstas no se fabrican ni falsifican —se imaginan. Según su célebre definición, las naciones son “comunidades políticas imaginadas”, limitadas y soberanas, que brotaron durante el Siglo de las Luces. Tras su nacimiento en Europa, los demás Estados alrededor del mundo adoptaron su forma modular con distintas variaciones,⁸⁵ y Grecia fue uno de los primeros en hacerlo. Cada una es única, pero todas son universales. Gracias a lo peculiar del caso, la precocidad del nacionalismo griego fue impresionante: el primer movimiento nacional en la península balcánica y el primero en un entorno no cristiano, el del Imperio otomano. Al fin y al cabo, habían sido pioneros en todo lo demás. Los griegos no habían despertado, sino que se habían re-imaginado como parte integral de Occidente, hazaña histórica que

⁸³ Anónimo, “The Greek Nomarchy, or a Word About Freedom”, en R. Clogg, *The Movement*, pp. 106-117.

⁸⁴ E. Gellner, *op. cit.*, pp. 54-56.

⁸⁵ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, edición revisada y aumentada, 2006, pp. 1-8. Escribe el historiador sobre la definición de Gellner: “La desventaja de su formulación, sin embargo, es que Gellner está tan ansioso por mostrar que el nacionalismo se disfraza con falsas pretensiones que equipara «invención» a «fabricación» y «falsedad», antes que a «imaginación» o «creación»

se logró con facilidad envidiable, al aprovechar la supuesta deuda de Europa al legado histórico de la Antigüedad.⁸⁶

Se ha dicho que activistas como Rigas y Coraís dedicaron su vida a impartir conciencia sobre el patrimonio cultural de la Grecia antigua para sacudir la oscuridad otomana, cuando en realidad estaban creando el patrimonio en sí, imaginando un pasado romantizado y un futuro glorioso a partir de éste en las cortes selectas de la modernidad europea.⁸⁷ No sorprende que Anderson equipare el discurrir de la nación a lo que Walter Benjamin llama *tiempo mesiánico*: un puente monumental que comprime la historia de la humanidad —pasado y futuro— en un presente instantáneo, congelado en su dinamismo.⁸⁸ Cuando el escepticismo racionalista de la Ilustración dismanteló el Paraíso cristiano, la nación surgió como una nueva visión secular de tiempo y origen que dio significado a la contingencia y transformó la fatalidad en continuidad. “La magia del nacionalismo es convertir el azar en destino”, dice Anderson. Ése es su secreto. La nación es la nueva eternidad, la nuestra y más íntima: aunque es históricamente reciente, los miembros de cada comunidad imaginada juran que éstas han existido desde el alba del tiempo y apuntan hacia un horizonte infinito. En este sentido, la imaginaria nacionalista comparte la fijación religiosa con la muerte y la inmortalidad.⁸⁹

Y, sin embargo, pocas naciones están tan obsesionadas con ambas como Grecia, tierra de los muertos vivientes, el atardecer infinito y las columnas milenarias. Parafraseo a Orwell: todas las naciones son eternas, pero algunas son más eternas que otras. Desde el Renacimiento y, aún más desde la ola romántica, Grecia ha sido la gloria del pasado, un estándar en el presente y la redención por

⁸⁶ Un caso similar al griego en la región fue el nacionalismo rumano, que parte de la identificación con la antigua Roma, otro atajo a Occidente, por decirlo así. Véase Robert Strausz-Hupé, “Rumanian Nationalism”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 232, s. n., 1944, 8693

⁸⁷ La subdisciplina constructivista de los *Heritage Studies* se ha empeñado en demostrar que el patrimonio no es una noción objetiva sobre los pasados que vale la pena conservar, sino el proceso mediante el cual se cristaliza esta idea, es decir, la forma en que ciertos objetos o costumbres adquieren el estatus de patrimonio (Jean Davallon, “The Game of Heritagization”, en Xavier Roigé and Joan Frigolé (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, Cataluña, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, 2010, p. 43).

⁸⁸ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 318.

⁸⁹ B. Anderson, “Cultural Roots”, en *op. cit.*, pp. 9-36.

llegar. Para cuando los intelectuales griegos decidieron adoptarla y perpetuarla, ya era bastante perpetua a su manera. Inevitablemente, la Independencia de la Grecia moderna dio pie a la dependencia de “Grecia”. Maria Koundoura, académica greco-australiana, explica la condición del griego moderno según una vieja leyenda que se ha transmitido de generación en generación y que su abuela solía contarle: cuando Alejandro Magno trajo desde Asia la pócima que le daría la vida eterna, su hermana la bebió por accidente y fue desterrada en castigo. Para sancionar su agravio, los dioses la transformaron en una Gorgona (monstruo híbrido mitad mujer y mitad pescado) que atormentaría el Egeo por toda la eternidad. Con el paso de los siglos, navegantes se encuentran con ella y les pregunta si su hermano aún vive: quienes responden concediendo su juventud eterna son recompensados con aguas mansas, que los guiarán a su destino; quienes se atreven a decir que el rey macedonio ha muerto morirán ahogados.⁹⁰ El Alejandro de la historia falleció apenas a los 32 años, habiendo sido rey, emperador, faraón y semidiós; en cambio, el Alejandro del mito nacional reinará por siempre en el corazón de una Grecia modesta y la necesidad de la Gorgona. Hellas debe vivir eternamente para que los griegos lo hagan también.

Desde su fundación como Estado-nación hasta nuestros días, la apropiación del pasado clásico ha sido —a la vez— bendición y maldición ancestral, su orgullo monumental y más grande frustración, ideal inalcanzable, columna trunca, escultura cercenada, *dammatio memoriae* (condena de memoria).⁹¹ Goethe ya nos había advertido que lo romántico es una enfermedad, y habría sido pertinente escucharlo. Con el tiempo la admiración de la Hélade se degeneró en una obsesión, que ha oscilado entre la patología (*progonoplexia*, “ancestritis”) y el fanatismo (*arkhaiolatreia*, reverencia de la Antigüedad). Así como en otros tiempos ciertas comunidades usaban el ritual religioso para alabarse en el reflejo de un dios, en la edad del nacionalismo las sociedades se adoran a sí mismas abiertamente,

⁹⁰ M. Koundoura, *op. cit.*, pp. 79-105.

⁹¹ D. Tziouvas, “Introduction: Decolonizing Antiquity, Heritage Politics, and Performing the Past”, en D. Tziouvas, *op. cit.*, pp. 1-26.

sin disfrazarlo, al ostentar su folclor tergiversado, una forma moderna de perpetuidad.⁹² Sólo en este mundo tan cotidiano e irreal Byron podría haberse consagrado como mártir patrio al sacrificar su vida por una causa tan personal y –si se me permite– egocéntrica; sólo ahí se le habría revestido con un quitón que nadie había usado desde el amanecer de la Historia, y sólo así, cuando finalmente se ganó la Independencia, se proclamó el clímax de un sueño milenario, que en realidad no tenía más de un par de décadas. He ahí el azar convertido en destino.

Necrópolis (arquitectura del recuerdo)

Grabado en el frontón trasero del Partenón, hoy inexistente, quedó eternizado el mito que dio nombre a Atenas. Según recuenta la *Biblioteca mitológica* usualmente atribuida a Apolodoro, el dios de los mares y la diosa de la sabiduría, Poseidón y Atenea, se enfrentaron para decidir quién sería el patrón de la ciudad, antes llamada Cecropia: el primero clavó su tridente en la faz de la Acrópolis, haciendo brotar un mar de agua salada; la segunda plantó el olivo primordial. Ambos fueron regalos eternos. Bajo el arbitrio de Zeus, los doce dioses olímpicos dieron la victoria a Atenea y la ciudad tomó su nombre, destinada a la grandeza.⁹³

Ahora entrelazo mito e historia, porque no hay otra forma de tratar el tema. El más elocuente testimonio de la trascendencia política y el desarrollo cultural que Atenas alcanzó en el siglo V a. C. se encuentra en el segundo libro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Como era costumbre, en el primer invierno de la contienda se pronunció un discurso para honrar a los caídos. Desde la tribuna, Pericles inicia honrando a sus antepasados y sus padres, ya que “es justo y equitativo rendir homenaje al recuerdo”, y después pronuncia una apología excelsa de la *polis*. Habla de Atenas como lo hubiera hecho de una dama excepcional: desde joven, creyente en la democracia y la igualdad de los individuos en su vida; más osada y feroz que todos sus pares; ejemplo de civilidad, aunque tampoco rehúye al

⁹² E. Gellner, *op. cit.*, p. 55 *et passim*.

⁹³ Apolodoro, *Biblioteca*, III, 14.

goce del ocio y sosiego; criada por hombres grandiosos de tiempos lejanos, pero convertida en mujer por los contemporáneos. Por su *paideia* y *politeia*, un ejemplo a seguir: *la escuela de Grecia*. Pericles concluye su Oración fúnebre declarando que los muertos siempre se llevarán el aprecio generalizado: “No hay hombre que no elogie la virtud y esfuerzo de los que murieron”. En cambio, los vivos, hijos y hermanos de estos muertos, enfrentarán el desafío de brillar por sus méritos, intentando alcanzar en vida la gloria de sus antepasados.⁹⁴ Ésa fue la condena del Estado griego que se independizó del Imperio otomano.

Siguiendo la inercia del filhelenismo europeizante, en diciembre de 1834, la capital de Grecia se transfirió del puerto veneciano de Nauplia a Atenas, corazón de la Antigüedad, para entonces una tierra semidesierta con una población de apenas doce mil habitantes. Ciudades como Trípolis y Corinto reclamaban la sede del nuevo gobierno, mientras periódicos locales cuestionaban la competencia de un pueblo diminuto en “el estéril e inhospitable Ático”, sólo poblado por fantasmas arqueológicos, para convertirse en el centro de la nueva nación. El debate respecto a la reubicación de la capital reflejaba el abismo entre la gloriosa idea de Grecia y su humilde realidad, el prestigio histórico de un vacío moderno. Las crónicas de viajeros describían su topografía como un llano de agua estancada, colinas desoladas, viento pardo y ruinas mudas sobre cadáveres de animales salvajes. “A decir verdad, la capital del nuevo Estado griego no difiere en lo absoluto de una ciudad africana o turca”, denunciaba un comentarista local, cuyo testimonio abona al diálogo entre filhelenismo y orientalismo.⁹⁵

Entre ovaciones y abucheos Atenas se convirtió en la alegoría adoquinada de las condiciones y aspiraciones de la nación griega. Su nombre era un plano sobre el cual se construiría la nueva Hellas, pues las naciones no crean Estados, sino al revés: éstos incurren en prácticas de invención e ingeniería social para crear un destino político, asociado a mitos y símbolos, cristalizados en una ideología oficial,

⁹⁴ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. A. Blázquez, Barcelona, Iberia, 1963, II, 7.

⁹⁵ Véase Eleni Bastéa, *The Creation of Modern Athens. Planning the Myth*, Cambridge, University Press, 2000, pp. 6-15.

que se imparte desde arriba hacia el resto de la población.⁹⁶ Tras la muerte de Ioannis Capodistria, víctima del regionalismo exacerbado, los estadistas bávaros centralizaron el poder y el neohelenismo, antes la fantasía de unos cuantos intelectuales occidentalizados, se impuso como canon nacional para aplacar la heterogeneidad de una población tradicionalmente regionalista y legitimar al nuevo gobierno, al interior y al exterior del país. Así como las potencias europeas debían recibir cordialmente a una Grecia desvestida de sus prejuicios orientalistas, un puñado de pueblos balcánicos, casi enteramente rurales y de costumbres arraigadas, tendría que internalizar –a la buena o a la mala– su propia grandeza. Este proyecto político fue una variante de colonialismo interno que pretendió subordinar y suplantar las culturas preexistentes de los pueblos griegos, obliterando los recuerdos de quince siglos, para recobrar la grandeza de un tiempo inmemorial, en camino a la modernización y europeización.⁹⁷

Un nuevo futuro ameritaba un nuevo pasado. El Estado construyó su idea de nación en torno al mito de la continuidad clásica: el flujo ininterrumpido del espíritu helénico, atravesando los siglos del Imperio Bizantino y el Imperio otomano, hasta llegar al renacimiento de la civilización griega. Bromea Anderson en un artículo más informal: ¡qué extraño fenómeno es el nacionalismo, ¿quién preferiría pintarse canas a confesar su juventud innegable?!⁹⁸ Como el Ángel de la Historia, todo proyecto nacional voltea hacia atrás mientras avanza hacia delante, buscando demostrar su presencia diacrónica tiempo mesiánico, perpetuidad. Si los románticos admiraban la infancia de la humanidad, ahora los griegos modernos reclamaban su vejez. De ahí que la Nauplia veneciana sirviera poco de capital. El carácter socialmente construido de la nación debía reflejarse en su construcción material: Grecia se erigió –simbólica y literalmente– en las laderas de la Acrópolis ateniense. Fue sobre la faz esta misma roca monumental que en 1838 Iakovos Rizos-Neroulos, Secretario de Educación Pública

⁹⁶ E. Hobsbawm, “Introduction”, en *Nations and Nationalism*, pp. 1-13.

⁹⁷ Robert Shannan Peckham, “Internal Colonialism. Nation and Region in Nineteenth-century Greece”, en Maria Todorova (ed.), *Balkan Identities. Nation and Memory*, Nueva York, New York University Press, pp. 41-59.

⁹⁸ B. Anderson, “Narrating the Nation”, *Times Literary Supplement*, 13 de junio de 1986, cit. por Homi K. Bhabha, “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, 6ª reimpr., 2000, p. 178. En adelante, *Nation and Narration*.

y primer presidente de la Sociedad Arqueológica de Atenas declaró: “Estas piedras, gracias a Fidias, Praxíteles, Agorácrito y Mirón, son más preciosas que diamantes o ágatas: a ellas debemos nuestro renacimiento político”.⁹⁹ La nación es una idea abstracta, metafísica que requiere símbolos, mitos y espacios para subsistir; los textos antiguos fueron vitales en la construcción de la narrativa helénica, pero las ruinas, ánforas y esculturas eran la prueba irrefutable de su realidad y longevidad. Como tantas disciplinas e instrumentos, el nacimiento de la arqueología estuvo profundamente vinculado al fenómeno histórico de la construcción de naciones durante el siglo XIX, ya que podía aportar una base material para justificar el primordialismo que éstas ostentaban.¹⁰⁰ Sin embargo, en Grecia el romance de ruinas llegó al extremo del fetichismo, una obsesión por demostrar la autenticidad de la nación griega.

Durante el periodo otomano, los griegos ortodoxos veían las columnas cuarteadas y esculturas cercenadas a través del prisma del cristianismo e incluso cuando llegaban a admirarlas, les parecían reliquias paganas de otro tiempo, otro mundo, otra gente. Templos como el Partenón y el Erecteón se habían convertido en iglesias y otros se habían despedazado para construir casas. Existían dentro de una realidad mundana. Esto cambió cuando el Estado griego adoptó (y adaptó) el helenismo europeo, convirtiendo la Antigüedad en su fuente vital de capital simbólico.¹⁰¹ Así como el Imperio otomano había sido un cadáver putrefacto, los mármoles enterrados eran los huesos de ancestros más sabios, cuyo suspiro óseo sellaba la brecha entre tiempos. Según recuenta el general Yannis Makriyannis (protagonista de la insurrección y el nuevo Estado) en sus memorias, durante un saqueo

⁹⁹ Cit. por B. Jezernik, art. cit., p. 9.

¹⁰⁰ Vale la pena destacar que Grecia fue el primer país en afirmar la propiedad estatal de los recursos arqueológicos que yacían en su territorio, en repudio a la ambición de potencias europeas. En 1834, se introdujo la primera legislación comprehensiva sobre antigüedades, escrita por Georg Ludwig von Maurer e influida por el neoclasicismo bávaro, marcando un momento de vanguardia para el periodo histórico. Grecia reafirmó el monopolio estatal de los hallazgos arqueológicos en el manejo de las excavaciones alemanas en Olimpia y las francesas en Delfos, principio que se cristalizó cuando la más estricta legislación de 1899 reemplazó a la de 1834, declarando la propiedad estatal de todo hallazgo arqueológico en su territorio [John Carman, “Towards an International Comparative History of Archaeological Heritage Management”, en Robin Skeates, Carol McDavid and John Carman (eds.), *The Oxford Handbook of Public Archaeology*, Oxford, University Press, 2012, e-book].

¹⁰¹ Yannis Hamilakis, *The Nation and Its Ruins. Antiquity, Archaeology and National Imagination in Greece*, Oxford, University Press, 2009, pp. 57 ss.

en la isla de Poros, escuchó a dos soldados intentando vender un par de esculturas a traficantes europeos. Sin dudarlo, los disciplinó e instruyó que éstas jamás debían abandonar su patria, pues la guerra se había luchado en su nombre: “dos finas estatuas, una mujer y un príncipe, intactas –tan perfectas que podías ver sus venas”.¹⁰² Así como las antigüedades respiraban, los arqueólogos se volvieron semidioses capaces de reescribir la historia a su antojo, al escoger qué renacería y qué debía morir. Con pocas excepciones, la mayor parte de los restos bizantinos fueron segregados e incluso demolidos, mientras se desenterraban y restauraban los restos del periodo clásico para crear un *topos* nacional que apelara a los lugares comunes de la imaginación europea –las paradas recurrentes de viajeros como Chateaubriand–, intentando “re”construir un pasado que nunca había existido como tal.¹⁰³

La trágica repercusión de adoptar una genealogía universalmente aclamada es que los griegos modernos debían estar a la altura de una civilización intocable. Sobre ellos recayó la paradójica exhortación de Winckelmann a imitar lo inimitable. Da la casualidad que el padre del príncipe Otto fuese Ludwig I de Baviera, reconocido filheleno quien no desaprovechó la oportunidad de materializar la utopía romántica al recrear la ciudad más grandiosa de la Antigüedad. Conscientes de su deber, los arquitectos bávaros trazaron el diseño gracias al cual Atenas renacería a partir de sus ruinas, como el ave incandescente de su propia mitología. El proyecto entrelazó modernidad y tradición al adaptar el diseño urbano más novedoso de Europa en una glorificación del pasado, ritual de renacimiento y occidentalización, bautismo que deslavaría la oscuridad de la *Tourkokratia*.¹⁰⁴ En agosto de 1834 se llevó a cabo una ceremonia ostentosa: tras haber sido recibido con un búho y una rama de olivo,

¹⁰² A. Leontis, *op. cit.*, pp. 58 s.

¹⁰³ Y. Hamilakis, *op. cit.*, pp. 74 ss.

¹⁰⁴ Los arquitectos Stamathios Kleanthes y Eduard Schaubert –ambos alumnos del arquitecto neoclasicista más célebre del periodo, Karl Friedrich Schinkel, en la *Berliner Bauakademie*– fueron los encargados del primer diseño. Debido a su costo excesivo, Leopold von Klenze finalmente simplificó el plano y tomó protagonismo para verlo realizado. En algún momento incluso se discutió la posibilidad de construir un palacio real sobre la faz de la Acrópolis, diseñado por el mismo Schinkel, idea que fue abandonada (E. Bastéa, *op. cit.*, pp. 81-94).

ambos símbolos de Atenea, Otto colocó el primer cimiento de una columna, anunciando la reconstrucción del Partenón. Leopold von Klenze, célebre arquitecto del Imperio, declaró que la presencia del rey devolvería la civilidad y gloria a Atenas tras los siglos de barbarie y, por ello, los restos del pasado glorioso brillarían de nuevo, una base sólida para el presente y el futuro —los atenienses presentes aplaudieron sin entender una palabra del discurso, que se había pronunciado en alemán.

Con el tiempo la purificación neohelénica permeó todo aspecto de la vida cotidiana. Así como se demolió la mezquita al interior del Partenón, el folclor, el lenguaje, la historia y la religión debían depurarse y ponerse al servicio de la narrativa grandilocuente de la nación griega. Bien dijo Ernest Renan en su célebre conferencia *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882) que el olvido e incluso la imprecisión histórica son esenciales para construir una nación.¹⁰⁵ Siguiendo esta lógica, los cuatro siglos bajo el dominio otomano se excluyeron del canon nacionalista: la cultura otomana no era parte del patrimonio griego, sino un lapso temporal de ignorancia durante el cual había dormido la nación griega, esperando el momento de despertar. Sin duda había algo mitológico detrás de tal visión. Acaso el olvido del que habla Renan se disfraza de recuerdo y viceversa. A mi parecer, la creación de la Grecia moderna partió de lo que los antiguos llamaban *nekyía*: una conversación con los muertos, rito para buscar en su sabiduría la llave del futuro. Pienso en el libro XI de la *Odisea*, cuando el héroe epónimo baja al Hades, donde se encuentra se encuentra con su madre y con reinas y héroes de todos los tiempos. Aquella junta de sombras que tanto intrigó a Alfonso Reyes. Entre ellas, el espectro Aquiles cuestiona el motivo de su visita al mundo de los muertos, fantasmas de humanos extintos. A petición de Circe, Odiseo había bajado al inframundo en busca del adivino Tiresias quien, siendo ciego, tenía el don de ver el futuro. Finalmente, tras beber la sangre de un carnero negro sacrificado en su nombre, el oráculo le indica el camino de regreso a Ítaca.¹⁰⁶

¹⁰⁵ E. Renan, “What is a Nation?”, en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, p. 11.

¹⁰⁶ Homero, *Odisea*, trad. P. C. Tapia Zúñiga, México, UNAM, 2014, XI, 5-640.

Pero ¿cómo podrían los griegos modernos preguntar su destino al oráculo si no hablaban la lengua de los muertos? Dado que el griego demótico que hablaba el grueso de la población distaba del hablar clásico que los intelectuales diaspóricos adoraban, estalló un debate entre quienes deseaban arcaizar la lengua para emular a los antiguos y quienes abogaban por su simplicidad vernácula. Finalmente triunfó la *cazarevusa* propuesta por Coraís: un Frankenstein lingüístico, modelado con base en las lenguas europeas modernas, que pretendía reconciliar la belleza del griego clásico con la sencillez del demótico, al mismo tiempo que lo purificaba de presuntas contaminaciones turcas, eslavas e italianas. Como resultado, se impuso a la población una lengua artificial difícil de aprender, creada para nutrir el mito de la continuidad clásica, al simular el vínculo orgánico entre la Grecia antigua y la moderna. La paradójica institución de la *cazarevusa* revela el carácter artificial y profundamente moderno de una identidad que se jura eterna.¹⁰⁷ Según Gellner, para construir su nación, el nacionalismo adopta riquezas culturales preexistentes y las usa selectivamente; el supuesto linaje inmemorial que desea restaurar usualmente es su propia creación —se reviven lenguas muertas, se inventan costumbres “longevas”, se jura restaurar la pureza prístina de ficciones veladas.¹⁰⁸ La institución del idioma oficial conjugó estos tres artificios. No es coincidencia que, en 1809, el ilustrado Grigorios Zalikoglou viera en ella la llave de la juventud eterna:

Siempre y cuando preservemos la pureza de esta lengua divina, este fuego sagrado, la raza de los griegos permanece inmortal y nosotros, y nuestros descendientes, cargamos las marcas de nuestra nobleza, que somos los descendientes pura sangre de quienes sentaron los primeros cimientos de la civilización de la raza humana, ahora y en el futuro, hasta el fin del mundo.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Gregory Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture. Inventing National Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, pp. 63-64 *et passim*; David Holden, *Greece without Columns. The Making of Modern Greeks*, Londres, Faber, 1972, pp. 48-50 *et passim*; M. Herzfeld, *op. cit.*, pp. 53 *s.*

¹⁰⁸ E. Gellner, *op. cit.*, pp. 54 *s.*

¹⁰⁹ Grigorios Zalikoglou, “Language as a Reflection of Greece’s Classical Heritage (1809)”, en R. Clogg, *The Movement*, pp. 81 *s.*

Si el lenguaje es nuestra forma cotidiana de asir la realidad, la *cazarevusa* petrificó a los griegos en la lumbre perenne del tiempo mesiánico. Según recuenta Ambroise Firmin Didot, al impartir cursos de griego antiguo a un grupo de jóvenes letrados, éstos decidieron dejar atrás su lengua “grotesca y vulgar” y cambiaron sus nombres de Angelis a Alcibiádes, Ilarión a Jenofonte, Panayiotis a Pelópidas.¹¹⁰ Mientras se demolían las edificaciones posclásicas, interpretadas como remanentes de extrañeza, las ciudades cambiaban sus nombres eslavos por alusiones anacrónicas a antiguas *polis*, y sus calles ahora rendían tributo a dioses y héroes de la Antigüedad. Como discierne el erudito Hobsbawm, las así llamadas tradiciones inmemoriales a menudo tienen orígenes recientes e incluso pueden ser invenciones. El supuesto legado primigenio del helenismo sobre el que Grecia erigió su Estado-nación en realidad se desenterró, construyó e instituyó formalmente.¹¹¹

Para 1900, Atenas, aquel pueblo otomano desolado y esencialmente rural, era una deslumbrante –aunque periférica– capital europea de renombre internacional, con 125,000 habitantes, avenidas amplias y edificaciones espléndidas, como el conjunto que engloba la Universidad, la Academia y la Biblioteca Nacional, todas en estilo neoclásico.¹¹² Al igual que la *cazarevusa*, este lenguaje arquitectónico era una ilusión de continuidad histórica, que pretendía obviar cualquier indicio de hibridación en su ostento de pureza. A pesar de que se había importado gracias a los ideales clasicistas y románticos de la oligarquía bávara, en la conciencia colectiva se propagó la noción de que éste era autóctono, la

¹¹⁰ Ambroise Firmin Didot, “«Sense of the Past»: Ayvalik (Kydonies) in 1817”, en *Ibid.*, pp. 80 s. El reglamento de la clase declara: “Cada uno de nosotros deberá hablar, en la medida de lo posible, en la lengua helénica. Quien no lo haga, deberá recitarnos una página de Homero como castigo”.

¹¹¹ E. Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, en Eric Hobsbawm and Terrence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983, pp. 1-15.

¹¹² Inaugurada en mayo de 1837, la Universidad desempeñó un papel central en la imposición del canon nacionalista a lo largo del siglo. Modelada según universidades europeas, sus fachadas están tatuadas con frescos al estilo renacentista, donde se personifica a las Artes liberales y cada Facultad lleva por símbolo a su dios o héroe correspondiente: Temis en Derecho, Asclepio en Medicina, Aristóteles en Humanidades. Durante la ceremonia de apertura se habló de musas y europeización, y se decía que Grecia nuevamente educaría a la humanidad. En ella se instituyó la *cazarevusa* como lengua oficial del reino y se prohibió el uso del demótico vernáculo. La mayor parte de los cursos se centraban en la antigüedad Greorromana y la arqueología tenía un peso desmedido, como era de esperarse [Vangelis Karamanolakis, “The University of Athens and Greek Antiquity (1837-1937)”, en D. Tziouvas, *op. cit.*, pp. 112-127].

continuación lógica de una tradición edilicia sólo por momentos silenciada, que permitiría canalizar el espíritu del pasado en la modernidad. Grecia se construyó sobre ruinas y en torno a éstas. (La arquitectura del deseo habla el idioma del futuro con el acento del pasado.) Bastaba levantar la mirada hacia la Acrópolis para creer el discurso oficial. Así se erigió el mito: el ideal griego cobró vida y, con ímpetu divino, Galatea vislumbró en la mirada de su amante su propia realidad. Antes piedra, ahora carne y hueso, Hellas nació muerta.

Caras de Jano

“Las ruinas circulares”, un cuento bien conocido entre las *Ficciones* (1944) de Jorge Luis Borges, narra la historia de un hombre taciturno que cae rendido a los escombros de un templo carcomido por el tiempo, ya invadido por la flora a su alrededor. En ese anfiteatro quebrado el viejo se dispuso a soñar al hombre perfecto, con tal ahínco y minucia que éste cobrase vida en la realidad. Pasó semanas enteras imaginándolo de una forma u otra, cada día con más especificidad, cabello por cabello, arteria y corazón, hasta que finalmente el dios del templo dio vida a su hijo y éste emprendió su camino. En un típico giro borgiano, años después, el soñador teme que su creación descubra la banalidad de su existencia –ser una mera simulación– y, en camino a advertirle, entiende que él mismo es el sueño de alguien más.¹¹³ Algo similar ocurrió cuando los nacionalistas intentaron crear al griego perfecto, sin entender que ellos mismos, con su desmedida afición filhelénica, eran productos de la imaginación europea.

Por fuera la nueva Atenas parecía digna de su nombre, pero otra esencia latía detrás de las fachadas helenizadas: aunque sus edificios públicos nacieron en el idioma refinado de la modernidad europea, en la vivienda privada de las clases medias y bajas sólo se recubrió la fachada con ornamentos neoclásicos, preservando la disposición espacial que regía la vida cotidiana durante el período

¹¹³ Jorge Luis Borges, “Las ruinas circulares”, en *Ficciones*, México, Debolsillo, 6ª reimpr, 2012, pp. 55-64.

otomano.¹¹⁴ Tal simbolismo nos recuerda que nunca debe confundirse el discurso oficial de las élites nacionalistas con el sentir generalizado de los ciudadanos, pues a menudo hay un abismo entre la ideología nacional, impartida desde arriba, y los sentimientos de la población, en particular, los estratos más bajos.¹¹⁵ Sus mascarones más bien eran máscaras siamesas que satirizaban y lamentaban su esencia ineludible; por más que se intentara obviar la herencia del Imperio Bizantino, la mayor parte de la población desconocía el pasado clásico y seguía llamándose *romioi*, en vez de *graecoi* o *ellines*. En Grecia convivían dos mitos de origen, cada uno con su propia época dorada: por un lado, los ideólogos del Estado reclamaban una visión secular de Hellas y se inclinaban hacia Europa; por el otro, gran parte de la población deseaba revivir Bizancio y miraba hacia Constantinopla.¹¹⁶ La narrativa del renacimiento helénico no tenía credibilidad suficiente para sustentar el canon nacional, pues dejaba fuera un lapso larguísimo e importantísimo entre el primer helenismo y el neohelenismo. Constantinos Paparrigópulos cerró esta brecha en su *Historia de la nación griega* (1860-1870), la obra maestra de la historiografía nacional, que logró reconciliar la oposición entre la Ilustración neohelénica y el pasado bizantino. En vez de lamentar la muerte de Grecia para celebrar su renacimiento, el intelectual escribió una historia teleológica de la nación griega, que periodizó su experiencia milenaria en el tránsito de cinco helenismos: Antiguo-Macedonio-Cristiano-Medieval-Moderno. En ella, Bizancio fue la bisagra entre la Hélade y el Estado moderno, al preservar los aspectos esenciales de su identidad a través de los siglos. Paparrigópulos hablaba del Imperio Bizantino con intimidad y aprecio, hasta el punto de reivindicarlo en el canon nacional y crear así la síntesis helenocristiana que persiste a la fecha. En gran

¹¹⁴ Georgios Karatzas, “Athens: The Image of Modern Hellenism”, en Matthew Rampley (ed.), *Heritage, Ideology, and Identity in Central and Eastern Europe. Contested Pasts, Contested Presents*, Woodbridge, Boydell Press, 2012, pp. 159-161.

¹¹⁵ E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 10 s.

¹¹⁶ Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, University Press, 1999, pp. 78 s.

medida una respuesta al escepticismo de Fallmerayer, su obra consolidó a Grecia como una entidad transhistórica.¹¹⁷

Así pues, los griegos tomaron la historia en sus propias manos al pasar del neohelenismo importado al helenismo autóctono, una reapropiación local.¹¹⁸ Este caso es similar a los nacionalismos anticoloniales de Asia y África, que entrelazan la adopción de formas occidentales con la reafirmación espiritual de una identidad única.¹¹⁹ Según Gellner, las culturas se pueden dividir en dos variedades: silvestres y de cultivo. Mientras que las primeras se reproducen espontáneamente, de generación en generación —como la tradición ortodoxa—, las segundas son producto de un diseño meticuloso, como el canon neohelénico.¹²⁰ El académico supone que, en la era moderna, la cultura de jardín reemplazará a la silvestre; sin embargo, en el caso griego, ambas conviven en el sincretismo de la ortodoxia cristiana y la fe secular del nacionalismo.¹²¹ Pienso en el templo circular de Borges y la maleza desbocada que se ha aferrado a sus columnas —son indivisibles, un jardín silvestre. Ya lo auguraba el escudo bizantino del águila bicéfala, Grecia oscila entre dos tipos ideales en tensión perpetua, que permean toda su vida cotidiana, encarando direcciones opuestas: *ellinismos* —su presentación europeizada al exterior, la fachada de la morada— y *romiosini*, su introspección y reconocimiento, aquel patio bizantino/otomano

¹¹⁷ Véase P. Kitromilides, “On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea”, en David Ricks y Paul Magdalino, *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Londres, Ashgate, 1998, pp. 25-33.

¹¹⁸ Yannis Hamilakis define el helenismo autóctono como “la apropiación del helenismo occidental por las sociedades locales griegas a mediados del siglo XIX y su reformulación como una nueva, sincrética y cuasi-religiosa forma de imaginar tiempo y espacio, pasado y presente, y producir y reproducir identidades nacionales” (*op. cit.*, pp. VII-VIII). Asimismo, Herzfeld considera que tratar el nacionalismo griego como una mera imitación de modelos occidentales es seguirle la corriente a la ideología del tutelaje, ya que los griegos —lejos de ser sujetos pasivos— se esforzaron por transformar el modelo ajeno en uno propio (*op. cit.*, pp. 110 s).

¹¹⁹ Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, University Press, 1993, pp. 3-7.

¹²⁰ Ernest Gellner, *op. cit.*, pp. 48-51.

¹²¹ Dice Yannis Hamilakis que el argumento de Anderson revela su interés desmedido en países occidentales ya que, aun cuando incluye a Grecia en su análisis, no menciona que en este caso —más que reemplazar la religión con la fe secular del nacionalismo—, se logró una fusión sintética y sincrética de elementos religiosos y nacionales (Y. Hamilakis, *op. cit.*, p. 85).

donde discurre su vida diaria. La diglosia entre la *cazarevusa* y el griego demótico es sólo parte de una oposición más profunda en la identidad griega, quiero decir, la disemia entre los símbolos y significados de dos mundos distintos: la columna y la cruz.¹²²

Incluso a Klemens von Metternich (director de orquesta en el Concierto de Europa, encargado de mantener el orden del mundo post-napoleónico) le costaba trabajo entender la disyuntiva, como expresó en una carta al príncipe Paul Esterházy, embajador austriaco en Londres, donde preguntaba: “¿A quién nos referimos cuando hablamos de los griegos? ¿Son un pueblo, un país o una religión?”¹²³ Ernest Renan le habría respondido que eran, como toda nación, *un alma, un principio espiritual*.¹²⁴ Y lo son. Sin embargo, valdría la pena recordar junto a Nikos Kazantzakis que el alma de Grecia nació dos veces, ya que ésta existe entre tierra y mar: cegada a la vez por el resplandor mediterráneo y la oscuridad balcánica; añora ingresar a Europa, pero desconfía de sus potencias; abandera el racionalismo occidental, aunque es víctima del misticismo achacado; su corazón yace en Atenas y su devoción en Constantinopla; su nombre oficial es *Hellas*, pero a la fecha sus ciudadanos se hacen llamar *romios*, hijos de Bizancio. Sólo existe como amalgama de opuestos, dualidad, ambigüedad, contradicción andante: el espíritu y la piel, ideal y realidad, epopeya y tragedia. Ni occidental ni oriental, sino ambos y ninguno al mismo tiempo.¹²⁵ Su lamento es el mismo que Borges versifica en “Habla un busto de Jano”, dios romano de dos caras, una postrada al pasado y la otra al futuro:

Nadie abriere o cerrare alguna puerta
Sin honrar la memoria del Bifronte,
Que las preside. Abarco el horizonte

¹²² Véase el capítulo “The Double-headed Eagle: Self-knowledge and Self-display”, en M. Herzfeld, *op. cit.*, pp. 95-122. Estoy citando el conflicto heleno-romaico y los conceptos de diglosia y disemia. La dualidad pseudopaciana de la columna y la cruz es mía.

¹²³ Klemens von Metternich, “Carta a Paul Esterházy, 2 de diciembre de 1829”, cit. por William Simpson y Martin Jones, *Europe 1783-1914*, Nueva York, Routledge, 2ª ed., 2009, p. 152.

¹²⁴ E. Renan, “What is a Nation?”, p. 18.

¹²⁵ Tampoco debemos simplificar la cualidad dual del alma griega, que más bien enfrenta diferentes tipos de oposiciones, en distintos ámbitos y dimensiones. Históricamente, entre Hellas y Bizancio; (meta)geográficamente, entre Occidente y Oriente; culturalmente, entre el ideal y su realidad. Sin embargo, todas ellas se encaran diariamente al interior de cada griego (Véanse los capítulos “The Double-born Soul” y “The Scorpion and the Frog”, en D. Holden, *op. cit.*, pp. 21-36 y 84-99).

De inciertos mares y de tierra cierta.
Mis dos caras divisan el pasado
Y el porvenir. Los veo y son iguales
Los hierros, las discordias y los males
Que Alguien pudo borrar y no ha borrado
Ni borraré. Me faltan las dos manos
Y soy de piedra inmóvil. No podría
Precisar si contemplo una porfía
Futura o la de ayer hoy lejanos.
Veo mi ruina: la columna trunca
Y las caras, que no se verán nunca.¹²⁶

El busto manco aprehende el tiempo entero sin discernir sus hebras. Dios pétreo, todo ha visto y nada puede hacer con ello. Al igual que Grecia, en su cuerpo conviven los rostros del pasado y porvenir, que estando adheridos se desconocen. Incluso la rima abrazada (A-B-B-A) del poema refleja su íntima separación. Jano avista en la posteridad su imagen quebrada en retrospectiva. Aún divino, su destino es la ruina; el futuro un recuerdo. Los únicos versos hermanados sin distancia riman *trunca* y *nunca*, dos expresiones de negación temporal que a la vez cierran el poema, honrando la memoria del Bifronte, y el ciclo vuelve a iniciar. De ahí la porfía incierta en dos horizontes: al reclamar el sitio histórico de la Acrópolis, los griegos modernos heredaron la dualidad apolíneo-dionisiaca que se le achacaba a los antiguos. Sólo en el tiempo mesiánico tendría sentido que aquella disputa inmemorial entre la razón y el delirio, encarnada en los dioses de una civilización extinta, atravesara más de veinte siglos. Así pues, la oposición entre lo clásico y lo romántico (medida y desmedida) devino el dilema entre lo clásico y lo romano al interior de cada griego, esquizofrenia e hibridación, tensión latente, ansiedad permanente, fusión sin síntesis, una aureola de aceto balsámico en aceite de oliva.¹²⁷

¹²⁶ J. L. Borges, “Habla un busto de Jano”, en sus *Obras completas, 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1989, p. 1110.

¹²⁷ Dimitris Tziouvas considera que es hora de reemplazar la lógica binaria propuesta por autores como Herzfeld con conceptos de dialogismo, hibridación o sincretismo. Añade que la cultura griega puede entenderse como “una construcción que no emergió a partir de la síntesis de opuestos, sino de las tensiones entre el Este y Occidente, la Ilustración y la Ortodoxia, la Antigüedad y la *Tourkokratia*. La hibridación junta, fusiona, pero también mantiene separación” (“Beyond the Acropolis: Rethinking Hellenism”, *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 19, núm. 2, 2001, pp. 202 ss). El concepto de *hybridity* –traducido al español como hibridez– ganó un lugar prominente en los estudios poscoloniales gracias a la obra de Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, trad. C. Aira, Buenos Aires, Manantial, 1994. En este supuesto clásico –a mi parecer

Según el historiador Arnold Toynbee, la herencia bizantina sobre los griegos modernos fue directa e ineludible; en cambio, ellos no conservan un legado al evocar el pasado helénico, sino que intentan evocar un fantasma, movidos por la desesperación.¹²⁸ Como el busto de Jano, Hellas mira hacia adelante y hacia atrás, pero es piedra en ambos. Grecia oriental, Grecia moderna, ¿cuál es la diferencia? Ambos son oxímoron. Tremenda paradoja: buscando ser modernos, los griegos exaltan el folclor que los ata a la Antigüedad, mismo que los petrifica en el pasado y los reduce a ser los aborígenes de Occidente, súbditos de la modernidad. Grecia es su propia otredad, un microcosmos del mundo y sus metageografías: Constantinopla y Atenas, Este y Oeste, Zorba y Sócrates. Dentro de Europa sólo puede ser autoparodia y fuera de ella, extrañeza íntima. Comedia o tragedia, sus máscaras siamesas. Lo helénico es tiempo olvidado y lo oriental tiempo ajeno —el primero anterior a la modernidad y el segundo fuera de ella. Nostálgico, un rostro del busto evoca arquitectura trunca, soñando con reconstruirla, y el otro responde: “Nunca”.

Tierra de Nadie

En *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino, un joven Marco Polo describe a Kublai Kan, emperador de los tártaros, las ciudades pintorescas que ha encontrado a su paso y las cualidades que las definen. Todas llevan nombres de mujer. El libro es un mundo fantástico compuesto de otros mundos fantásticos, cada uno surreal, insólito y profundamente humano. A media crónica, el viajero veneciano se detiene en Olivia, ciudad de contrastes cuyas realidades se disuelven y contradicen a medida que uno intenta aprehenderlas con el lenguaje, impartiendo una lección obtusa: “No se debe confundir

ilegible—, Bhabha argumenta que no existen las culturas nacionales homogéneas, sino que éstas están siempre en un proceso de redefinición, en virtud de procesos transnacionales y herencias híbridas (p. 21). Esto es clarísimo en el caso griego.

¹²⁸ A. Toynbee, *op. cit.*, p. 156.

nunca la ciudad con las palabras que la describen. Y, sin embargo, entre la una y las otras hay una relación”.¹²⁹ Éste es también el caso de Grecia, un país hecho de ruinas, palabras, sueños.

Si bien el Marco Polo ficticio de Calvino vería con facilidad a través del espejismo helénico, lo más probable es que el real hubiese sido menos crítico. Desde que se extendió el *Grand Tour* y los viajeros europeos incluyeron a Grecia en su recorrido al sur, casi todos la han tratado como una extensión de Europa, hogar fuera de casa, extraña familiaridad en otro mundo, adiós disfrazado de retorno. En ningún lado es esto tan claro como en las descripciones de la Acrópolis ateniense, piedra sagrada bajo la cual se construyó la Grecia moderna y que, al ser el epítome de su gloria pasada, es también la raíz de su predicamento moderno. En ella, el visitante europeo reafirma su greicidad y Grecia su europeidad.¹³⁰ Como en peregrinación religiosa, el viajero asciende por sus laderas hasta llegar a la cima, donde toma un suspiro y se pierde en la catarsis que inspira su belleza. Si el progreso es la religión de la modernidad, entonces el Partenón y las demás ruinas a su costado son la meca de Occidente, como queda claro en la *Prière sur la Acropolis* que Ernest Renan incluye en sus memorias:

La impresión que me causó Atenas es, con mucho, la más fuerte que jamás haya yo sentido. Hay un lugar donde la perfección existe; uno solo: ése. Jamás había imaginado nada semejante. Era el ideal cristalizado en mármol pentélico que surgía ante mis ojos. Hasta entonces, había creído que la perfección no es de este mundo; una sola revelación me parecía aproximarse a lo absoluto. Hacía ya tiempo que yo no creía en el milagro, en el propio sentido de la palabra [...]. Acababa de colocarse para mí el milagro griego, una cosa que no ha existido más que una vez, que jamás se ha visto, y que nunca volverá a verse, pero cuyos efectos durarán eternamente, quiero decir un tipo de belleza eterna, sin ninguna mancha local o nacional [...]. Cuando vi la Acrópolis, tuve la revelación de lo divino, como la había tenido la primera vez que sentí vivir el Evangelio, al contemplar el valle del Jordán desde las alturas de Casyun. El mundo entero me pareció entonces bárbaro.¹³¹

¹²⁹ Italo Calvino, “Las ciudades y los signos. 5”, en *Las ciudades invisibles*, trad. A. Bernárdez, Madrid, Siruela, 23ª ed., 2013, pp. 75 s.

¹³⁰ Véase A. Leontis, “Heterotopia: Visitors to the Culture of Ruins”, en *op. cit.*, pp. 40-66.

¹³¹ E. Renan, *Recuerdos de infancia y juventud*, trad. A. Garzón del Camino, México, Galatea, 1951, pp. 67-71.

En su narración, la Acrópolis es el símbolo de un milagro irreplicable, perfección terrenal sólo asible en forma de memoria o revelación. Sus proporciones replican las dimensiones de su espiritualidad. Después de confesar su asombro, Renan escribe su oración a la Antigua Grecia, donde le relata su vida entera, reza a sus dioses y, finalmente, lamenta su desaparición: “Un inmenso río de olvido nos arrastra a un abismo sin nombre. Oh, abismo, tú eres el Dios único”.

De igual manera, en camino a Atenas, Le Corbusier (padre del modernismo arquitectónico) avista a distancia la colina sagrada con emoción y ansiedad. Al desempacar, inventa excusas, abandona a sus acompañantes y pospone la visita, hasta que finalmente se arma de valor. Pronto advierte que sus escalinatas no tienen las dimensiones de pasos humanos, pues se diseñaron en imagen de los dioses. Al llegar a la cima, comparte la revelación de otros viajeros y declara que el sentimiento de lo suprahumano lo aprehende fatalmente. Es irreal –piensa el arquitecto– pues ver la Acrópolis es un sueño que uno atesora sin siquiera soñar con hacerlo realidad. Su primera reacción es de incredulidad e inferioridad ante la perfección de los templos; ante todo, no deja de admirar el Partenón (“contemplador del mar, un bloque de otro mundo. Toma a un hombre y lo sitúa encima de todo lo demás”), que finalmente se ve obligado a declarar “el cuerpo de un estándar sagrado, la base de toda medida en el arte”. Pero los días pasan, las semanas también, Le Corbusier sigue regresando a la colina y la revelación se vuelve tormento. Su mármol inmortal deviene “pasado espectral, presencia ineludible”. Una condena:

Cada hora se vuelve más letal allá arriba. El primer shock fue el más fuerte. Admiración, adoración y después aniquilación. Pero desaparece y se escapa de mí; me tropiezo frente a las columnas y el cruel entablamento; ya no disfruto ir allá arriba. Cuando lo veo desde lejos parece un cadáver. El sentimiento de compasión se ha terminado. Es un arte profético del que uno no puede escapar. Tan inconsciente como una verdad inmensa e inalterable.¹³²

¹³² Charles-Édouard Jeanneret (Le Corbusier), *Journey to the East*, trad. Ivan Žaknić, Londres, MIT Press, 2007, pp. 209-238.

Al contemplar con sus propios ojos la belleza divina de la Europa primordial, encarnada en los mármoles quebrados sobre la faz de la Acrópolis, ambos viajeros la consideran sueño, milagro o delirio, todos parte de la realidad pero fuera de ella. Esto es lo que Sigmund Freud llama *desrealización*. En 1936, el pionero del psicoanálisis envió una carta al escritor Romain Rolland, que llevaba adjunta una reflexión titulada *Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis* (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis). En ella, recuenta que tenía cuarenta y ocho años cuando tuvo la oportunidad de visitar Atenas, el sitio del que tanto había oído hablar en sus años mozos. Su reflexión instintiva fue: “¿Entonces todo esto existe efectivamente, tal como lo aprendimos en la escuela?!” Compara la experiencia con pasear por Escocia y repentinamente toparse con el Monstruo del Lago Ness, obligado a admitir la existencia de algo que, hasta entonces, ni él mismo sabía que dudaba. Ante el contacto con una realidad demasiado buena para ser verdad, debía reducirla a una aparición mítica. Por supuesto, es normal que nuestra primera reacción ante una tragedia sea negarla y aseverar su imposibilidad, pero lo mismo ocurre con un deleite que no creemos merecer. Freud lo llama sentimiento de enajenación (*Entfremdungsgefühl*), el rechazo de una realidad objetiva, una forma de protegernos al desmentir la existencia de la Acrópolis.¹³³

Algo bastante similar ocurre a otro erudito vienés, el ensayista Hugo von Hofmannsthal, quien toma asiento frente al Partenón, en un fragmento de ruina pulido por el desgaste, mientras respira la brisa de fresas y acacias, “el paisaje rodeado del hálito de milenios, ese aire donde parecía disuelto el oro de la eternidad”. Intenta leer el *Filoctetes* de Sófocles bajo la sombra del templo, pero no se concentra. Lo rodea una tragedia más grande. Se pregunta dónde están los griegos, los desprecia por haberse marchado tan deprisa e intenta asir un mundo que se evapora frente a él. Hipnotizado, admira una columna resquebrajada, que en su eternidad parecía tan efímera, un “derrumbe silencioso e

¹³³ Sigmund Freud, “Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis), enero de 1936”, en *Obras Completas*, t. 22: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 5ª reimpr., 1991, pp. 209-221.

imparable”. Sombras lo arropan, Grecia es una visión grisácea, tétrica. “Mi presencia pesaba sobre aquel lugar. A través de mí volvía a morir lo que ya estaba muerto”, piensa Hofmannsthal. Las estatuas lo atormentan con su mirada helada. Cree que lo juzgan. Finalmente entiende que todo es una alucinación: “Antigüedad imposible, comienzo imposible, búsqueda imposible. Nada de todo eso existe. Aquí donde pensaba cogerlo con las manos, aquí ha desaparecido, aquí sobre todo”.¹³⁴ Lo helénico no puede ser real, ya que es un objeto de *deseo*, fantasma o fantasía, espectro del pasado. Legado de la imaginación Ilustrada, buscamos en Grecia la racionalidad pura, la cura al mito, una abstracción monumental de civilidad, y terminamos revelando su cualidad mitológica. De ahí la comparación con el monstruo del Lago Ness: al toparnos con un monstruo fantástico en la vida real, primero nos invade la fascinación de entender que Hellas existe y, luego, el repudio de haber desnudado su ideal, la ilusión que le daba vida. A través de nosotros –antes viajeros, hoy turistas– vuelve a morir lo que ya estaba muerto.

Según Freud, la desrealización trasplanta una experiencia subjetiva y la extrapola al objeto mismo. A la fecha, esta actitud caracteriza la interacción entre Occidente y Grecia. Ningún recuento alude a ella misma, sino que todos necesariamente versan sobre su relación con Europa y, en un sentido más profundo, con el tiempo histórico. Hellas es lo que Michel de Certeau llama el *no lugar originario*, la piedra sagrada donde está inscrito el mito del progreso occidental: no puede existir adentro de la Historia porque es el principio que la organiza desde afuera.¹³⁵ Al igual que los viajeros románticos, estos cuatro autores (todos posteriores, excepto por Renan) divagan sobre Atenas y su relación con ella sin siquiera mencionar a los griegos contemporáneos que habitan las laderas de la Acrópolis. Hofmannsthal prefiere alucinar que un grupo de estatuas lo observa a escuchar la explicación de un vigilante griego “de edad indefinida y la desagradable tez de los rubios que

¹³⁴ Hugo von Hofmannsthal, “Las estatuas”, en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, trad. A. Dieterich, Barcelona, Alba, 2001, pp. 95-116.

¹³⁵ M. Koundoura, *op. cit.*, pp. 3-20.

pertenecen a una raza oscura”. No obstante, tampoco sería acertado contrastar la “realidad” de Grecia con su idealización literaria. Más bien, la topografía del helenismo nace de las tensiones y el diálogo entre ambas. No es utopía ni distopía –ambos términos hablan de irrealidades–, sino *heterotopia* (lugar de otro orden): a la vez, un país humilde en el mediterráneo y un ideal cultural arraigado en la imaginación literaria de la Europa moderna.¹³⁶ Como Olivia, un sitio entre la ciudad y las palabras que la describen.

La de Atenas es una historia de dos ciudades, la mejor y la peor de las épocas. Así como el imaginario europeo lleva siglos deleitándose y atormentándose por las visiones de la piedra sagrada y lo que ésta representa, desde su Independencia los griegos han vivido –literal y simbólicamente– bajo su sombra. Hasta entonces el Partenón había sido templo ateniense, iglesia ortodoxa, mezquita otomana y parte de una fortaleza militar; ahora era un monumento intocable fuera de la esfera social, imagen divina a admirar. Los griegos contemporáneos son intrusos en propio su hogar. La Acrópolis es la medida de su atraso e incapacidad para estar a la altura de los muertos, la maldición que Pericles enunció en su Oración fúnebre. Evoco una de las grandes ironías de la historia griega, con valor anecdótico innegable: a finales del siglo XIX, la construcción de los edificios neoclásicos de la capital ateniense requería tanta mano de obra que un grupo de constructores inmigrantes llegó a Atenas y erigió una pequeña colonia vernácula al noroeste de la Acrópolis, llamada Anafiotika (en honor a Anafi, ínfima isla en la Cícladas de donde provenían). Hasta la fecha, este barrio es la vergüenza de las autoridades atenienses, un tumor profano que se desprende de la roca sagrada, habitado por intrusos que nada tienen que ver con ella. Ni siquiera aparece en fotografías turísticas, como si realmente no existiera.¹³⁷ Grecia es un país que no pertenece a los griegos, sino al mundo y, por ello, no tiene voluntad. Sus ciudadanos invisibles viven entre el tiempo social del día a día y el tiempo monumental

¹³⁶ A. Leontis, *op. cit.*, pp. 40-66 *et passim*.

¹³⁷ Roxane Caftanzoglou, “The Shadow of the Sacred Rock: Contrasting Discourses of Place under the Acropolis”, en Barbara Bender y Margot Winer, *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, Oxford y Nueva York, Berg, 2001, pp. 21-26.

de su canon oficial, al servicio de filósofos muertos y dioses paganos.¹³⁸ De ahí que los griegos no vivan la historia como un palimpsesto de siglos amontonados, sino como algo más extraño, una esencia articulada sin interrupciones, pero completamente fragmentada.¹³⁹ El pasado es eterno y el presente se escurre entre sus dedos. Viven en casa de todos, tierra de nadie. Como dice Hofmannsthal, la columna dórica es un derrumbe silencioso e imparable frente a nuestros ojos —su permanencia es ausencia también.

Tomo prestada una reflexión puntual de Octavio Paz, y me disculpo si estrecho la liga. En *El laberinto de la soledad* (1950), el ensayista mexicano afirma que, en su forma más radical, la disimulación social se vuelve mimetismo, desaparición. Al igual que el indio mexicano, el griego se funde con el paisaje y se torna invisible. En su aspiración al todo, disimula su singularidad hasta abolirla y deviene piedra. No es ya un ser, sino *muro, silencio: espacio/escultura, columna: silueta en un frontón bidimensional*. También el laberinto del minotauro es un lugar solitario. Según Paz, el mimetismo es una forma de introversión ante la subordinación colonial, además de una expresión de nuestra fascinación por la muerte, la inercia, el reposo. Más que un escape de la apariencia es una manera de ser sólo Apariencia. Así es como Alguien se vuelve Ninguno.¹⁴⁰ Sobre la Acrópolis, Hofmannsthal mira a su alrededor y se pregunta dónde están todos:

Traté de recordar, pero sólo recordaba recuerdos, como cuando se reflejan los espejos, sin fin. Nombres acudían por el aire, personajes; convirtiéndose los unos en los otros sin belleza; como si yo los diluyese en un humo verdoso donde se consumían. ¿Qué era lo que estaba haciendo con ellos? Me examiné a mí mismo. No era otra cosa que la maldición de la fugacidad con que yo los empañaba; la pequeña palabra

¹³⁸ Los términos pertenecen a Michael Herzfeld, quien los acuñó en su etnología de Rétimo, una ciudad veneciana en el corazón de Creta: *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, University Press, 1991. Según su definición, el tiempo social es el de la experiencia cotidiana, siempre nueva, mientras que el tiempo monumental “es reductivo y genérico. Considera los eventos como realizaciones de un destino supremo, y reduce la experiencia social a la predictibilidad colectiva. Su mayor preocupación es el pasado —un pasado constituido por categorías y estereotipos. En sus formas extremas, es el marco temporal del Estado-nación” (p. 10). En adelante, lo usaré libremente como paralelo al “tiempo mesiánico”, de Benjamin.

¹³⁹ David Holden lo llama “una cruz entre el caleidoscopio y una telaraña sin costuras”. El primero alude al carácter fragmentario y la segunda a su continuidad (*op. cit.*, p. 32).

¹⁴⁰ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE/Heteroclásica, 2007, pp. 57-60.

«pasado» era más fuerte que todo aquel mundo. Yo arrojaba el tiempo sobre ellos y veía como sus rostros se volvían verdosos, se desvanecían.¹⁴¹

No había nadie alrededor del poeta, y si había alguien era Ninguno. Intentando explicar el mimetismo indígena, Paz aporta un ejemplo anecdótico (bastante polémico para nuestra sensibilidad contemporánea), sobre la vez que escuchó un ruido en su casa y preguntó quién andaba ahí, a lo que su criada respondió: “No es nadie, señor, soy yo”.¹⁴² Dado el tema que acontece, yo prefiero un ejemplo mítico, pues los griegos son gente de mitos. Renegando su pasado inmediato, disimulan hasta volverse herederos de Odiseo, Rey de Ítaca y héroe de guerra, quien cae presa del cíclope Polifemo en camino a casa, e intentando huir le ofrece vino para embriagarlo y ganar su confianza. Ya alcoholizado, el cíclope pregunta su nombre para recompensarlo, a lo que Odiseo responde: “Mi nombre es Nadie (*Outis*): Nadie me llaman/mi madre y mi padre y otros, todos mis compañeros”. En agradecimiento, Polifemo promete comerse a Nadie al final, después de haber devorado a su tripulación. Así, el astuto viajero se ganó tiempo para cegar su único ojo con una estaca y cuando el monstruo, afligido, pide ayuda a los demás cíclopes, ellos le responden que no pueden ayudarlo ya que, si “nadie” le ha hecho daño, habrá sido un castigo de Zeus.¹⁴³ Nadie hirió al monstruo, nadie llegó a casa, nadie vivía en Ítaca y regresará hasta que haya atravesado el mar entero. Odiseas anónimas.

Recorrí *Las ciudades invisibles* de principio a fin, buscando una que hablara de Grecia, sólo para encontrarla desperdigada en todas sus páginas: como Zobeida, fue fundada por quienes perseguían a una musa y jamás la encontraron; como Armilla, nadie sabe si nació incompleta o fue demolida; como Zaira, oscila entre las medidas de su espacio y los acontecimientos de su pasado; como Eusapia, sus ciudadanos viven arriba y debajo de la tierra; como Maurilia, sus dioses fueron reemplazados por otros extranjeros; como Despina, recibe su forma del desierto al que se opone (sea Turquía, Europa o los

¹⁴¹ H. von Hofmannsthal, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴² O. Paz, *op. cit.*, pp. 59.

¹⁴³ Homero, *Odisea*, *op. cit.*, IX, 340-565.

Balcanes); como Anastasia, quien cree gozarla en realidad es su esclavo; como Isidora, sus deseos son recuerdos y, como Zora, desaparecerá por su insistencia a permanecer inmóvil. Ninguna de ellas existe y todas son reales.¹⁴⁴ Por ello, me tomé la libertad de escribir la mía:

Los mapas indican que se puede llegar a Helena por mar o por tierra. El primer camino arroja al viajero en dos luces: un haz de arena y otro de agua, que parten el mundo en dos; el segundo lo oprime en la oscuridad de montañas, que no pueden rodearse ni ser escaladas. Al llegar, los forasteros notan que la ciudad se construyó en torno a un templo cercenado, situado en la cima de una piedra colosal, que por el día proyecta una sombra móvil según la posición del sol y, por las noches, es la única luz encendida. Sus pobladores llegaron cuando no había más que desierto y cadáveres salvajes, encontrando un oasis habitado por estatuas bellísimas, que –sin moverse– guiñaban al recibirlos. Creyendo que las ruinas eran sagradas y podían animar lo inanimado, decidieron construir una ciudad nueva a su alrededor, que se impregnara de su divinidad. Así, Helena nació siendo un reflejo del pasado, el vivo suspiro de una fantasía desvanecida. Como las ruinas habían perdido su tinte, pulido por el viento de milenios, los arquitectos construyeron las nuevas edificaciones de blanco. Con el paso del tiempo, su pigmento empezó a impregnarse en sus habitantes también, cada día más pálidos a pesar del sol. La enorme piedra no podía sobrevivir sin hombres de piedra. Ahora ellos guiñan a los forasteros que admiran su belleza, incapaces de distinguir quiénes eran las primeras esculturas y quiénes los hombres que llegaron más tarde, pues ahora ambos son ambas. Nadie vive en Helena, pero Helena vive en todos ellos.



¹⁴⁴ I. Calvino, *op. cit.*

Capítulo 3 | Dionisio en Dublín: Grecia y la decadencia de Occidente

Ces nymphes, je les veux perpétuer.
S. MALLARMÉ, «L'après-midi d'un faune» (1876)

The nymphs are departed.
T. S. ELIOT, *The Waste Land* (1922)

Between the age limits of nine and fourteen there occur maidens
who, to certain bewitched travelers, twice or many times older
than they, reveal their true nature which is not human, but
nymphic (that is, demoniac); and these creatures
I propose to designate as “nymphets”.
VLADIMIR NABOKOV, *Lolita* (1955)

En su clásica *Le Mépris* (1963), basada en la novela epónima de Alberto Moravia, el cineasta francés Jean-Luc Godard compaginó una historia de desamor moderno con la trama de la *Odisea*. En la película, el arrogante productor estadounidense, Jeremy Prokosch, insatisfecho con el enfoque artístico de su director, Fritz Lang (quien se interpreta a sí mismo), contrata a Paul Javal, un guionista italiano, para reescribir su adaptación hollywoodense de la épica homérica. Sin embargo, la situación se tensa cuando el productor comienza a seducir a su esposa Camille (Brigitte Bardot) y Paul no hace nada al respecto. Frente al horizonte eterno del mediterráneo, la historia de amor y su fragmentación se entrelaza con el matrimonio de Odiseo y Penélope, ahora impregnado de psicosis moderna.¹

En el siguiente capítulo, discutiré la metamorfosis del ideal helénico a mediados del siglo XX. La elección de autores y alegorías responde a mis intereses personales, sin pretensión de abarcar totalidades o siquiera trazar generalizaciones amplias. De nuevo, el tema es vasto y me trasciende, particularmente

¹ Jean-Luc Godard, *Le Mépris*, Francia, 1963.

porque –a diferencia del siglo anterior– es bastante más difícil trazar una visión más o menos homogénea de Grecia en Europa. Al contrario, el periodo se caracteriza por su descomposición. La guerra total suscitó la fragmentación del Viejo continente y, con éste, los valores que se habían esposado en los últimos años, incluyendo la idealización de Hellas. Sin embargo, más que deslegitimarla, la llamada era de los extremos la adaptó según sus necesidades. Me parece que en este período Grecia deja de ser la respuesta a todos los males y se vuelve una interrogante, un signo de escepticismo. El ideal helénico hablaba en nombre de la Europa ilustrada y ahora tendría que responder por sus atrocidades. *Le Mépris* escenifica la interacción entre ambos mundos, pues la mitad de la película se desenvuelve en *Cinecittà* (el set de filmación en Roma, es decir: un espacio moderno, simulado, artificial) y la otra mitad en la naturaleza atemporal de Capri, oasis primigenio del mediterráneo. Según Godard, el filme bien podría haberse llamado *En busca de Homero*, pues relata la odisea espiritual de los supervivientes del naufragio que llamamos modernidad. El ojo de su cámara reproduce la mirada de los dioses en la historia original, observando a los protagonistas, quienes “un día llegan a una isla misteriosa, cuyo misterio es la inexorable ausencia de misterio, es decir, la verdad”.²

Cual fuere la verdad que Godard tenía en mente, se alcanza a costa del pasado. Dado que Paul interpreta su relación amorosa mediante avatares homéricos, cuando Camille comienza a distanciarse, decide alterar los personajes del guión según sus preocupaciones: niega el *nostos* homérico al afirmar que no fueron los dioses quienes retrasaron el regreso de Odiseo a Ítaca, sino él mismo, pues no deseaba reanudar su matrimonio infeliz; además, considera que Penélope –tradicionalmente elogiada por su fidelidad característica– comenzó a despreciarlo por haberla dejado a merced de los nuevos pretendientes (o, en su caso, Prokosch), a quienes Odiseo se ve obligado a matar para recuperar su amor. Si la Historia monumental del siglo XIX buscaba enaltecer la Antigüedad y equipararla a la gloria moderna, ahora se pretendía bañarla en melancolía para justificar un malestar anacrónico. Por decirlo así, Paul confunde lo

² Cit. por Horst-Dieter Blume, “Achilles and Patroclus in Troy”, en Martin M. Winkler (ed.), *Return to Troy. New Essays on the Hollywood Epic*, Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 165-179.

épico y lo trágico, dos expresiones del espíritu griego que serán centrales en mi argumentación. En cambio, al paladín del ideal helénico, Fritz Lang, le parece insensato convertir al personaje de Odiseo en un neurótico moderno, pues cree que: “El mundo de Homero es un mundo real. El poeta pertenecía a una civilización que creció en armonía con la naturaleza, no en oposición a ella. La belleza de la *Odisea* yace precisamente en aprehender la realidad como es”, a diferencia del hombre moderno, quien aprehende la realidad como la desearía.

Quizá por ello lo más extraño de *Le Mépris* es el filme dentro del filme. Más que presentar la trama de la *Odisea*, la reinterpretación de Lang sólo muestra imágenes desconectadas de esculturas caricaturescas (Odiseo, Atenea, Poseidón) y actores mal maquillados, ambos en colores radiantes, como intentando dibujar su vitalidad sin creer en ella. Las primeras se ven falsas y los segundos ridículos. Esta secuencia refleja la imposibilidad de asir la Antigüedad en nuestros tiempos, al igual que el matrimonio de Fausto y Helena, condenado al fracaso.³ La ironía se revela al conocer el propósito del director. Cuestionado respecto al simbolismo de sus esculturas horrendas, Godard respondió: “No tienen significado. Eran dioses griegos. Usualmente los vemos enteramente de blanco. Pero en la Antigua Grecia estaban pintados en colores psicodélicos, así que los pinté para recordar a la gente cómo se veían en la Antigüedad. Eso es todo”.⁴ ¿O acaso ya lo hemos olvidado? Su irreverencia es clara al recordar que, durante siglos, la admiración del arte helénico se basó en la sobriedad de su blancura, misma que a estas alturas sabemos es falsa, producto del desgaste y no la intención. Godard sugiere que, al restaurar la historicidad a Grecia nos será ajena, pues entenderemos que —en realidad— su noble sencillez y serena grandeza es sólo un espejo que creamos para alimentar nuestra vanidad. El mismo efecto provoca la réplica de la Victoria alada de Samotracia que Yves Klein bañó en su azul característico alrededor de las mismas fechas, como insinuando que cada quién tiene derecho a escoger la monocromía de un recuerdo

³ Jennie Hirsh, “Odysseys of Life and Death in the Bay of Naples: Roberto Rossellini’s *Voyage in Italy* and Jean-Luc Godard’s *Contempt*”, en Victoria C. Gardner y Jon L. Seydill (eds.), *Antiquity Recovered. The Legacy of Pompeii and Herculaneum*, Los Angeles, Getty, 2007, p. 282.

⁴ Horst-Dieter Blume, art. cit., p. 161.

que pertenece a todos y, por ende, a nadie en particular.

Le Mépris concluye con una toma del Odiseo caricaturesco divisando por fin Ítaca en el horizonte, la serenidad del cielo y mar apenas separados por una línea, alegoría de eternidad, infinidad. En el siglo XX, políticos y artistas, griegos y europeos, enfrentaron una tarea similar a la que presenta Godard: ¿Cómo reconciliar eternidad y modernidad? Para Grecia, la primera era condena y la segunda, aspiración inalcanzable. Su síntesis sólo podría lograrse en Europa y sin ella. Vale la pena recordar la cita de André Bazin al inicio de la película: “El cine sustituye nuestra mirada por un mundo más en armonía con nuestros deseos”. Misma es la historia de Grecia en este período.

ALEGORÍAS DE LA GUERRA TOTAL

En abril de 1915, el cuerpo de Rupert Brooke fue sepultado bajo la sombra de un olivo en la isla de Esciros. La tumba del joven poeta, apenas improvisada por encargo de un amigo cercano, llevaba un epitafio en griego: “Aquí yace el siervo de Dios, subteniente de la Armada Británica, quien murió en la liberación de Constantinopla de las manos de los turcos”. Naturalmente, la intención era inmortalizar a Brooke como héroe romántico, heredero del filhelenismo byrónico, cuando en realidad, había muerto de fiebre en una de las tantas cruzadas de la Primera Guerra Mundial que nada tenían que ver con la causa griega.⁵ Reconocido en vida por su belleza jovial e idealismo político, el más optimista entre los llamados *War Poets* ya había previsto su muerte inevitable fuera de casa: “If I should die, think only this of me:/That there’s some corner of a foreign field/That is for ever England.”⁶ Nuevamente, un poeta británico moría en las costas de Grecia y a costa de ella. Pero el mundo era otro, el tiempo distinto y el espíritu ambivalente: si el heroísmo romántico había nacido en Missolonghi, se disolvió en Esciros.

⁵ D. Roessel, *op. cit.*, pp. 187-189

⁶ Rupert Brooke, “The Soldier”, en S. Greenblatt (ed.), *The Norton Anthology of English Literature*, t. IX, *The Twentieth Century and After*, Nueva York, W. W. Norton & Company 9ª ed., 2012, p. 2019, vv. 1-3.

Escribía el periodista vienés Ernst Fischer al reflexionar sobre la masacre en la que se desbarató el Imperio Austrohúngaro y, consigo, el esplendor de la Europa ilustrada: “Por regla general, todo llegaba a Austria con retraso; pero con antelación llegó el presentimiento de una catástrofe futura; la refinada sensibilidad, la pérdida de la realidad. Algo se terminaba, no sólo la monarquía, no sólo un siglo, sino un mundo”.⁷ Por supuesto, la catástrofe a la que aludía era la Primera Guerra Mundial y, si bien hablaba específicamente sobre la Monarquía austrohúngara, esta morfología política desaparecería totalmente. El período histórico que terminaba era el llamado siglo XIX largo y el mundo que se desvanecía en su último respiro era el de la Europa moderna. No obstante, lo que Fischer percibió como la pérdida de la realidad era, más bien, su revelación mediante el exceso. El mejor recuento de esta transición se encuentra en las memorias de otro escritor vienés. En *Die Welt von Gestern*, Stefan Zweig caracterizó al mundo europeo que antecedió a la Primera Guerra Mundial como la Edad dorada de la seguridad, razón y estabilidad. Europa estaba conformada por imperios longevos cuya sola existencia parecía atestiguar la eternidad del viejo orden. Bajo la hegemonía del idealismo liberal, “la gente creía más en el «progreso» que en la Biblia”, materializado en los descubrimientos milagrosos de la ciencia y tecnología. El alumbrado de las ciudades modernas era la alegoría radiante del pensamiento ilustrado, tan distante de la oscuridad medieval, y el hombre se alzaba por las nubes, cumpliendo el sueño de Ícaro sin compartir su destino trágico. Sin embargo, pronto se revelaría que tal utopía era un castillo en el aire —no el mundo del mañana, sino el de ayer.⁸

Según Hobsbawm, el siglo XX corto inició en 1914, cuando el estallido de la Primera Guerra Mundial inauguró un periodo de incertidumbre y la Edad de la seguridad dio paso a la Era de la catástrofe. El historiador entiende la primera mitad del siglo como la Guerra de los 31 años, un periodo caracterizado por la destrucción del pasado, intolerancia y confrontación ideológica, crisis económicas, juventud perdida, política brutalizada y crueldad sin precedentes. La guerra total librada hasta el último

⁷ Citado en la *Revista de la Universidad Nacional de México*, 1988, núm. 447, p. 3.

⁸ Stefan Zweig, *The World of Yesterday*, trad. A. Bell, Londres, Pushkin, 2009, pp. 23-49.

respiro.⁹ Durante décadas, las mismas potencias que habían dedicado siglos enteros a la conquista del mundo se convirtieron en tierra de nadie, un vacío entre trincheras. En ellas se libraron las refriegas que sacudieron los cimientos de Occidente y precipitaron su descomposición espiritual. Como causa y producto de estos malestares, Grecia sufrió dos metamorfosis: una política y otra filosófica. Ambas exaltaron su esencia dionisiaca por encima de la apolínea.

El héroe abogado

En la escena más icónica de *El paso suspendido de la cigüeña* (1991) un periodista griego se detiene a la mitad del puente que señala la frontera entre Grecia y Albania. El coronel que lo escolta le pregunta: “¿Sabes dónde están tus fronteras?”, avanza unos pasos y señala bajo sus pies: “Esta línea azul es donde termina Grecia”. La tensión aumenta mientras un soldado albanés se acerca titubeando desde el otro lado del puente, rifle entre manos. El coronel se detiene en un pie y suspende el otro en el aire, como a punto de cruzar la línea, y afirma, con el ritmo poético de la cotidianidad: “Si doy un paso más, estaré en otro lugar... O moriré”.¹⁰ En esta escena, el director ateniense Theo Angelopoulos sintetiza la fijación de los griegos con sus fronteras: fronteras políticas, fronteras de identidad, fronteras de lo épico y lo trágico, mediterráneo y balcánico, fronteras del tiempo y la Historia, fronteras de un recuerdo. Todas ellas se desdibujaron y reconstruyeron a lo largo del siglo XX, mientras Grecia se esforzaba por reconciliar mito y realidad.

A menudo las fronteras de las naciones trascienden las fronteras de sus Estados, y no es inusual que los nacionalistas ubiquen su corazón en el horizonte más que en el suelo bajo sus pies. Todo nacionalismo conlleva una profunda fijación con la búsqueda del hogar y, por ende, el territorio. La nación se asienta en la añoranza o –por decirlo de una forma más rebuscada– la imaginación territorial, enraizada en la noción romántica del vínculo indisoluble entre pueblo y paisaje. Topografías del alma:

⁹ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995, pp. 21-36.

¹⁰ Theo Angelopoulos, *El paso suspendido de la cigüeña*, Grecia, 1991.

nos aferramos a tierras ganadas, evocamos las que hemos perdido, deseamos otras fuera de nuestro alcance. En virtud de sus raíces románticas, con frecuencia, la nación se nutre más del anhelo y el lamento que de la posesión.¹¹ Así ocurrió en Grecia, que nació siendo una contradicción, país diminuto con un nombre grandioso: el Estado que nació tras la Guerra de Independencia estaba poblado por apenas un tercio de los griegos étnicos en todo el Imperio, mientras que el resto se encontraba disperso en territorios ajenos (como Constantinopla, Esmirna, Tesalónica), a menudo disputados entre varios países. Durante décadas, las fronteras imaginadas de Hellas trascendieron las fronteras políticas de su Estado, austero al compararse con glorias pasadas. Por ello, sus estadistas se dedicaron a repoblar una utopía. La Gran Idea (*Megali Idea*), a la vez ideología y proyecto de política exterior, reconcilió la dimensión helénica del nacionalismo griego con su contraparte bizantina, al aspirar a comprender todos los territorios habitados por griegos étnicos en el Imperio Otomano. La ambigua definición de la identidad griega había dejado sin respuesta a la pregunta de Metternich. Por ello, la nación griega no sólo abarcaría a los *autóctonos*, es decir, los nativos de la patria liberada, sino también a los *heteróctonos* que se encontraban dispersos en el resto de la península balcánica y Asia Menor. Si bien se había pasado gran parte del siglo XIX construyendo la idea de Grecia en torno al Ático, la historia de Paparrigópulos reconciliaba las dos dimensiones de su identidad en una narrativa de continuidad y, por ende, Grecia tenía dos capitales: Atenas y Constantinopla.¹²

Fue un periodo de triunfalismo exacerbado y nacionalismo heroico. En menos de un siglo, Grecia duplicó su territorio a costa de sus vecinos y, en gran medida, favorecida por la mediación de

¹¹ U. Özkirimli y S. A. Sofos, *op. cit.*, p. 103.

¹² El 14 de enero de 1844, en un discurso frente a la Asamblea Nacional de Grecia, Yanis Kolettis –quien provenía de una familia valaca y había nacido en Epiro, dos territorios que aún no pertenecían a Grecia– acuñó el concepto de la *Megali Idea* para justificar el irredentismo del nuevo Estado. En este discurso, el estadista declaró: “El reino griego no es toda Grecia, sino sólo una parte, la más pequeña y la más pobre. No es sólo nativo el que vive en el reino, sino también el que vive en Yánina, en Tesalia, en Serres, en Adrianópolis, en Constantinopla, en Trebisonda, en Creta, en Samos y en cualquier tierra asociada con la historia de Grecia o la raza griega (Cit. por R. Clogg, *Historia de Grecia*, p. 58). Sin embargo, el poeta Alexandros Soutsos había usado un término casi idéntico en un poema de 1843 (P. Kitromilides, “Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea”, pp. 25 *ss*).

las grandes potencias.¹³ Sin embargo, la cuestión de la participación en la Primera Guerra Mundial suscitó la crisis política más radical del periodo, conocida como el Cisma Nacional (*Dichasmos*). La disputa entre Elefterios Venizelos y el Rey Constantino –el primero afín a la Entente y el segundo a la neutralidad– enfrentó dos visiones de la *Megali Idea* y las dimensiones de Grecia: mientras que Constantino deseaba conformarse con una “pequeña, pero honorable Grecia”, Venizelos aspiraba a la “Grecia de los dos continentes y cinco mares”.¹⁴ El abismo entre ambos impresionante, una disputa entre realidad y aspiraciones. Finalmente, triunfó el optimismo de Venizelos, quien se volvió el personaje central del panorama político durante treinta años.¹⁵ Los Tratados de Versalles se firmaron el 8 de junio de 1919, en el Salón de los Espejos. No obstante, los griegos habían comenzado a luchar antes de que la Gran Guerra iniciara y continuarían haciéndolo hasta su final definitivo, al otro lado del Egeo. Dado que uno de los temas centrales en los arreglos de París era el futuro del moribundo Imperio Otomano, el expansionismo idealista de Venizelos se entrelazó con el filhelenismo y el pobre cálculo de los estadistas europeos, quienes nutrieron sus aspiraciones en Asia menor. De pronto, las fantasías románticas de los nacionalistas parecían estar al alcance de sus medios, realidad y delirio

¹³ En un esfuerzo contraproducente para apaciguar el ánimo revisionista, Gran Bretaña cedió las Islas Jónicas en 1864; como resultado del Congreso de Berlín en 1878, se sumó la región de Tesalia; finalmente, tras las Guerras de los Balcanes en 1912 y 1913, Grecia anexó Creta, las regiones nórdicas de Epiro y Macedonia, y las Islas del Egeo.

¹⁴ La polémica entre ambos se debió a una telaraña de intereses políticos y personales. Por un lado, Elefterios Venizelos deseaba aliarse a la Entente, previendo ganancias territoriales en Asia Menor si ésta ganaba; por el otro el Rey Constantino, cercano a los alemanes, deseaba seguir una política de neutralidad. La polémica literalmente dividiría al país durante la Guerra, cuando Venizelos formó un gobierno provisional en Salónica. El cisma nacional fue una entre tantas divisiones que envenenaron el clima político de Grecia durante el siglo XX (Véase el capítulo 3, “La construcción de una nación, la Gran Idea y el Cisma Nacional”, en R. Clogg, *Historia de Grecia*, pp. 57-106).

¹⁵ Hijo de un comerciante revolucionario, Elefterios Venizelos había nacido en 1864 en Creta, la “Gran isla” que él mismo reclamaría en nombre de los helenos. Durante las primeras décadas del siglo XX, el carismático reformista dominó la política griega y su vida cotidiana. Los atenienses se regocijaban comentando en pequeños cafés la peculiar mezcla de lujuria y devoción del hombre que a la fecha consideran fundador de la Grecia contemporánea. Modernizador y liberal, heleno y europeo en partes iguales, aclamado por la prensa internacional como “el Estadista griego más extraordinario desde Pericles” gracias a su proyecto de regeneración. Su responsabilidad en la fractura de la política interna quedó en el olvido cuando la Entente ganó la guerra y líder heleno se codeó con los grandes estadistas de la época en las Conferencias de paz (Kenneth Young, *The Greek Passion. A Study in People and Politics*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1969, pp. 180 ss).

finalmente reconciliados en la promesa de Bizancio, el sueño de Constantinopla, la Gran Idea: el renacimiento de Grecia.¹⁶

Las tropas griegas llegaron a Esmirna el 15 de mayo de 1919, a bordo de navíos franceses, estadounidenses e ingleses. En medio del triunfalismo hubo augurios de tragedia, pero los griegos (quienes usualmente toman en serio los malos presagios) continuaron la cruzada en el Cercano Oriente, rumbo a Ankara. A medio camino, el renacimiento de Grecia encontró su final en el de Turquía. Mustafa Kemal Atatürk, “el padre de los turcos”, había emprendido su lucha para convertir las cenizas del Imperio otomano en el germen de la República turca. Así, la campaña griega en Asia Menor se convirtió en su propia lucha por la Independencia y la amenaza del enemigo cristiano en su territorio, quien había sido un súbdito apenas un siglo antes, enardeció su movilización nacional, la invención del Otro que dio a luz al yo turco. Su ejército empujó a los griegos fuera del corazón de Anatolia hasta las orillas de Esmirna y, de ahí, al mar. Durante las primeras semanas de septiembre de 1922, toda propiedad griega ardió en llamas. En el holocausto perecieron treinta mil griegos y armenios. Quienes no enfrentaron el fuego se entregaron al agua y murieron ahogados. De igual forma Narciso e Ícaro habían pagado el precio de la idolatría propia. Y también del mar desborda otro entre tantos resentimientos que el griego resguarda en su corazón al pensar en Occidente, pues las mismas potencias que habían incitado la empresa los abandonaron a su suerte. Un oficial estadounidense en Esmirna describió la escena en su diario:

La ciudad entera estaba en llamas y el puerto brillaba como la luz del día. Miles de indigentes corrían de un lado al otro a lo largo del muelle incandescente, presas del pánico al punto de la demencia [...]. La oficina central de Estados Unidos hospedada en el cine de Esmirna parecía una enorme bola de fuego. El calor era tal en la calle aledaña que los cuatro automóviles y dos camiones estacionados en frente se

¹⁶ No debemos minimizar la profunda influencia de las potencias occidentales en esta decisión, como a menudo es el caso en la historia de Grecia. Temiendo el expansionismo italiano en Turquía, David Lloyd George promovió la presencia de Grecia en el puerto turco de Esmirna, donde residía medio millón de griegos, a las orillas de la costa de Anatolia. Con el consentimiento de Woodrow Wilson, el Primer Ministro de Gran Bretaña instó a Venizelos a aprovechar sus “grandiosas posibilidades en el Cercano Oriente” (Misha Glenny, *The Balkans. Nationalism, War, and the Great Powers 1804-1999*, Toronto, Anansi, 2ª ed., 2012, pp. 378-382).

volvieron cenizas. Algunos notamos una ironía siniestra en el anuncio sobre la puerta arqueada, en letras negras a metros de altura. Era el nombre de la última película que se había presentado: *Le Tango de la Mort*.¹⁷

Ése fue el gran final de la Gran Idea. Hasta ahí llegaron las fronteras del sueño y también ahí se trazaron las fronteras de una realidad lamentable. Para los Balcanes, el siglo XX inició en 1923, cuando las últimas brasas de la Primera Guerra Mundial se apagaron en la región. Desde los primeros movimientos independentistas hasta el final de la Gran Guerra, el mapa de la península se había trastocado numerosas veces, y la jurisdicción de regiones y poblaciones enteras había pasado de un gobierno a otro. Un siglo antes, la Grecia moderna había nacido a costa del Imperio otomano; ahora éste se reinventaba sobre las pretensiones que ella dejó en el fondo del mar. Quien busque las ruinas de Éfeso no las encontrará en Esmirna, sino en İzmir. Ambas naciones se fundaron en oposición mutua y el mito del antagonismo étnico en que se había cimentado la Independencia de Grecia sería una nueva realidad. La firma del Tratado de Lausana el 24 de julio de 1923 puso el punto final al arduo proceso de reescritura geográfica que inició en la desintegración del Imperio otomano y culminó en su transición al modelo europeo del Estado-nación.¹⁸ Irónicamente, Venizelos, el paladín de la Gran Idea, asistió en representación de Grecia para firmar su acta de defunción.

En las negociaciones se concluyó que la única forma de apaciguar los irredentismos antagónicos y eliminar cualquier posibilidad de genocidio era un intercambio masivo de poblaciones entre ambos países. Como resultado del éxodo, el Grecia se vio obligada a absorber más de un millón de refugiados, aumentando su población en 22%.¹⁹ Mientras que las potencias europeas perdieron una generación en

¹⁷ Diario del teniente A. S. Merrill, Oficial de Inteligencia de Estados Unidos en Esmirna, cit. en *Ibid.*, p. 388 s.

¹⁸ Mazower, "Building the Nation-State", en *The Balkans*, pp. 79-111.

¹⁹ Con auspicio de la Liga de las Naciones, las negociaciones de Lausana engendraron el tratado del mismo nombre, que llegó a reemplazar al obsoleto Tratado de Sèvres. En éste se definieron las fronteras entre Turquía y Grecia: el primero recibió toda Asia Menor y el este de Tracia, es decir, el área de Europa al oeste de Constantinopla. Grecia recibió la mayor parte de las islas en el Egeo. Un detalle fundamental: el criterio de selección para el intercambio de poblaciones fue la religión, con excepción de los musulmanes en Tracia occidental y la población greco-ortodoxa de Constantinopla. El impacto del intercambio fue mucho mayor para la sociedad griega, ya que los turcos aumentaron su población 4%, mientras

las trincheras de la Primera Guerra Mundial, Grecia ganó una. A la fecha, el éxodo es una llaga profunda en la conciencia histórica de griegos y turcos por igual. El gran triunfo de Lausana fue lograr que lo inhumano pareciera natural, lógico, inevitable. Durante siglos, ambas comunidades convivieron en la penetración mutua de costumbres y espacios. Las tradiciones cristianas en Capadocia habían persistido a lo largo de mil setecientos años, así como la clase griega comerciante era el alma de Constantinopla y Esmirna. Sin embargo, la adopción del formato moderno del Estado-nación en los Balcanes hizo imposible la coexistencia entre credos y comunidades. El Tratado de Lausana delimitaba categorías herméticas de pertenencia que debían enclaustrarse en sus respectivas fronteras. Fue el último paso de un largo proceso histórico mediante el cual Anatolia se volvió una región musulmana y el sur de los Balcanes una predominantemente cristiana. El divorcio cultural legó un trauma colectivo, enraizado en el dolor y alivio incierto de la separación. En cada lado del mar restaron mezquitas e iglesias abandonadas, destinadas a convertirse en ruinas.²⁰

La Catástrofe de Asia Menor marcó el final de un largo periodo de triunfalismo y optimismo en la historia de Grecia. Luego siguió el lamento del fracaso y la nostalgia de lo no vivido. No es coincidencia que lo épico y lo trágico estén hermanados de tal manera. En *El arco y la lira*, Octavio Paz explica que el segundo nació cuando el primero abandonó la forma de la epopeya para abrir el diálogo de Grecia consigo misma y con los fundamentos de su ser.²¹ Asimismo, la catástrofe obligó a los griegos a reconciliarse con su realidad en vez de perseguir fantasmas. El orgullo con el que se valoraba a Atenas en el siglo anterior se volvió resignación tras haber perdido Constantinopla, el otro centro histórico del helenismo. Quienes buscaban una patria extendida ahora luchaban por un lugar en su versión cercenada. (Entre los refugiados llegaron los *karamanlides*, griegos ortodoxos que sólo hablaban turco;

que los griegos crecieron en 20%, aproximadamente 1.2 millones de ciudadanos (Douglas Woodwell, *Nationalism in International Relations. Norms, Foreign Policy, and Enmity*, Nueva York, Macmillian, 2007, pp. 165 s.).

²⁰ Véase Bruce Clark, *Twice a Stranger. The Mass Expulsions that Forged Modern Greece and Turkey*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 21-41 *et passim*.

²¹ Octavio Paz, “El mundo heroico”, en *El arco y la lira*, México, FCE, 3ª ed., 18ª reimpr., 2011, p. 202.

“bautizados en yogurt”, los llamaron.) Con suerte encontrarían una casa, no un hogar. La promesa de resurrección que era la Gran Idea devino memoria amputada y la noción romántica de la Grecia incompleta se cristalizó en la memoria colectiva. Era la auténtica columna trunca. Con el tiempo, las grandes edificaciones neoclásicas de Atenas abrieron paso a los *polykatoikies*, edificios austeros sin pretensiones estéticas, urgentes para responder al enorme flujo migratorio.²² La arquitectura del deseo cedió paso a la arquitectura del menester. No habría ya reflejo entre la Acrópolis en las alturas y el mundo de los mortales. Quizá nunca lo hubo.

A mi parecer, una de las características que define al periodo de entreguerras es la muerte del heroísmo. Los antiguos conocían bien esta cualidad. Su historia, mitos y tragedias están abarrotados de héroes virtuosos, hazañas extraordinarias, triunfos predestinados. Pero tal vez nuestra fascinación con el héroe no parte de sus cualidades extraordinarias, sino de su fragilidad inherente. Atrapado entre el mundo humano y el divino, el héroe griego es víctima recurrente de la *hybris*, el pecado de la desmesura (la cólera de Aquiles, el orgullo de Agamenón, la ambición de Venizelos). Dado que su civilización vive entrelazada con el mundo natural, la enfermedad o locura del héroe arriesga la integridad del universo entero y, por ello, debe desaparecer para restaurar la salud del cosmos. A inicios del siglo, el heroísmo había llegado a un punto tan grotesco que era malestar, condena, *hybris*. El fin del triunfalismo griego marcó también el fracaso del liberalismo europeo y el orden que había desembocado en la Gran Guerra. En cierto sentido, Grecia y Europa atravesaron procesos paralelos y entrelazados, epopeya y tragedia. La Catástrofe de Asia menor fue sólo una entre tantas más (recordemos el nombre que Hobsbawm dio al periodo); sin embargo, Grecia siempre ha tenido un valor simbólico en los vaivenes de la modernidad europea. Incluso en vísperas de la cruzada por Esmirna, filhelenos de toda Europa prestaban especial atención al posible renacimiento de Hellas, tal como lo habían hecho un siglo antes. En octubre de 1918, mientras la Gran Guerra llegaba a su final y la cruzada de Venizelos apenas comenzaba, Rudyard Kipling tradujo el Himno

²² G. Karatzas, art. cit., pp. 163 s.

nacional griego en el *Daily Telegraph*, otro eco Byron.²³ Las aspiraciones de ambos –griegos y europeos– murieron ahogadas. El salvajismo de la guerra total deslegitimó los valores centrales de la Europa decimonónica, incluyendo el espejismo de progreso, el idilio romántico y el heroísmo byrónico. Desde *A Farewell to Arms* (1929), Ernest Hemingway sugiere que el héroe moderno es el antihéroe, el desertor. No eran ya tiempos de mártires patrios ni viajeros románticos, sino de expatriados, diásporas, soldados dispensables. Lo que en el siglo pasado había sido un sacrificio honorable ahora era una tragedia masiva y estúpida, el suspiro de la juventud perdida en la tumba de Rupert Brooke. Quizá él fue el último idealista.

La mirada ciega de Tiresias

Charles Gleyre (1806-1874) es un nombre que la historia condenó al olvido. Figura integral de la escena parisina, el pintor suizo quedó en la sombra de las vanguardias que lo trascendieron y, por ello, tuvo la mala fortuna de convertirse en la caricatura del artista reaccionario frente a quien se rebelaron los impresionistas franceses. No obstante, Gleyre es un personaje que elude etiquetas. Su técnica era academicista, pero su cosmovisión romántica, desenfrenada. De ahí su peculiar interpretación de la Antigüedad, a la que dedicó numerosos lienzos en los últimos años de su vida. A diferencia de neoclasicistas como Jacques-Louis David, para él Grecia no era el epítome de la serenidad, sino un lugar bárbaro, inquietante y profundamente erótico. Comprendió que su mitología estaba plagada de violencia, deseo y humillación, lo que –he dicho ya– es su rostro dionisiaco. A esta Grecia dedicó *La danse des Bacchantes* (1849) y *Pentée poursuivie par les Ménades* (1864), la primera un elogio de la sensualidad orgiástica; la segunda, una lección mortal sobre las consecuencias de reprimirla. Adelantada a sus tiempos, su

²³ El análisis más documentado del filhelenismo político en el siglo XX es el capítulo 7, “Constantinople, Our Star”, de D. Roessel, *op. cit.*, pp. 187-209.

visión reinaría en la primera mitad del siglo XX. Sólo podría creerse en ella cuando no se creyera en nada más.²⁴

Sobran muestras de escepticismo, desencanto o desilusión respecto al destino de Occidente en el periodo de entreguerras, pero encuentro una bastante reveladora en William Butler Yeats. En 1919, el poeta irlandés anunció el derrumbe del viejo orden en dos versos icónicos: “Things fall apart; the centre cannot hold/Mere anarchy is loosed upon the world.”²⁵ El año anterior, Oswald Spengler había publicado *Der Untergang des Abendlandes* (La decadencia de Occidente), cuyo título alude al paralelismo entre el ocaso del mundo moderno y el de la Antigüedad. Ésa fue su única concesión al filhelenismo europeo. El resto del libro es una crítica incisiva al sentido histórico de la Edad moderna, caracterizada por la vanidad del eurocentrismo. Spengler considera abominable la división rectilínea del tiempo (Edad Antigua-Media-Moderna)²⁶ y, siguiendo a Nietzsche, afirma que las comparaciones entre Europa y Grecia son producto de generalizaciones e imprecisiones históricas, más afines al fanatismo que al paralelismo, una imagen creada a comodidad:

El eterno prejuicio, que deberíamos al cabo desechar, consiste en creer que la Antigüedad nos es íntimamente próxima porque hemos sido o pretendemos ser sus discípulos y sucesores, cuando en realidad sólo somos sus adoradores [...]. No han querido ver muchos de los aspectos antiguos, y así han conseguido salvar la imagen íntima que se habían formado de la Antigüedad. Su «Antigüedad» ha sido, pues, el horizonte de un ideal vital que ellos mismos han creado y alimentado con su sangre, un vaso donde han vertido su propio sentimiento del mundo, un fantasma, un ídolo.²⁷

²⁴ Escribí esta semblanza a partir de los artículos en dos revistas que el *Musée d'Orsay* publicó en la ocasión de su exposición temporal sobre el pintor en 2016, titulada “*Charles Gleyre (1806-1874), le romantique repentí*”. La primera, publicación de *Beaux-Arts Magazine* y la segunda de *L'Objet D'Art*, 2016, núm. 101.

²⁵ William Butler Yeats, “The Second Coming”, en S. Greenblatt (ed.), *op. cit.*, p. 2099, vv. 3-4.

²⁶ Oswald Spengler, *La Decadencia de Occidente. Bosquejos de una morfología de la Historia Universal*, t. 1: *Forma y realidad*, trad. M. G. Morente, Barcelona, Austral, 6ª ed., 2011, pp. 25-90. Explica el filósofo: “En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que sólo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia [...]. Esas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. Pertenecen, cual plantas y animales, a la naturaleza viviente de Goethe, no a la naturaleza muerta de Newton. Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenia que, incansablemente, va añadiendo época tras época” (pp. 51-52).

²⁷ *Ibid.*, pp. 59-63.

Spengler critica el sentido occidental del devenir por su visión ahistórica, anclada a los valores estáticos del eurocentrismo. Buscando crear una filosofía para su tiempo, dirige su crítica al *sistema tolemaico* de la historia, según el cual todas las grandes culturas del mundo giran en torno a Europa. Como Yeats, considera que el centro no puede (y no debería) sostenerse, por lo cual propone un giro copernicano, basado en la idea de tratar toda cultura sin jerarquías, ya que todas son orbes distintos en el devenir universal, tan importante como Grecia en la imagen total de la historia. Sólo al entender esto quedará claro que la decadencia de Occidente no es un fenómeno único, sino el curso natural de toda cultura que nace, vive, muere. Alrededor de las mismas fechas, Paul Valéry afirmó que la crisis del espíritu europeo era la de una cultura que agoniza como cualquier ser vivo: «Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles [...]. Nous sentons qu'une civilisation a la même fragilité qu'une vie».²⁸

Fueron –y, me parece, han sido– tiempos de fragmentación. Así como Spengler exigía descentralizar la historia, las artes se precipitaron a la dispersión del tiempo y la perspectiva. No olvidemos que era ésta, la invención renacentista del punto de fuga, el fundamento de la conciencia histórica europea. Ahora, mientras que Braque y Picasso plasmaban en un solo lienzo distintas visiones del mismo objeto, autores como Virginia Woolf y James Joyce quebraban sus narraciones en reflejos de conciencia, voces intercaladas de fronteras nebulosas, intentando asir la realidad mediante la fragmentación. No importaba ya el mundo, sino el tiempo interior, el acaecer de un alma atormentada. De ahí la melancolía, lo burdo y cínico de una era, lo velado e indefinible, la obsesión con los sucesos más arbitrarios e insignificantes en contraposición a la idolatría de lo grandioso y heroico.²⁹

²⁸ Paul Valéry, “La crise de l'esprit”, *La Nouvelle Revue Française*, núm. 71, 1919, pp. 321-337.

²⁹ Véase Christopher Butler, *Modernism. A Very Short Introduction*, Oxford, University Press, 2010, pp. 5 *et passim*, donde se explica la fragmentación de la perspectiva plástica en el cubismo. En cuanto al proceso homólogo en la literatura, véase el capítulo “La media parda”, en E. Auerbach, *op. cit.*, pp. 493-521. Sobre la relación, a menudo negada por los vanguardistas, entre romanticismo y modernismo, véase Peter Gay, *Why the Romantics Matter*, Yale, University Press, 2015,

Más allá de sus etiquetas y subdivisiones, los modernos estaban unidos por el ejercicio de autocrítica y su atracción hacia la herejía, reflejada en el deseo de abandonar las convenciones de sus antecesores.³⁰ Era de esperarse que Grecia, reliquia del progreso liberal, fuese cuestionada también. Después de todo, el sistema de Bellas Artes que imperaba desde el Renacimiento se centraba en la imitación de la Antigüedad, misma que parecía haber caducado. En sus reacciones más extremas, la cruzada de las vanguardias contra el academicismo provocó el rechazo tajante del ideal helénico, enjuiciado como el albor simbólico de una civilización decadente y, por ende, un lastre para el presente. Picasso llegó a afirmar que la obsesión por los estándares del Partenón y la silueta de las ninfas era absurda, pues el arte parte del instinto y no la medida: “Cuando se ama a una mujer no se toman los instrumentos para medir sus formas; se la ama con nuestros deseos”. De igual forma, a los ojos de Filippo Tommaso Marinetti cualquier automóvil era más bello que la Victoria alada de Samotracia. Su primer *Manifiesto futurista* (1909) fue un grito de guerra contra el supuesto cáncer de los anticuarios y arqueólogos, obsesionados por cadáveres en museos, prisiones del alma.³¹ Cuando Marinetti visitó Atenas en febrero de 1933, escribió otro manifiesto petición de un periódico local, donde exigía a los jóvenes de Grecia dar la espalda al Partenón, una prisión de sabiduría fútil, y reemplazar su nostalgia con innovación.³² También alrededor de estas fechas Freud lo equiparó al Monstruo del Lago Ness y

pp. 29 *et passim*. Según Gay, los modernos, obsesionados con la ruptura, se rehusaron a aceptar su inspiración romántica, pero compartían muchas de sus aspiraciones, ante todo, “su reclamo sobre la naturaleza subjetiva de sus pasiones estéticas”.

³⁰ Peter Gay, *Modernidad: La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*, trad. M. Pino *et al.*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 26 s.

³¹ Filippo Tommaso Marinetti, “The Founding Manifesto of Futurism (1909)”, en Lawrence Rainey *et al.* (eds.), *Futurism. An Anthology*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2009, p. 52. Otras citas que pueden encontrarse en la antología, de distintos futuristas: “En vez de valernos de los ejemplos de los griegos y los viejos maestros, nosotros constantemente ensalzamos la intuición individual” (p. 105); “El dar un significado a una figura desnuda ordinaria [...] es evidencia de una mentalidad tradicional y académica. Este método, similar al usado por los griegos, por Rafael, por Tiziano, por Veronese, necesariamente debe repelerlos” (p. 106); “Los países latinos se encuentran sometidos bajo el lastre deshonoroso de los griegos y Michelangelo” (p. 113); “Los griegos, al adoptar una teoría musical matemáticamente sistematizada por Pitágoras, y que sólo permitía unos cuantos intervalos consonantes, limitaron el campo de la música considerablemente e hicieron la armonía, la cual desconocían, imposible” (p. 133).

³² Cit. por Vassilis Lambropoulos, “Unbuilding the Acropolis in Greek Literature”, en Susan A. Stephens y Phiroze Vasunia (eds.), *Classics and National Cultures*, Oxford, University Press, 2010, p. 188.

Le Corbusier, a una pesadilla. Un ideal estático no hablaba a los espectadores de una catástrofe acelerada.

Cualquiera habría declarado la muerte de Grecia como se declaró la muerte de Dios, y se habría equivocado. Guillame Apollinaire comienza su poema *Zone* (1913) predicando el hastío del mundo antiguo, sólo para después intercalarlo en las manecillas de un tiempo fragmentado del que todo forma parte. Siendo eterno, el ideal helénico no desapareció ni se olvidó por completo, sino que adquirió otro propósito en un mundo resquebrajado.³³ Por más que el modernismo fuese un idioma de ruptura, T. S. Eliot proclamó con elocuencia que toda obra moderna late inmersa en dentro de una tradición milenaria enraizada en las épicas de Homero, así que el arte no prosperará a menos de que se esté consiente no de lo que está muerto, sino de lo sigue viviendo.³⁴ Por ello, en su célebre reseña de *Ulysses*, Eliot aplaude el ingenio de James Joyce al modelar su novela épica con base en la *Odisea*, estableciendo paralelismos entre el mundo moderno y la Antigüedad. El ensayista atribuye a Joyce el uso del *método mítico*: la recurrencia a los estilos y símbolos del pasado para dar orden a la anarquía y futilidad del siglo XX.³⁵ Es el pasado quien nos habla de lo que se ha perdido. La tradición europea se vuelve un instrumento para representar lo burdo, lo velado, lo cínico de la nueva generación.³⁶ Una cualidad singular de *Ulysses* es la simultánea aceleración y prolongación del tiempo moderno: mientras que la *Odisea* abarca veinte años en la vida de su héroe, desde el viaje a Troya hasta el regreso a Ítaca, el relato de Joyce comprime esta narración el transcurso de un solo día. El ideal helénico sufre en tal reinterpretación —se disuelve y esfuma. Los renacentistas acudían al pasado para dignificar su

³³ O más bien otros propósitos. Según Carlos García Gual, en el siglo XX, los mitos griegos adquieren una función principalmente literaria, sin estar anclados a su mundo original. En tiempos cuando se buscaba originalidad, éstos fueron tergiversados por recreaciones y reinterpretaciones. El autor las divide vagamente en cinco tendencias: la alusión (Pound, Borges, Seféris), la amplificación novelesca (Mary Renault), la prolongación del relato (la *Odisea* de Kazantzakis), la ironía (Joyce, Pound y yo añadiría a Eliot) o la reinterpretación subversiva del sentido del mito (el *Prometeo* de Gide, Kafka). Véase C. G. Gual, *Historia mínima de la mitología*, México, COLMEX, 2017, pp. 171-190.

³⁴ T. S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent”, en T. S. Eliot, *The Waste Land and Other Writings*, Nueva York, The Modern Library, 2002, pp. 99-108.

³⁵ T. S. Eliot, “*Ulysses*, Order, and Myth”, en Frank Kermode (ed.), *Selected Prose of T. S. Eliot*, Nueva York, Harcourt, 1975, pp. 175-178.

³⁶ E. Auerbach, *Mimesis*, pp. 513-518.

existencia; los románticos se refugiaban en sus ruinas, pero los modernos aprovecharon su mitología para exaltar la degeneración y banalidad del presente al contrastarla con el heroísmo inmemorial. Lo épico deviene trágico: en la novela de Joyce, Circe no es ya una diosa capaz de transformar a los hombres en bestias, sino la madame de un burdel, con el mismo talento en un sentido quizá más burdo y real. Lo mismo hace Eliot cuando sitúa a su grotesco Sweeney en un antro de mala muerte, comparando sus desventuras con el destino fatídico de Agamenón.³⁷ En una era caracterizada por el cinismo y la desilusión, Grecia es a la vez alegoría e ironía, rostro del tiempo transcurrido y parte de una burla escatológica.

Así pues, en el siglo XX Hellas deja de ser un estándar glorioso para volverse la medida de nuestra degeneración, un modelo para analizar los malestares del mundo moderno. No ya está al servicio del progreso, sino que es un signo de interrogación, la duda imperante, motor del escepticismo y la herejía. Según T. S. Eliot, el personaje más importante en su poema de 1922, *The Waste Land* (junto a *Ulysses*, la más célebre acta de defunción de la civilización Occidental), es Tiresias, quien en el capítulo XI de la *Odisea* señala al héroe epónimo su camino a casa. En esta ocasión, el profeta ciego –habiendo pasado una parte de su vida como mujer– sirve de puente entre la Antigüedad y la modernidad. Es él quien hermana la naturalidad de Capri y la falsedad de *Cinecittà*, pues todo lo ha visto: la elegancia andrógina del pasado, la ansiedad del presente, la incertidumbre en el horizonte. Así como anticipó la llegada de Odiseo a Ítaca, cada día Tiresias contempla la vida rutinaria y mecánica de la vida moderna, la ida al trabajo, el regreso del trabajo, el sexo vacío sin deseo ni resistencia, la soledad en compañía.³⁸

No es coincidencia que Tiresias reaparezca en otro mito griego central para la cosmovisión del

³⁷ Véase el capítulo 22, “The Symbolist Poets and James Joyce”, de G. Highet, *op. cit.*, pp. 501-519. Escribe Eliot en la última estrofa de “Sweeney Among the Nightingales”: “And sang within the bloody Wood/When Agamemnon cried aloud,/And let their liquid siftings fall/To stain the stiff dishonoured shroud” (en *The Waste Land and Other Writings*, p. 37).

³⁸ T. S. Eliot, *The Waste Land*, III, 218-250, y la nota correspondiente del propio autor: “Tiresias, aunque un mero espectador y no un «personaje» en sí, es el personaje más importante del poema, pues une todo el resto [...]. Lo que Tiresias *ve* es, de hecho, la sustancia del poema”. Eliot explica que el profeta andrógino reúne el espíritu de todo hombre y de toda mujer. Tiresias es el vocero de la simultaneidad (*Ibid.*, p. 53).

siglo XX, siendo él quien revela al pueblo de Tebas que el rey Edipo, por hados del destino, asesinó a su padre y se casó con su madre. El asalto más infame a la moral victoriana se modeló con base en este arquetipo mítico. Reconocido como uno de los maestros de la sospecha que desenmascararon la conciencia decimonónica, Freud escandalizó a la conciencia burguesa más de una vez, pero nada tan insólito como su primera formulación del complejo de Edipo en *Die Traumdeutung* (1899).³⁹ Al reinterpretar la tragedia de Sófocles, el pionero del psicoanálisis extrapoló su visión sobre la sexualidad pueril a la infancia de la humanidad, convirtiéndola en un destino ahistórico, incesto infinito, deseo primordial regido por pulsiones fatales.⁴⁰ Escribe:

Si *Edipo rey* sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles [...], tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo [...]. Su destino nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que naciéramos el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento de deseo de nuestra infancia.⁴¹

La reinterpretación de *Edipo rey* en la obra de Freud refleja el carácter trágico que el ideal helénico adquiere alrededor de estas fechas, cuando la brutalidad de la guerra total arrasó con el optimismo de

³⁹ El concepto de la “Escuela de la sospecha” fue acuñado por Paul Ricoeur, en *Freud. Una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, México, siglo XXI, 8ª ed. 1990, pp. 32-35. Los otros dos integrantes que el filósofo incluye en esta categoría son Marx y Nietzsche, pues considera que los tres comparten la oposición a “la fenomenología de lo sagrado”, el escepticismo ante las ilusiones de la conciencia y distintos procesos de desmitificación.

⁴⁰ Véase el capítulo “Sigmund Freud: política y parricidio en *La interpretación de los sueños*”, en la obra maestra de Carl. E. Schorske, *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, trads. S. Jawerbaum y J. Barba, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 185-206.

⁴¹ Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, t. 4: *La interpretación de los sueños (primera parte)*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 4ª reimpr., 1991, pp. 269-276. Vale la pena leer el análisis crítico de Rachel Bowlby, *Freudian Mythologies. Greek Tragedy and Modern Identities*, Oxford, University Press, 2007, en cuyo capítulo 7, “Oedipal Origins”, la autora señala los aspectos de la tragedia que Freud obvia o retuerce para justificar su teoría. Por ejemplo, Freud afirma que el oráculo aconsejó a Edipo huir de casa (la adoptiva), para evitar asesinar a sus padres. Esto en realidad fue idea de Edipo. Más importante aún, dado que Edipo había sido adoptado, no tenía ningún vínculo emocional ni con el padre que asesina ni con la madre con quien se casa: “La teoría de Freud no está asociada a relaciones de sangre; explica los vínculos pasionales y las rivalidades del infante en relación con los adultos presentes en su vida. Ergo, Edipo no tiene ningún complejo” (pp. 173-174).

la Historia Monumental. Desenterrada por la arqueología desde sus primeros contactos con la Europa moderna, Grecia se volvió el modelo mítico para la arqueología del yo, la introspección en las profundidades del inconsciente, un instrumento para indagar en el ego, la sensualidad, la muerte. Y es que la tragedia, por definición, pertenece al reino de Dionisio. Cuando los tiempos de Byron dieron lugar a los tiempos de Brooke, dejando atrás un sepulcro glorioso para conformarse con una pila de piedras improvisadas sin el honor de la eternidad, la visión apolínea que habían construido los filhelenos se disolvió en un delirio dionisiaco, violento y orgiástico.⁴²

De ahí la reaparición de Tiresias en los albores del siglo.⁴³ Recordemos que, en *Las bacantes* de Eurípides, cuando Dionisio invade Tebas para imponer sus rituales caóticos por encima de la armonía apolínea, es el profeta ciego quien aconseja al Rey Penteo rendirse ante su frenesí.⁴⁴ Tiresias exige lo mismo a la Europa de entreguerras, que se refugió de la civilidad demacrada en la admiración de lo oriental, lo bronco, lo ajeno: ya no la Grecia ilustrada, sino la primigenia.⁴⁵ Gleyre y Nietzsche se

⁴² D. Roessel, *op. cit.*, pp. 7 *et passim*.

⁴³ Un dato importante, que valdría la pena discutir si hubiese más tiempo y espacio: Tiresias no sólo aparece en el poema de Eliot, la teoría de Freud y los *Cantos* de Ezra Pound, sino también en el drama *Las Mamelles de Tirésias* (1917) de Guillaume Apollinaire, en cuyo prefacio se acuñó el término surrealismo, un evento vital en la evolución cultural del todo el siglo.

⁴⁴ Explica Tiresias a Penteo que “Grande será ese dios en Grecia: no hallo medio para ponderarlo. ¡Dos dioses son supremos, oh joven, y debieras saberlo! Uno la tierra es, con el nombre que se la llame. Ella da el nutrimento que forma y sustancia. Y el otro dios, hijo de Semele, el que inventó el licor de la uva. Él viene a difundirlo entre los hombres: es un divino néctar que libera del dolor y de la amarga pena. Bebido, entrega al sueño y hace olvidar los infortunios de cada día. Nada hay igual para que olvidemos las congojas de la vida, y ese vino se liba ante los dioses, para alcanzar de ellos la clemencia y el favor. [Dionisio es el] dios de la adivinación. Domina al hombre en frenética locura, pero hace que presagie el porvenir. Fuera ya de razón el hombre, bajo el influjo suyo, nos deja ver el futuro” [Eurípides, *Las báquides*, en A. M. Garibay (trad.), *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa, 23ª ed., 2014, pp. 645 j]. La traductora utiliza este título alternativo, que le parece más fiel a la traducción usual, porque lo considera una alusión más clara al carácter de estas mujeres como hijas de Baco.

⁴⁵ Aun cuando la orientación hacia la Grecia más arcaica concuerda con el interés de la época por lo primitivo, también se debió a los descubrimientos arqueológicos recientes. Heinrich Schliemann creyó haber excavado Troya en la década de 1870; otros arqueólogos comenzaron a indagar en la civilización cicládica y Arthur Evans excavó en las ruinas minoicas de Gnosos, en Creta (Véase Kenneth Haynes, “Modernism”, en Craig W. Kallendorf (ed.), *A Companion to the Classical Tradition*, Oxford, Blackwell, 2007, pp. 101-114). Otros ejemplos que a menudo se enlistan para ilustrar la vitalidad de la tradición clásica en el siglo XX incluyen las coreografías de Isadora Duncan, algunos filmes de Jean Cocteau, la *Minotauromaquia* de Picasso (y sus demás obras relacionadas con lo taurino), etcétera. La lista es insondable y no es mi intención divagar por todas las expresiones clásicas del siglo. Quien busque más referencias puede acudir al artículo que acabo de citar.

anticiparon por décadas, aunque también se perciben indicios del giro dionisiaco desde las *Gymnopédies* y *Gnossiennes* del excéntrico compositor francés Erik Satie, quien presuntamente se inspiró en danzas rituales de juventudes desnudas en la antigua Esparta y la ciudad cretense de Gnosos. Lo mismo es aparente en *L'après-midi d'un faune*, el poema de Stéphane Mallarmé que Claude Debussy instrumentalizó; en ambas, la visión idílica del pastoral naufraga en las fantasías de un fauno quien añora a las ninfas que se han escapado de entre sus brazos. El deseo carnal se diluye en sueños, música, el calor del mediodía, la realidad onírica, fantasía y memoria. Como dice Gilbert Highet, el monólogo del fauno representa los sueños eróticos del hombre sobre la mujer, mismos que están compuestos de deseo salvaje, pero también de reverencia hacia su belleza frágil —el anhelo de un ideal que es todavía más apetecible porque es escurridizo, peligroso.⁴⁶ Sobra decirlo: el mundo de los sueños es el reino de Apolo, pero el fauno es una figura báquica, dionisiaca, freudiana. Ambos persisten en tensión y balance hasta que el delirio se antepone, como lo atestiguan el arte y la Historia.

El 22 de diciembre de 1894 se presentó el *Prélude à l'après midi d'un faune*, a manos del director Gustave Doret, en la sala D'Harcourt, en París. Aquel día nació la música moderna. Doret recuerda que el público estaba totalmente subyugado, en trance, hipnotizado. En contra del reglamento, la obra se tocó dos veces consecutivas.⁴⁷ Pienso en “Las ménades” de Cortázar, aquel cuento donde la fuerza dionisiaca de la música se desborda durante un concierto humilde (en el que también aparece Debussy, por cierto) y la audiencia, poseída por la fuerza de estas divinidades, se precipita a una orgía violenta. El ritual concluye en un clímax bestial: la muchedumbre, guiada por las ménades, devora al director de orquesta, consumando el tributo a Dionisio. Así inició la modernidad europea: en lo que un personaje del cuento llama —relamiéndose los labios— *el éxtasis de la tragedia*.

⁴⁶ G. Highet, *op. cit.*, pp. 507 s y p. 697, n. 10.

⁴⁷ Gerardo Deniz, “El centenario del fauno”, en *De marras*, pp. 591 s.

Según recuenta una topografía a veces reimpressa en la *Moralia* de Plutarco y más bien incluida entre la pseudoplutarquea, los hermanos Hemo y Ródope se amaban tanto que se veían como dioses. Ambos pecaron de *hybris*: el primero, tan enamorado de la segunda, cayó en el sacrilegio de llamarla Juno (equivalente romano de Hera) y ella, de igual forma, solía llamarlo Júpiter (o Zeus). Como castigo, los dioses del Olimpo los transformaron en las montañas de Tracia que llevaron sus nombres desde la Antigüedad hasta el siglo XX.⁴⁸ Por su ubicación, el más significativo fue el Hemo, cordillera paralela al Danubio que atravesaba Serbia hasta llegar al Mar Negro. En tiempos de la guerra total, esta cadena montañosa atravesó una segunda metamorfosis. Otro pecado de *hybris*.

Como alusión a un espacio geográfico e histórico, los Balcanes son relativamente jóvenes. Hasta finales del siglo XIX e incluso la primera década del XX, la mayor parte de los geógrafos e intelectuales del continente se referían a este territorio como “la Turquía de Europa” o “la Turquía europea”, nombres que insinuaban afinidad intermedia, mirada vacilante entre familiares distantes. Su nombre cambió cuando los Estados-nación herederos del nacionalismo balcánico (Grecia, Bulgaria, Serbia, etcétera) reemplazaron esta extensión del lánguido Imperio otomano. Tras la reorganización geopolítica, la cordillera de Hemo –etiqueta milenaria, cargada de helenismo– se renombró *Balkan* (palabra de origen turco que significa “montaña” o “cadena de montañas”), término que a su vez se extrapoló para referirse a toda la península al sudeste de Europa.⁴⁹ No era casualidad: dado que la catástrofe que rompió el espejismo de progreso europeo provenía de sus propias aspiraciones, la única forma de preservar la utopía liberal del siglo XIX era desviar la culpa del suceso que la había desmentido. Los Balcanes cumplieron esta función. Si bien la muerte del Archiduque Francisco Fernando a manos del bosnio Gavrilo Princip catalizó el estallido de la Primera Guerra Mundial, no hace falta ser un erudito para conceder que este atentado era su fruto, no su raíz. Sin embargo, pocos

⁴⁸ Plutarco, *Moralia*, v, *Sobre los nombres de ríos y montañas, y de las cosas que pueden encontrarse en ellos*, 11.

⁴⁹ M. Mazower, *op. cit.*, pp. XXV-XLIII.

dudaron en imputar el saldo entero de la masacre al salvajismo inmanente de la península, supuestamente ajena a la civilidad occidental.⁵⁰ Para 1914, una serie de masacres, aunadas a cuatro guerras (tres locales y una mundial), habían materializado a los Balcanes en el imaginario occidental. Por primera vez eran reales, muy a su pesar.

Prescindiendo de su raíz etimológica, los Balcanes nacieron siendo más que un espacio geográfico. Desde su concepción, su nombre ha sido un término peyorativo asociado a un abanico de prejuicios relacionados al salvajismo, la violencia y una cosmovisión primitiva. Son una región esencialmente caótica en la cartografía de Europa, compuesta por pueblos diminutos, infelices y hostiles entre sí, la fuente del odio étnico que se expandía cual veneno a su corazón. Al prejuicio moral se suma su representación imaginada. ¿Qué hay en ellos? Un cielo grisáceo, niebla, montañas, ríos extraviados, tierra infértil, melancolía y recelo. Así como el viajero romántico en la pintura de Caspar David Friedrich se alzaba por encima de la bruma, conquistando el paisaje, los Balcanes se encuentran sepultados debajo de ella, presa de la naturaleza.⁵¹ Se ha dicho que tales referentes metageográficos son una variación orientalista sobre otro tema, un caso de orientalismos anidados. Es decir, la dicotomía Este-Oeste que rige al imaginario colonial europeo también se encuentra impreso en la cartografía de su continente, donde los Balcanes cumplen el papel del Otro interno. Según esta lógica,

⁵⁰ Escribe el periodista estadounidense John Gunther en *Inside Europe*: “It is an intolerable affront to human and political nature that these wretched and unhappy little countries in the Balkan peninsula can, and do, have quarrels that cause world wars. Some hundred and fifty thousand young Americans died because an event in 1914 in a mud-caked primitive village, Sarajevo. Loathsome and almost obscene snarls in Balkan politics, hardly intelligible to a Western reader, are still vital to the peace of Europe, and perhaps the world (cit. por Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford, University Press, 2009, p. 119).

⁵¹ Aunados al libro de Todorova, otros tomos que se han concentrado en la metageografía de los Balcanes y Europa del Este son: Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, University Press, 1994; Vena Goldsworthy, *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998; y el más reciente e interdisciplinario Dušan I. Bjelić y Obrad Savić (eds.), *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge, MIT Press, 2002. Solo añadido que estoy en desacuerdo con el trato que Goldsworthy da a Lord Byron como autor balcanista. Si bien algunas cualidades de esta metageografía tienen raíces profundas, el prejuicio del balcanismo es uno asociado a las catástrofes del siglo XX. La ambivalencia de Byron más bien oscila entre el orientalismo y el filhelenismo, como afirmé en el capítulo anterior.

mientras más se avanza al sur y al este de Europa, el territorio se torna menos “europeo”, civilizado o regido por el imperio de la medida.⁵²

No obstante, el *balkanismo* es único a su manera. Por un lado, los Balcanes no estimulan nuestra imaginación romántica como Oriente lo hacía: mientras que éste era un refugio escapista, femenino y curvilíneo, lujuria e intriga a la vez, los Balcanes representan salvajismo sin seducción, varonil e implacable en la peor forma posible. Su único ardid sería el morbo o sadismo. Por el otro lado, a diferencia del Oriente ambiguo e inasible por naturaleza, la península balcánica tiene una experiencia histórica concreta, definida en un territorio cerrado, que heredó las tradiciones empalmadas de Bizancio y, sobre todo, el Imperio Otomano. Su cualidad distintiva es su carácter transitorio. La cartografía eurocéntrica presenta a Este y Oeste como mundos antagónicos e incompatibles por naturaleza, o al menos eso decía Rudyard Kipling. Sin embargo, los Balcanes son la intersección geográfica y metafísica entre ambas entidades, puente, entrecruce o purgatorio, el *locus* donde ambos se entremezclan. Ni totalmente incivilizados ni dignos de halago, siempre semi-, pseudo-, quasi-. Demasiado salvajes para ser europeos, demasiado europeos para ser del todo salvajes. Nunca oposición irreconciliable, sino espacio en blanco, ambigüedad y ausencia, eternamente a la mitad de algo más.⁵³

A ellos pertenece la aridez del paisaje ahistórico. Desde tiempos inmemoriales, los ríos del continente europeo han simbolizado la prosperidad del comercio marítimo y el cosmopolitismo occidental. Son alegorías de libertad. De ahí que Claudio Magris considere al Danubio el protagonista tácito de la historia centroeuropea, un río de nombres abundantes que “arrastra a la civilización alemana, con su sueño de la odisea del espíritu que regresa a casa, hacia oriente, y la mezcla con otras civilizaciones, a través de las muchas metamorfosis mestizas en las cuales su historia encuentra su

⁵² Milica Bakić-Hayden y Robert M. Hayden, “Orientalist Variations on the Theme «Balkans»: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics”, *Slavic Review*, 1992, vol. 51, núm. 1, pp. 1-15; Milica Bakić-Hayden, “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review*, 1995, vol. 54, núm. 4, pp. 917-931.

⁵³ M. Todorova, *op. cit.*, pp. 3-20.

realización y caída”.⁵⁴ Lamentablemente, a excepción del tramo que conforma la frontera entre Rumania y Bulgaria, los Balcanes se encuentran fuera del alcance del *schönen blauen Donau*, que más bien es una frontera líquida entre el elogio de lo pintoresco y el prejuicio de lo siniestro. Por decirlo así, yacen a las orillas del flujo histórico. Como bien dice el historiador Fernand Braudel, por regla general, la historia de las montañas es precisamente no tener historia —permanecer casi siempre en los bordes de las grandes corrientes de la civilización.⁵⁵ A su vez, los ríos de un territorio tan montañoso y fracturado como la península balcánica deambulan en curvas sin salida o fluyen con tal vehemencia que son imposibles de navegar. De ahí que su protagonista o antihéroe no sea el cauce, sino quien permite atravesarlo: desde que el premio Nobel bosnio Ivo Andrić escribió *Un puente sobre el Drina* (1945), esta estructura de construcción se ha convertido en el símbolo del espíritu transitorio que se le atribuye a la península balcánica. Así como Magris llama a su obra una novela ahogada, la de Andrić bien podría catalogarse como una crónica escarpada, que abarca la yuxtaposición histórica de etnias, credos y denominaciones políticas durante el transcurso de cuatrocientos años, cuya única constante es el puente que atraviesa el río Drina. La metáfora es evidente y se ha repetido hasta el cansancio: debido a su posición geográfica, la península balcánica es un puente entre Oriente y Occidente, hermanando dos espacios antinómicos al mismo tiempo que define sus fronteras.

Habiendo esclarecido esta cualidad metageográfica, aclaro que no me concierne aquella estructura al este de Bosnia y Herzegovina, sino otra menos conocida y esencialmente distinta, aunque del mismo idioma arquitectónico. Al noroeste de lo que hoy es Grecia (y lo que alguna vez fue Ambracia), sobre el lecho del río Árachthos, que fluye cuesta abajo desde los montes Pindos, se encuentra el Puente de Arta, maravilla de la ingeniería otomana, de asimetría intrigante y cuatro arcos en piedra labrada. Situado entre el paisaje bucólico y los silencios de la Historia, a su alrededor no hay

⁵⁴ Claudio Magris, *El Danubio*, trad. J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 11ª ed., 2012, p. 15.

⁵⁵ Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 9ª ed., 1990, p. 30.

más que un pueblo diminuto y sendas de viñedos y olivos. Al igual que su homólogo en Drina, éste es un puente longevo y de folclor arraigado, cuya historia se ha transmitido de generación a generación en la balada que lleva su nombre. Según esta canción popular, cada día se construía el puente y cada anochecer se derrumbaba. Cientos de constructores intentaron completarlo durante años, hasta que un día se apareció un ave de cantar extraño a explicar que el puente requería un sacrificio: la esposa del maestro constructor. Aterrorizado, el ingeniero envió un mensaje a su amada, pidiéndole demorara al traer su cena, pero, cual teléfono descompuesto, éste llegó con la petición contraria. Apresurada, ella llegó al puente, intrigada por la triste expresión de su amado; de inmediato, un constructor astuto respondió que éste lamentaba haber extraviado su anillo bajo el primer arco del puente, esperando que ella se ofreciera a recuperarlo. Acto seguido, la esposa del maestro constructor bajó al río y fue apresada bajo el peso de una piedra. En medio del cauce, exclamó su tragedia: “Maldita nuestra suerte, nuestro destino y fortuna,/Éramos tres hermanas y las tres desdichadas,/Una erigió el puente del Danubio, la segunda el Éufrates/Y yo, la más joven entre las tres, construí el puente de Arta”. Tras enlistar los destinos trágicos de sus dos hermanas, quienes la acompañarán en otra vida, la esposa del constructor maldice el puente, condenándolo a temblar sobre sus cimientos dispares, para que los viajeros que lo atraviesen caigan al río así como las hojas caen desde los árboles. Entonces su esposo le recuerda que su propio hermano, quien vive en tierras extranjeras (*ste xeniteia*), quizá cruce el puente algún día, por lo que ella se ve obligada a desdecir su maldición, pidiendo en cambio que éste sea tan firme y fuerte como su amor fraternal. Aunque la balada debió haberse escrito durante los siglos de reinado Otomano, encierra verdades que llegarían hasta el siglo XX, cuando el sueño de reunir a todos los griegos bajo una sola bandera naufragó en Esmirna.⁵⁶ El Puente de Drina estalló durante la Primera Guerra Mundial —el de Arta también, de forma simbólica.

⁵⁶ Artemis Leontis, “The Bridge between the Classical and the Balkan”, *The South Atlantic Quarterly*, 1999, vol. 98, núm. 4, pp. 633-654.

Muchos nunca cruzaron el puente. La balada puede escucharse en algún rincón de Grecia, pero también por toda la península, en Bulgaria, Albania, Serbia, Rumania, Hungría.⁵⁷ Es única porque no lo es, y porque no pertenece a una nación, sino a la neblina que atraviesa sus fronteras. De ahí que en *Balkan Ghosts* (un ejemplo clásico de literatura balcanista), Robert Kaplan recuerde haber llegado a Grecia tres veces, desde Yugoslavia, Bulgaria y Albania, percibiendo en cada ocasión la continuidad evidente en los ritmos del paisaje y folclor, cientos de montañas entrelazadas, culturas marmoleadas. Grecia no es el fin de los Balcanes, sino su máxima expresión, una cumbre invertida alzándose al Mediterráneo: “El último puerto de escala de Europa, donde el Este comienza a disolver completamente a los Balcanes”. Según Kaplan, es la amante de Occidente y prometida de Oriente, un secreto a voces a menudo ignorado, pero evidente al trascender los espejismos del filhelenismo y las postales turísticas.⁵⁸ Así también la desnudó Hemingway en las viñetas del clásico *in our time* (1924), donde enmarcó la evacuación tras la catástrofe de Esmirna en la desmesura de una época que conoció bien como corresponsal de guerra. No hay alusiones de la Antigüedad ni alegorías románticas, ni siquiera un rastro de lo apolíneo. Al contrario, se presenta una realidad insufrible, bosquejos de una condición inhumana: carretas atravesando la lluvia bajo la sombra de minaretes, mujeres pariendo en plena calle y otras aferrándose a sus bebés muertos por días, más lluvia, cadáveres sin nombre, políticos enfermos fusilados de rodillas frente a la pared de un hospital, campesinos quebrando las patas de su ganado y echándolo al mar porque no podían llevarlo consigo, más lluvia.⁵⁹ ¿Dónde quedó el azul egeo que los

⁵⁷ Véase Roderick Beaton, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge, University Press, 2004, pp. 120 ss.

⁵⁸ Robert Kaplan, “Greece: Western Mistress, Eastern Bride”, en *Balkan Ghosts. A Journey Through History*, Nueva York, Papermac, 1993, p. 101.

⁵⁹ Ernest Hemingway, *in our time: The 1924 Text* (ed. J. Gifford), Victoria, University of Victoria, 2015. Las minúsculas son intencionales. En 1924, Hemingway publicó esta recopilación de viñetas bajo el sello parisino de Three Mountains Press. Unos meses después, lo expandió y se publicó en Nueva York, bajo la casa editorial Boni & Liveright, ahora titulado *In Our Time*, con mayúsculas. En la segunda edición, las viñetas publicadas en la primera son apenas introducciones a otros cuentos más largos. La versión que cito es un facsímil elaborado por la Universidad de Victoria. Las viñetas que corresponden a Grecia son: “chapter 3”, sobre la evacuación; “chapter 6”, sobre el fusilamiento de los anti-venizelistas tras de el infame Juicio de los 6; y “chapter 18”, sobre el encuentro de Hemingway con el Rey Constantino I y su esposa. La alusión a las atrocidades que sufrió el ganado de los griegos se encuentra en “On the Quai at Smyrna”, un cuento más largo que se añadió en las ediciones posteriores.

románticos juraban eterno? El paisaje bucólico devino escenario bélico, topografía del vacío centrífugo, pero ambos persistieron en el mismo espacio. No era ya uno ni el otro, sino coexistencia, simultaneidad.

El Puente de Arta –que se estima fue construido a inicios del siglo XVII, aunque tenía antecedentes en la antigüedad grecorromana– representa la oposición irreconciliable que deviene simbiosis en la Grecia moderna. Aunque toda la península balcánica es el entrecruce entre Occidente y Oriente, el caso griego es único, pues lo clásico y lo balcánico son *topoi* bien incrustados en la imaginación moderna, antagónicos por definición, hermanados por causalidad geográfica. El primero es el epítome del balance, la armonía y sobriedad, libertad universal, el apogeo precoz de una Europa eterna; el segundo es su rostro oriental e indeseado, violento, sombrío, infeliz, arquetipo de la alteridad interna.⁶⁰ La cubeta y el pozo, medida y delirio, el mar y la montaña. La epopeya tornada diálogo: enraizada en la aspiración heroica de la Gran Idea, la tragedia de la Grecia moderna fue exponer su rostro balcánico. La era de los extremos transformó la dualidad entre la Grecia helénica y la Grecia oriental en una hibridación menos romántica, más actual, discordante y sombría. Paralelismo, correspondencia o destino, Grecia y el ideal helénico por igual adquirieron una esencia dionisiaca en el salvajismo de la época. O quizá fue más bien el simultaneísmo moderno lo que bañó pasado y presente en la misma niebla. No se tenía fe ni en su realidad ni en sus valores atemporales. Y es que el puente de Arta es también el puente de *El paso suspendido de la cigüeña*. Ambos hermanan lo clásico y lo balcánico, modernidad y Antigüedad. Densa niebla, un haz de luz; la vaguedad del presente, el orden del pasado. Sólo en la herejía pudo reivindicarse su realidad dual.

La experimentación artística en respuesta a la decadencia europea no sólo ensució (por así decirlo) el ideal helénico, sino que también abrió espacio para la Grecia moderna, hasta entonces menospreciada debido a la fijación romántica por el pasado. La fragmentación de la perspectiva, esencia de la literatura modernista, permitió dejar de contemplar al griego como una estatua viviente

⁶⁰ A. Leontis, art. cit. pp. 639 ss.

empolvada en las profundidades de la Historia. Entre las incontables alusiones a Grecia en *The Waste Land* (la Sibila en el epígrafe, los jacintos, Filomela, Tiresias, las torres de Atenas y Alejandría derrumbándose) una en particular llamó mi atención. Uno los personajes que Eliot enlista en su Londres irreal, arropada en una densa niebla de invierno, es el Sr. Eugenides, un comerciante desalineado de Esmirna, con el bolsillo lleno de pasas de corinto, quien habla “francés demótico” y lo invita a pasar el rato juntos.⁶¹ Apenas después de esta escena, se adopta la perspectiva de Tiresias, quien entiende que Eugenides es el comerciante tuerto que las cartas de tarot habían predicho tiempo atrás en el poema. De hecho, Eugenides se disuelve en distintos personajes a lo largo del texto. Todo esto es bastante obtuso, por más que Eliot intente explicarlo en sus notas al pie. Sucede que en la tierra baldía reina el simultaneísmo, dice Paz —cuando Eliot vuelve los ojos hacia el pasado, todas las épocas son nuestra época.⁶² Tiresias, profeta ciego, ve todo al mismo tiempo. Así, se desploma el paralelismo (entre los griegos y Los Griegos, los turcos y los persas, la tragedia de Esquilo y la épica de Shelley), pues la analogía da lugar a la asociación fortuita, caos, azar. “Confundidos, presente y pasado se deslizan hacia un agujero que es una boca que tritura: la historia”. La alusión a Eugenides y Esmirna en vísperas de la Catástrofe de Asia Menor refleja el interés de Eliot por la Grecia contemporánea, a la vez que su método mítico tritura la analogía, asiendo la realidad mediante la fragmentación. La simultaneidad temporal y la disolución de la perspectiva permitió a los modernistas reevaluar los lugares comunes del helenismo y aprehender al griego moderno como un ente vivo e independiente de la Antigüedad, aunque contiguo a ella: contiguo a todos los tiempos, de hecho.

Algo similar ocurre en “A Dialogue upon Mount Pentelicus” (1906), un cuento temprano, más o menos desconocido, en el que Virginia Woolf usa su método polifónico para abrir el debate sobre

⁶¹ David Roessel dedicó un breve artículo a este intrigante personaje: “«Mr. Eugenides, the Smyrna Merchant» and Post-War Politics in «The Waste Land»”, *Journal of Modern Literature*, vol. 16, núm. 1, 1989, pp. 171-176. Aunque su texto abusa un poco de la especulación, el autor documenta la alta posibilidad de que Eliot leyera los debates respecto a la invasión griega de Esmirna en la prensa británica mientras escribía su poema épico y, dada su aversión al nacionalismo, utilizara al personaje del comerciante como un símbolo de la decadencia europea y los males del orden de la posguerra.

⁶² O. Paz, “Verso y prosa”, en *El arco y la lira*, p. 79.

la apropiación colonial del patrimonio griego que caracterizó al periodo victoriano. Al relatar la historia de seis ingleses que escalan el monte al noroeste de Atenas, la narradora ironiza sobre la forma en que los británicos en Grecia no se sienten turistas sino griegos auténticos, a diferencia de los ciudadanos ahí presentes, a quienes consideran bárbaros o impostores. En la cima del monte, estalla una discusión entre los turistas sobre el vínculo entre el griego moderno y los antiguos: mientras que algunos consideran a los modernos descendientes de Platón, otros afirman que los antiguos “murieron como el día muere aquí en Grecia, completamente”, y no queda rastro de ellos. Pensemos en Shelley y Fallmerayer. Súbitamente, de entre la maleza aparece un monje ortodoxo, quien saluda a los viajeros con un simple *kalimera* (“buen día”) y sigue su camino. Atónitos, los turistas comprenden que el verdadero acercamiento al helenismo no yace en las ruinas empolvadas ni en los debates académicos, sino en la vitalidad del griego moderno. Así, Woolf reinterpreta el *topos* helénico en un acercamiento contemporáneo, en vez de mediarlo en memorias. No es un logro menor.⁶³

Los filhelenos del siglo XX aceptan por igual ambas dimensiones temporales de Grecia, con sus distintos legados culturales: clásico, bizantino, otomano, balcánico. A menudo, incluso se concluyó que lo moderno era más valioso que lo antiguo. En particular, las obras de Lawrence Durrell y Henry Miller asentaron esta nueva visión de Grecia en Occidente, un filhelenismo moderno o —en palabras de Seféris— *une nouvelle sort de Byronisme*.⁶⁴ Ambos escritores se distancian de la monumentalidad ateniense para adentrarse en la marginalidad cotidiana de las provincias y tabernas griegas. Mientras que los románticos se refugiaron de la modernidad europea en el idilio pastoral de Grecia, un oasis apolíneo, los nuevos

⁶³ Virginia Woolf, “A Dialogue upon Mount Pentelicus”, en Susan Dick (ed.), *The Complete Shorter Fiction of Virginia Woolf*, Nueva York, Harcourt Brace, 1989, pp. 63-68. Admito haber llegado a este poco conocido texto a través del análisis en Artemis Leontis, *op. cit.*, pp. 107-112.

⁶⁴ El análisis comparado de Durrell y Miller es bastante obvio, y se ha hecho antes, con más erudición y astucia. Aquí dos fuentes de donde se discuten estos textos: D. Roessel, “Conclusion: A New Kind of Byronism”, en *op. cit.*, pp. 252-284; Vangelis Calotychos, “Love and Sex: The Influence of Anxiety among Friends”, en *Modern Greece. A Cultural Poetics*, Oxford y Nueva York, Berg 2003, pp. 237-264. Ésta última no se centra en *Prospero’s Cell* al adentrarse en Durrell, sino en el recuento de su estadía en Chipre, *Bitter Lemons* (1957); también analiza *Dinner with Persephone* (1996), de Patricia Storace.

viajeros buscaron en ella el caos primigenio de Dionisio, para renovar el espíritu de la humanidad frente a la decadencia de Occidente. Si acaso encontraron el pastoral, fue el de Mallarmé. En *Prospero's Cell* (1937), Durrell describe la vida cotidiana en la isla jónica de Corfú como un paisaje de serena anarquía: árboles, pescados y pescadores, hombres de fe, atardeceres apilados, vino. Descarta los clichés victorianos y se preocupa más por los santos ortodoxos que los dioses muertos de la Antigüedad. Habla de los locales con aprecio, pues en ellos encuentra el carácter griego del presente. No admira ya la noble sencillez que Winckelmann veía en los clásicos, sino la noble sencillez del campesino griego, humilde, generoso y heroico en la forma menos heroica posible. Lleva la *Odisea* consigo, pero le aburre, y prefiere encontrar a Ulises entre los marineros en tabernas. En una ocasión –al ser cuestionados por su larga estancia en Corfú–, su esposa responde que han estado cultivando su *sentido trágico*, pero su tragedia es una moderna. Poco después, un conde les informa que el dios Pan, figura dionisiaca, murió tiempo atrás en Paxos; sin embargo, un equivalente moderno llamado *kallikanzaros* habita Corfú, un sátiro que causa desmanes por doquier. La Grecia de Durrell es inmortal sin ser clásica: no tiene respuestas, sólo enigmas, y él mismo la define como un prisma oscuro. En otra ocasión, el escritor pregunta a un joven si cree en el mito de la Gorgona –aquella historia que engloba la eternidad del helenismo– a lo que éste le responde que es un mero cuento de campesinos iletrados.⁶⁵

Tras pasar años en Corfú, Durrell convenció a Henry Miller de visitar Grecia, un evento de suma importancia histórica, pues cambió el alma del primero y el rostro literario de la segunda. Luego de pasar cinco meses dando vueltas por el Ático, el Peloponeso y Creta, Miller encuentra en Grecia el antídoto para la crisis de un Occidente aferrado al progreso que encamina a la humanidad hacia el barranco. Es decir, Hellas es la cura del malestar universal enraizado en su imagen idealizada. En *The Colossus of Maroussi* (1941), el escritor habla de ella como europea, balcánica, oriental, pero siempre eterna y siempre un paraíso. Sí, Grecia es pobre, calurosa y austera, mismas cualidades que la resguardan del materialismo

⁶⁵ Lawrence Durrell, *Prospero's Cell. A Guide to the Landscape and Manners of the Island of Corfu*, Londres, Axios, 2008, pp. 87, 162 *et passim*.

enfermizo. El escritor escuchó el latir del mundo en Epidauro y renació en su visión primigenia, aquella luz que penetra el alma: *Flawless anarchy* —la llama—, deliciosa confusión, caos embriagante. La misma Grecia que se presenta, más orientalizada aún, en el *Zorba* (1964) de Cacoyannis y en *Nunca en domingo* (1960), de Jules Dassin.⁶⁶ Si bien su interpretación es romántica en esencia, Miller no puede verla a través del ideal helénico porque no lo conoce siquiera; la educación clásica ya estaba en desuso. Sólo la entiende en su presente. Por ello, le parece que el griego es más griego hoy que en la Antigüedad. Si la Acrópolis es la roca sagrada de donde emana el tiempo monumental, el escritor no hace más que pasarla de largo y adentrarse en el tiempo social. El ideal de anticuario da lugar a la Grecia de Seféris, el pintor Ghika y —sobre todo— George Katsimbalis, a quien considera la encarnación del espíritu dionisiaco contemporáneo, un hombre con una *joie de vivre* extraordinaria, cuya personalidad resume y macera la pasión griega. En él, se hermanan sueño y realidad, historia y mitología, vísceras e intelecto, confusión de espacios, tiempo, fronteras. Dice Miller: “There is no old or new, only Greece, a world conceived and created in perpetuity.”⁶⁷

⁶⁶ La adaptación de *Zorba el griego*, a manos de Cacoyannis, ha sido fuertemente criticada por la forma en que tomó el personaje de Nikos Kazantzakis y lo erotizó aún más para apelar al orientalismo de las audiencias hollywoodenses. Por su parte, *Nunca en domingo* presenta una visión más balanceada de la dualidad heleno-romana. Cuando Homer Thrace, un filheleno estadounidense, visita Grecia en busca del ideal helénico de la Antigüedad, termina encontrándolo en una prostituta local, llamada Iliá (interpretada por Melina Mercouri), quien resplandece por su *joie de vivre* y actitud despreocupada. El éxtasis de la tragedia se ve reflejado en su interpretación segada de mitos como *Medea*, donde reemplaza el destino trágico con finales felices. Homer, como Pígalión moderno, se dispone a reformar a la prostituta, intentando colocar razón en lugar de fantasía, moralidad en lugar de inmoralidad. Desea que sea tan lógica como sus supuestos ancestros. Sobra decir que fracasa y el delirio dionisiaco vence al ideal apolíneo. Ambos filmes fueron cruciales en crear una nueva imagen turística de Grecia, un paraíso hollywoodense. Véase Katerina Zacharia, “«Reel» Hellenisms: Perceptions of Greece in Greek Cinema”, en K. Zacharia (ed.), *Hellenisms. Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Hampshire, Ashgate, 2008, pp. 321-354.

⁶⁷ Henry Miller, *The Colossus of Maroussi*, Nueva York, New Directions, 2010. Al final de su crónica, el autor incluye como apéndice una carta que Durrell le envió el 10 de agosto de 1940, donde recuenta la historia de “los gallos de Ática” y que, a la fecha, es quizá aún más famosa que el libro. Según recuenta, una noche Durrell subió con Katsimbalis y compañía a la cima de la Acrópolis para embriagarse y platicar un rato. De repente, con un tono histérico, Katsimbalis les grita: “¿Así que quieren escuchar a los gallos de Ática, malditos modernos?” A continuación, se precipitó al borde del barranco y emitió un cacareo monumental, que hizo eco en toda la ciudad. Se escuchó por toda Atenas. Los demás quedaron atónitos. De pronto, un gallo replicó a la distancia, luego otro, y otro y así. He ahí el rugir del Dionisio contemporáneo (pp. 211 s).

Las obras de ambos escritores concluyen en la pérdida del paraíso, sublimación trágica de la realidad. Cada día tropas del Eje se acercaban más a Grecia, último bastión del espíritu humano. El suspiro final de la visión heroica —acaso la chispa restante entre cenizas— tuvo lugar el 28 de octubre de 1940, cuando Benito Mussolini, ávido de impresionar a Hitler, envió un ultimátum humillante al gobierno de Yannis Metaxás, quien simplemente respondió *oxi* (“¡no!”), para después derrotarlo en un contraataque glorioso. Incluso Adolf Hitler concedió el elogio de afirmar que, entre todos sus oponentes, los griegos lucharon con “la mayor valentía y desdén a la muerte”. De ahí, todo fue en picada y los alemanes ocuparon Grecia, junto al resto de los Balcanes. A ello siguió una masacre brutal y una hambruna peor, que merecen más espacio en los libros de historia.⁶⁸ Nuevamente murió la visión heroica, y la llamo visión porque eso es lo que fue, en sus distintas acepciones —ilusión y percepción espiritual:

Durrell: The loss of Greece has been an amputation [...]. Here we miss Greece as a living body, a landscape lying up close against the sky, suspended on the blue lion-pads of mountains. And above all, we miss the Eye [...]. Greece was not a country but *a living eye*.

Miller: There will be no hope of peace until the old order is shattered. The world must become small again as the old Greek world was —small enough to include everybody [...]. The tragedy of Greece lies not in the destruction of a great culture but in the abortion of *a great vision*.⁶⁹

Desde un café en Patras, el primero amenazó con enlistarse para luchar en la guerra, otro eco de Byron. Pero no lo hizo. Lo he dicho ya: el ideal estaba muerto. Restaba algo distinto. En cierto sentido, el reclamo de Hitler a la civilización helénica marcó su acta de defunción. Obsesionado con las formas y proporciones del arte griego, el dictador alemán consideraba a su régimen la única encarnación legítima de Grecia (“la Atenas del Spree”), evidente en su celebración de las Olimpiadas en 1936 o la

⁶⁸ El estudio más detallado y comprometido que conozco es el de Mark Mazower, *Inside Hitler's Greece. The Experience of Occupation, 1941-1944*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1995.

⁶⁹ L. Durrell, *op. cit.*, pp. 206-207 y H. Miller, *op. cit.*, p. 206. Cursivas mías.

propaganda de Goebbels y Leni Riefenstahl.⁷⁰ Su cruzada contra el arte degenerado era un intento de reclamar el carácter apolíneo de la civilización griega ante las embestidas dionisiacas del modernismo. O al menos así lo veía él. Lo cierto es que la monumentalidad grotesca de su arquitectura oficial más bien rayaba en el brutalismo y la degradación del modelo clásico que deseaba emular. Suyo fue el último golpe a la tradición romántica alemana que había iniciado con Winckelmann. No hay mejor ejemplo de ello que la Teoría del valor de las ruinas, concebida por su arquitecto Albert Speer, quien deseaba construir sus obras públicas en un idioma grecorromano, a fin de que el deterioro las convirtiera en ruinas hermosas.⁷¹ Ése era el idioma edilicio de un régimen que aguardaba la decadencia desde su inicio. Y suyo fue también el fin de Europa, que se anunció con una bandera nazi ondeando frente al Partenón. En palabras de Primo Levi, sobreviviente de los campos de concentración, quien conoció la realidad de este periodo en la historia de Occidente vio el rostro de la Gorgona. Pocos regresaron y, quienes lo hicieron, regresaron mudos.⁷²

Escribe Andrić: “Cada generación humana tiene sus propias ilusiones al hablar sobre la civilización; algunos creen que están tomando parte en su auge; otros, que son testigos de su extinción. En realidad, por regla general, ésta resplandece, se mantiene o se extingue según el lugar desde el que la contemplamos”.⁷³ Hellas, espacio de antinomias, contradicciones e ironías funestas, contempló el siglo XX desde ambos sitios. El filhelenismo, como ya he dicho, es la idealización romántica de la

⁷⁰ Michael Squire, *The Art of the Body. Antiquity and its Legacy*, Londres y Nueva York, I. B. Tauris, 2011, pp. 12-23.

⁷¹ Albert Speer, *Inside the Third Reich. Memoirs by Albert Speer*, trad. R. y C. Winston, Nueva York, Macmillan, 1970. Escribe el arquitecto: “Hitler a menudo decía que el propósito de sus edificios era transmitir su tiempo y su espíritu a la posteridad. Al final, lo único que quedaría para recordar a los hombres las grandes épocas de la historia era su arquitectura monumental. La idea de [la Teoría del valor de la ruina] era que, al usar materiales especiales y aplicar ciertos principios de estática, lograríamos construir estructuras que, incluso en estado de decadencia, tras cientos o (tales eran nuestras expectativas) miles de años más o menos semejarían modelos romanos” (pp. 55-56). Según Speer, “Hitler consideraba que la cultura de los griegos había alcanzado la cima de la perfección en todo ámbito [...]. Cuando hablaba de los griegos se refería a los dóricos. Naturalmente, su visión estuvo influida por la teoría, promovida por los científicos del periodo, de que la tribu dórica que migró hacia Grecia desde el norte había sido de origen germánico y que, por ende, su cultura no había pertenecido al mundo mediterráneo” (pp. 96-97).

⁷² Cit. por E. Hobsbawm, *Age of Extremes*, p. 1.

⁷³ Ivo Andrić, *A Bridge Over the Drina*, trad. L. F. Edwards, Londres, Harvill Press, 1995, p. 233.

columna trunca, eternamente incompleta; el balcanismo es el lamento de otro espacio a medias: dos mitades que en vez de formar una unidad se neutralizan —una exclama *trunca* y su eco responde *nunca*. La historia de Grecia se libra entre el mar y la montaña, azul egeo y ocre escarpado. En ella, Europa siempre acaba de nacer y está a punto de acabarse. Se construye al amanecer y se deshace por las noches. He ahí la esencia del puente sobre el Arta.

ENTRE DRINA Y MÓSTAR

Some days go by, and our stay here
is not unpleasant because, naturally,
it is not going to last forever.
K. P. KAVÁFIS, “EXILES” (1914)

A finales de los años cincuenta, el eterno contendiente por el Nobel, Nikos Kazantzakis, narró en *Reporte al Greco* la travesía de tres meses por Grecia que emprendió durante su juventud. En su travesía por tiempos y paisajes, el escritor cretense entiende que Grecia no cayó del cielo como milagro, sino que hunde sus raíces en la profundidad de la tierra, hermanando serenidad y embriaguez en sus ríos, cuyos nombres se dejan verter en el corazón del mundo y el hombre. Mientras el planeta entero se ahoga en sangre, la belleza de Helena florece en su eterna primavera; el erotismo vence el tiempo al convertirse en amor y, por ende, eternidad. Sin embargo, entre la severidad dórica y el paisaje curvilíneo, su corazón y su mente enfrentan la dolorosa responsabilidad de un nombre: *Grecia*. Para todo griego —dice el escritor cretense— el peregrinaje por sus tierras es una travesía angustiosa. En cada

rincón escucha el palimpsesto de voces obtusas e inmortales, tiempos intercalados que reclaman una identidad inasible. El elogio de la belleza regional da paso al malestar universal, un destino trágico.⁷⁴

Kazantzakis vislumbra la dualidad de Grecia en los pedimentos del Templo de Zeus, resguardados en el Museo Arqueológico de Olimpia. En uno de ellos se eternizó la Centauromaquia: el banquete por la boda de Piritoo y Deidamía termina abruptamente cuando los centauros, pasados de copas, raptan y violan a las mujeres de los lapitas. Se desata el caos y estalla la masacre entre ambos bandos. Hoy fragmentado en apenas algunas extremidades, uno de los centauros aprieta con su mano monstruosa el seno de una mujer, que sufre una extraña mezcla de pena y placer, regocijo de lo ajeno. En el centro, Apolo inmutable serena la barbarie. Este conjunto se completó tras la victoria de los griegos sobre los persas. Sin embargo, para Kazantzakis su genialidad radica en haber elevado la historia al plano simbólico de la mitología.⁷⁵ Así, la disputa entre los lapitas y los centauros eternizó la oposición entre civilidad y barbarie en el corazón de Grecia, primero entre sí misma y Persia, luego entre los dos nombres de Roma, después varada entre la Europa ilustrada y el Imperio otomano, ahora un peón en la división bipolar de la Guerra fría. Como dice aquella cita de origen dudoso, la mitología es lo que nunca fue, pero siempre será:

La posición no sólo geográfica, sino espiritual de Grecia, implica una misión y una responsabilidad misteriosas. Dos corrientes cuya voz jamás se calla chocan en sus tierras y en sus mares, y por eso Grecia ha sido siempre un punto geográfico y espiritual recorrido por remolinos incesantes. Esta posición fatal ha tenido una influencia determinante sobre el destino de Grecia y del mundo [...]. Nuevas fuerzas

⁷⁴ Nikos Kazantzakis, *Carta al Greco. Recuerdos de mi vida*, trad. D. L. Garasa, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1995, pp. 135-146. En el cuerpo del texto uso un título más afín al verdadero propósito de la obra. En su introducción, el autor explica que no pretendía escribir una autobiografía sino un informe al estilo militar, como la declaración de un soldado ante el general, en este caso, otro gran cretense: el Greco.

⁷⁵ Una anécdota personal. Mientras viajaba por el Peloponeso, conocí en Olimpia a un viejo erudito con quien discutí sobre el significado de la Grecia moderna. Me regaló fotocopias de un par de textos que consideraba esenciales, entre ellos, "In a Large Greek Colony, 200 B. C.", de Kaváfis, y este fragmento del *Informe al Greco* (como debería traducirse su título), probablemente porque habla sobre Olimpia. Él mismo me parafraseó la conclusión que Kazantzakis deriva de la Centauromaquia en el Museo Arqueológico, y me pareció fascinante. Compré el libro justo para citarla. Para mi sorpresa, por alguna razón inexplicable, la traducción que cito *no* contiene ese análisis. Tiene la introducción de esa reflexión y también tiene las conclusiones, pero no incluye el pasaje sobre Olimpia. Se lo salta así, sin razón ni explicación. Por lo demás, las fotocopias en mi posesión sólo dicen *Report to Greco* y van de la página 165 a la 174 de alguna edición en inglés.

ascienden de Oriente, nuevas fuerzas ascienden de Occidente y Grecia, siempre colocada entre dos ímpetus que se chocan, se convierte una vez más en el asiento de un torbellino. Occidente, siguiendo la tradición de la lógica y la investigación, se lanza a conquistar el mundo; Oriente empujado por espantosas fuerzas subconscientes, se precipita también a conquistar el mundo. Y Grecia, entre ellos, encrucijada geográfica y espiritual del mundo, tiene de nuevo el deber de reconciliar a estos dos inmensos rivales, realizando su síntesis. ¿Podrá hacerlo?⁷⁶

La respuesta instintiva es no (*oxi*). La historia de Grecia en el siglo XX es una de tragedias, pobreza, masacres y enfrentamientos filiales, corolarios de su dimensión balcánica. Su odisea inicia en 1922, tras la muerte de la visión heroica del siglo XIX en el puerto de Esmirna, para después atravesar tres dictaduras (dos propias y una ocupación), una guerra civil brutal, y la tortuosa reconstrucción de sus instituciones políticas a través del populismo y la demagogia. Al caos interno se suman los conflictos internacionales con Turquía, Bulgaria, Macedonia, Chipre y Estados Unidos. Kazantzakis murió esperando síntesis y reconciliación. Grecia se precipitó a la antítesis y fragmentación.

La montaña y el mar

En la era de la guerra total también la derrota es total. Al movilizar el cuerpo entero de una nación, borrando la vieja división entre tropas y civiles, el conflicto armado tomó una nueva dimensión psicológica. El fin de la *Megali Idea* fue un descalabro absoluto para todo griego, pues hizo añicos la visión civilizadora de Grecia, dejando sólo ansiedad e inseguridad, desconfianza y pobreza. La idea era romántica y su muerte también lo fue. Giórgos Seféris, poeta, ensayista y premio Nobel nacido en Esmirna, conoció entonces el exilio que duraría toda su vida y no dejó ambigüedad en su juicio: la nación griega pereció en 1922.⁷⁷

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 144 s.

⁷⁷ Giórgos Seféris, *El estilo griego*, t. 1: K. P. Kaváfis/T. S. Eliot, trad. S. Ancira, México, FCE, 1ª reimpr., 1994, pp. 43-45.

Sin embargo, a menudo de entre el escombros germina una visión idílica, que reniega el fracaso al interpretarlo como una oportunidad de renovación.⁷⁸ Aquí entra el Régimen del Cuatro de Agosto de 1936, la dictadura paternalista de Yanis Metaxás, quien emuló a Hitler en su aspiración de crear la “Tercera Civilización Helénica”, una síntesis utópica de Hellas y Bizancio, destinada a recobrar la gloria perdida tras la Catástrofe de Asia Menor. El pasado no era perfecto, pero el futuro lo sería. Modelado en el régimen de Salazar en Portugal, el dictador pintó la narrativa de continuidad helénica con los colores del siglo XX. Al ideal de pureza ateniense opuso el militarismo y la disciplina de la *agogé* espartana, pilar de su discurso chauvinista, evidente en la excavación de Termópilas en 1939. En un sermón frente a la juventud ateniense, el dictador resumió su proyecto de nación en un imperativo: “Debemos regresar a las fuentes de donde el caudal de la civilización helénica fluía limpio y puro, para rebautizarnos ahí, para volvernos helenos nuevamente, y así proyectarnos hacia un nuevo futuro”. Inspirado por el modelo germánico, Metaxás incluso llegó a coquetear con la idea de la superioridad racial, evidente en la iconografía de su régimen, donde destacan las fotografías de Nelly’s, la llamada Riefenstahl griega. Al retratar modelos esculturales frente a las columnas de templos antiguos, la fotógrafa (originaria de un pueblo cercano a Esmirna y, por ende, desplazada) reforzó la visión monumental del pueblo griego como descendiente de los antiguos, manteniendo con vida el mito del excepcionalismo helénico.⁷⁹

El régimen de Metaxás duró cinco años y sólo fue popular en vísperas de su disolución, cuando el dictador se opuso a las fuerzas de la Entente. Nuevamente, Grecia cayó a manos de las potencias que deseaba emular, inaugurando el periodo más brutal en la historia del país. Como había ocurrido veinte años antes, la epopeya heroica dio lugar a la tragedia. Aunado a la represión de la ocupación

⁷⁸ Wolfgang Schivelbusch, *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*, trad. J. Chase, Nueva York, Picador, 2001, pp. 1-36.

⁷⁹ Respecto al uso oficial de la Antigüedad durante el Régimen de Metaxás, recomiendo: Marina Petrakis, *The Metaxas Myth. Dictatorship and Propaganda in Greece*, Londres-Nueva York, Tauris, 2006; Y. Hamilakis, “Spartan Visions: Antiquity and the Metaxas Dictatorship”, en *The Nation and its Ruins*, pp. 169-204; D. Tziouvas, “Postcards from Metaxas’ Greece: The Uses of Classical Antiquity in Tourism Photography”, en D. Tziouvas, *op. cit.*, pp. 186-208.

tripartita de Alemania, Italia y Bulgaria, alrededor de trescientos mil griegos murieron de inanición por la escasez de comida e hiperinflación. Cadáveres se acumulaban en las calles heladas y el dracma valía lo que el aire. Casi toda la población judía de Salónica, segunda capital de Grecia, llegó en vagones a Auschwitz-Birkenau, borrando para siempre una presencia cultural de cinco siglos.⁸⁰ En cuatro años fallecieron 550 mil griegos, es decir, 8% de la población.⁸¹ La lista de atrocidades durante la ocupación es larga y grotesca, y con eso me quedo. Tremenda coincidencia que Primo Levi se refiriera al holocausto como el rostro de la Gorgona, pues Salónica se nombró en su honor: Tesalónica, la hermana de Alejandro que acecha a los navegantes todavía. Un vacío en la historia y el tormento del mar. Desde entonces, Seféris medita en su obra maestra, *Thrush*, sobre la condición trágica del griego moderno: “The houses I had they took away from me. The times/happened to be unpropitious: war, destruction, exile.” Sólo resta dormir en cuartos ajenos, cortar las raíces, perseguir el pasado en espacios desconocidos:

I don't know much about houses
I know they have their own nature, nothing else.
New at first, like babies [...]
When the architect's finished, they change,
They frown or smile or even grow resentful
With those who stayed behind, with those who went away
with others who'd come back if they could
or others who disappeared, now that the world's become
and endless hotel.⁸²

Seféris completó el poema en octubre de 1946, y su título alude a la carcasa de un navío de la ocupación hundido a medias que avistó frente a la bahía de Poros. No obstante, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial fue el prelude de un enfrentamiento aún más traumático para la sociedad

⁸⁰ M. Mazower, *Inside Hitler's Greece*, p. 244. Según las cifras que reproduce el autor, llegaron 48, 974 judíos del norte de Grecia a Auschwitz-Birkenau, de los cuales 37, 386 inmediatamente pasaron a las cámaras de gas. De los restantes, casi ninguno regresó a casa. En 1947, menos de dos mil judíos vivían en Salónica. Desconozco la cifra actual.

⁸¹ J. S. Koliopoulos y T. M. Veremis, *Modern Greece. A History since 1821*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 127.

⁸² G. Seféris, *Thrush*, I, en Edmund Keeley y Philip Sherrard (eds. y trads.), *George Seferis. Complete Poems*, Londres, Anvil, 1955, p. 161.

griega. Las disputas entre los grupos de resistencia y contrainsurgencia que se organizaron en distintos frentes durante la ocupación dieron paso a una Guerra civil que, a su vez, mutó en la primera trinchera imaginada de la Guerra fría. Las guerrillas comunistas que habían liderado la insurrección en las montañas al norte de Grecia transformaron su organización en una fuerza política –auspiciada por el gobierno de Tito en Yugoslavia y, de una forma ambivalente, por el de Stalin en la Unión soviética–, lo que preocupó por igual a los liberales griegos y a los gobiernos de Inglaterra y Estados Unidos, árbitros del orden helénico en la posguerra. Según la Teoría del dominó, un país caía ante la Unión Soviética, los demás seguirían. Por ello, Grecia se convirtió en el laboratorio de la Guerra fría.⁸³ A estas alturas, la metageografía ilustrada que dividía al mundo entre la Europa civilizada y la Asia barbárica había dado paso a la dicotomía entre el Occidente libre y el yugo comunista, una variación contemporánea del mismo tema.⁸⁴ (Da la casualidad de que el cisma global encarnara la dualidad heleno-romaica que rige a la identidad griega, pues Estados Unidos era la nueva imagen de Occidente, habiendo adoptado la tradición liberal enraizada en Hellas, y la Unión Soviética empalmaba el comunismo con la religión ortodoxa.) Así, las profundas divisiones al interior del país se radicalizaron y –como observa Kazantzakis– Grecia nuevamente se situó en el entrecruce espiritual del mundo, un pie dentro y otro fuera de la Cortina de hierro.

Los griegos fueron la única nación de los Balcanes que evitó el comunismo, gracias a un recurso bien conocido por los antiguos: *Deus ex machina*. El apoyo de Inglaterra ayudó a inclinar la balanza,

⁸³ Las causas y el desarrollo de la Guerra Civil griega son complejísimo y bastante confusas, por la cantidad de actores internos y externos involucrados. Para más información, véase Stathis N. Kalyvas, *Modern Greece. What Everyone Needs to Know*, Oxford, University Press, 2015, pp. 80-101.

⁸⁴ Iver B. Neumann considera que la percepción de Rusia como el “otro” de Europa tiene raíces profundas, pero fue en la Guerra fría cuando la idea de la Unión Soviética como una amenaza grave se volvió tan palpable que se instaló en la escritura de su propia historia. El mero concepto de la “Guerra fría” alude a su penetración de la identidad europea mediante la periodización. A su vez, la dicotomía entre lo democrático y lo totalitario reemplazó las “dicotomías originales civilizado/barbárico y europeo/asiático, así como también tenía afinidades a muchas otras, como libre/subyugado, mercado/planificación, Occidente/Este, defensivo/ofensivo” (*op. cit.*, pp. 102-104). De igual manera, Larry Wolff concede que la división de la Cortina de Hierro, que también separó a Europa Occidental de Europa del Este, estaba enraizada en las metageografías de la Ilustración (*op. cit.*, pp. 1-17).

pero el Plan Marshall (brazo económico de la Doctrina de Contención) aseguró la derrota de los comunistas. Otra entre las tantas ironías de la historia griega es que la confirmación de su carácter Occidental no llegara gracias a Europa, su horizonte eterno, sino a Estados Unidos, que la arropó en el manto de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en 1952.⁸⁵ No obstante, el discurso en que Churchill inauguró el mundo bipolar dio nueva vida al cliché del filhelenismo, al usar el lenguaje del Tiempo monumental para definir el sitio privilegiado de Grecia en la contención del comunismo. ¿Qué, acaso, no era una disputa eterna entre el bien y el mal? Entre todos los países acechados por la tiranía soviética, dice Churchill, “sólo Atenas –Grecia, con sus glorias inmortales– es libre de decidir su futuro” ...bajo el arbitrio de Inglaterra, Estados Unidos y Francia, claro está. Tal era el albedrío de una criptocolonia cuyo nombre es sinónimo de libertad.⁸⁶ Con un tono de parroquialismo velado, Kaplan advierte cómo la disputa metahistórica esculpida en el Templo de Zeus Olímpico se extendió hasta el siglo XX:

Entender la función histórica de Grecia como el campo de batalla ideológico entre Este y Oeste nos permite adentrarnos con más profundidad al proceso mediante el que la democracia occidental y sus valores, en nuestra era, puede influir en los sistemas políticos del Tercer Mundo. Grecia es el tamiz eterno a través del cual los asaltos del Este hacia el Oeste, y los de Oeste hacia el Este, deben pasar e inmediatamente depositar su residuo.⁸⁷

⁸⁵ En esta época, los políticos griegos cedieron gran parte de la administración del país a burócratas estadounidenses. Muchos de ellos adquirieron facultades extraordinarias. Por ejemplo, en marzo de 1950, el primer ministro, Sófocles Venizelos, renunció al cargo a petición del embajador estadounidense. Tampoco tenían mucha opción: desde que se puso en marcha el Plan Marshall, Grecia recibió 1.7 miles de millones en préstamos y otros 1.3 miles de millones en ayuda militar. Tras su admisión a la OTAN, Estados Unidos consolidó su presencia militar en Grecia, pero el desencanto de la población se acentuó cuando apoyó a la dictadura militar de los coroneles (J. S. Koliopoulos y T. M. Veremis, *Greece. The Modern Sequel*, pp. 318-324).

⁸⁶ Winston Churchill, “The Sinews of Peace (‘Iron Curtain Speech’)”, pronunciado el 5 de marzo de 1946, winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/the-sinews-of-peace, consultado el 3 de septiembre de 2017. Cabe destacar que el supuesto filhelenismo de Churchill contrasta con su pragmatismo político. Según sus memorias, en una reunión privada que duró apenas minutos, el estadista inglés le propuso a Stalin dividirse la supervisión de los Balcanes: “¿Qué le parecería tener 90% de predominancia en Rumania, nosotros 90% en Grecia, e irnos 50-50 en Yugoslavia?” Él aceptó instantáneamente y Churchill, consciente de que había decidido el futuro de millones en apenas instantes, propuso quemar el papel donde había anotado los porcentajes. “No, usted quédeselo”, respondió Stalin (Tom Gallagher, *Outcast Europe. The Balkans, 1789-1989*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, pp. 148 s).

⁸⁷ R. Kaplan, *op. cit.*, p. 242.

Si bien la intervención de los aliados fue vital para la reconstrucción económica del país, también se vivió –en muchos sentidos– como la última en una serie de ocupaciones occidentales, la pérdida del hogar. En *Eleni* (2004) de Angelopoulos, la protagonista epónima, una madre que perdió a su esposo y a sus hijos en las sucesivas catástrofes colapsa y enlista, entre pesadillas o destellos del trauma, los matices de la ocupación y el fratricidio: “Los uniformes cambian. Usted viste gris, guardia. Guardia, usted viste negro... Los uniformes cambian. Los alemanes usan verde. ¿Es usted alemán, guardia?... ¿Es usted, inglés, guardia? ¿Cuánto cuesta una bala?, ¿cuánto cuesta la sangre?... Todos los uniformes son iguales, guardia. Guardia, estoy exiliada. Soy una refugiada y estoy exiliada de todas partes”.⁸⁸

Formalmente, la Guerra Civil concluyó en 1949, pero su memoria dejó una llaga abierta en el tejido social, que atormentó a la conciencia griega durante el resto del siglo y apenas empieza a cicatrizar. Es imposible entender la historia de la Grecia contemporánea sin ahondar en su legado. Y es que el conflicto se extrapoló a las dimensiones hemisféricas de Occidente y Oriente, conceptos abstractos e intangibles, pero la sangre se derramó entre griegos, hermanos, madres, esposos, hijos. En Europa, la perversión del ideal helénico llegó, a manos de Freud, con la bandera del incesto y parricidio; el crimen de los griegos fue el fratricidio. A las víctimas de la ocupación se sumaron otras 158 mil vidas. Más allá de la devastación y el estancamiento económico, la disputa legó un trauma irreparable, agonía de la secesión, recuerdo terco. Jamás fue tan clara la dualidad del Puente de Arta como entonces, cuando los liberales tomaron el gobierno de Atenas, frente al Egeo resplandeciente, y los comunistas se refugiaron en la oscuridad de las montañas al norte del país, donde había iniciado la insurrección, para después migrar a distintos satélites soviéticos.

Así nació el discurso oficial de la *ethnikofrosyni* (“mentalidad nacional”), que creó otra imagen selectiva de la Antigüedad para dar autoridad moral y supuesta autenticidad histórica al ímpetu

⁸⁸ Theo Angelopoulos, *Eleni (The Weeping Meadow)*, Grecia-Francia, 2004.

anticomunista. Las administraciones en turno abanderaron los valores de la Atenas clásica para representar a la izquierda griega como antipatriota, enemiga de la nación. En 1955, se llevó a cabo una mesa de discusión en Atenas con la participación de Albert Camus, para discutir el futuro del país en la posguerra. En ella, Constantinos Tsasos, ideólogo liberal y futuro presidente de Grecia, compaginó el discurso ilustrado con las antinomias del mundo bipolar, al asegurar que la cultura europea siempre se ha dividido en dos corrientes: la clásica/racionalista y la romántica/extremista. Para los gobernantes de la época, la Antigüedad era el único antídoto a la crisis de las ideologías modernas. Por ello, debía removerse todo aspecto romántico (léase “comunista”) de la conciencia nacional y restaurar el orden helénico.⁸⁹ Como dijo Goethe, lo clásico es bienestar; lo romántico enfermedad. Por más que la esencia dionisiaca fuese un aspecto central de la Grecia antigua y moderna, ahora se pretendía canalizarla en un fantasma expiatorio y exorcizarla. Quizá el peor exceso de esta purificación fue la isla de Makrónisos en las Cícladas, donde –en plena democracia parlamentaria– se construyó un campo de concentración para “reeducar” a los disidentes de izquierda y luego enviarlos a pelear contra sus antiguos compatriotas en las montañas. Entre tortura, trabajos forzados y ejecuciones ocasionales, se obligaba a los presos a construir réplicas de monumentos antiguos, para mostrar la supervivencia del espíritu clásico y su incompatibilidad con el comunismo “eslavo”. Pequeñas maquetas de templos fracturados, artificio y sacrificio. A la fecha, algunos griegos se refieren irónicamente a Makrónisos como “el nuevo Partenón”, otro sitio donde el tiempo social de la Guerra fría se enmarcó en el Tiempo mesiánico de un helenismo trasnochado y enfermizo.⁹⁰

⁸⁹ Alexander Kazamias, “Antiquity as Cold War Propaganda: The political Uses of the Classical Past in Post-Civil War Greece”, en D. Tziouvas, *op. cit.*, 128-144.

⁹⁰ Y. Hamilakis, “The Other Parthenon: Antiquity and National Memory at the Concentration Camp”, en *The Nation and its Ruins*, pp. 205-242. Los campos de Makrónisos operaron de 1947 a 1957. Aunque no hay una cifra exacta, se estima que entre 40 mil y 50 mil prisioneros pasaron por esta institución, incluyendo al célebre compositor Mikis Theodorakis, quien regresó medio siglo después para dar un concierto ahí. En 1989, la Ministra de Cultura, Melina Mercouri, lo declaró un patrimonio histórico de la nación, un lugar de memoria.

Desde la Catástrofe de Asia Menor, urgía una meditación profunda sobre la esencia griega y el espíritu de la nación. La respuesta se postergó una y otra vez, disfrazando los vacíos de la historia moderna bajo el velo grandilocuente de un helenismo desangelado. Lo he dicho ya, la oposición heleno-romaica rige el alma de Grecia y el espíritu de todo griego: Atenas y Constantinopla, la columna y la cruz, mar y montaña, los dos rostros del Busto de Jano. Sin embargo, a menudo los griegos han intentado mediar la disemia en olvidos: así como en los primeros años de independencia, tras la fractura de la posguerra civil se creyó posible –y necesario– divorciar lo clásico de lo balcánico, ahora encarnado en la dimensión “eslava” del comunismo. Era como si la resistencia izquierdista demostrara, un siglo después, los prejuicios de Fallmerayer sobre la impureza étnica de los griegos. Querían a Apolo sin Dionisio. Nada se aprendió de Penteo. Los héroes de la resistencia se convirtieron en villanos y, más que nada, exiliados. No pertenecían en Hellas ni ella les pertenecía. En otro filme de Angelopoulos, *Viaje a Citera* (1984), un viejo comunista regresa a su hogar al norte del país, luego de treinta años exiliado en la Unión Soviética, gracias a la amnistía política de 1982, que sentó un precedente para reducir la paranoia contra la izquierda. En poco tiempo, entiende que Grecia no tiene lugar para él. Ni siquiera sus hijos lo conocen. Es Nadie (*Outis*). Tras causar disturbios, un viejo compatriota le comenta: “Spyros, estás muerto. Un fantasma. No existes. Te condenaron a muerte en Larisa cuatro veces”. Un policía lo amenaza al sugerir que las autoridades tienen derecho a expulsarlo del país, pues legalmente es un hombre sin nacionalidad. Finalmente, el Odiseo comunista no se encuentra en Ítaca y se ve obligado a regresar a la Unión Soviética, acompañado por su esposa, en una balsa a la deriva, el exilio de un mal recuerdo.⁹¹ Irónicamente, Citera es una isla al sur del Peloponeso, conocida por ser la bahía de donde nació Afrodita. Spyros se encamina en la dirección opuesta. El viaje a Citera, uno de amor y erotismo, nunca tiene lugar. Literalmente: no tiene lugar.

⁹¹ Theo Angelopoulos, *Viaje a Citera*, Grecia-Francia, 1984.

Agonías de la Sibila

En enero de 1981, Grecia se coronó como el décimo miembro de la Comunidad Europea. Después de una odisea aparentemente interminable, que abarcó desde la Guerra de Independencia en 1821 hasta el fin de la Dictadura de los coroneles en 1974, los griegos finalmente regresaron a lo que consideraban siempre había sido su hogar. Fue un hito histórico y la euforia era bien merecida, pues el manto de la OTAN había creado una Grecia occidental, pero la verdadera utopía yacía en Europa. Adamancio Coraís vitoreaba desde el Hades, mientras los eurócratas celebraban haber revivido de entre cenizas su mito fundador más arraigado para legitimar su proyecto de integración. Tampoco faltó quien cuestionara la adhesión prematura. Después de todo, Grecia acababa de atravesar una dictadura anacrónica para los estándares de la época y su economía apenas marchaba. A ellos, el presidente francés Valery Giscard d'Estaing respondió con el discurso filhelénico reavivado: *On ne ferme pas la porte à Platon*.⁹²

Este logro fue fruto de la labor terca e incansable de Constantino Caramanlís, fundador del partido de centro-derecha Nueva Democracia y paladín de la transición democrática en la segunda mitad del siglo (*metapoliteia*). El primer ministro hablaba de la Comunidad Europea como una nueva *Megali Idea*, que por fin devolvería a Grecia su “presencia orgánica” en Europa. Sobra decir que estaba más preocupado por aspectos ideológicos que en sus repercusiones políticas y económicas. En su discurso anunciando la membresía, Caramanlís expresó su entusiasmo por la panacea apolínea que sanaría los malestares del último siglo:

Europa, que lleva un nombre griego, es un área que le es familiar a Grecia, pues su civilización es una síntesis a la cual, como he dicho anteriormente, la mentalidad griega ha abonado con los conceptos de

⁹² Alain Salles y Philippe Ricard, “Grèce-Union européenne: retour sur une relation de Presque trente-cinq ans”, *Le monde*, lemonde.fr/economie/article/2015/06/29/on-ne-ferme-pas-la-porte-a-platon_4663814_3234.html, consultado el 6 de septiembre de 2017. Entre otros ejemplos del mismo discurso, en la primera reunión del Consejo de Europa tras el golpe de estado de los coroneles, un diputado socialista de Austria exigió hacer todo lo posible para ayudar a los griegos, “quienes regalaron al mundo la organización del Estado democrático, que hoy desapareció de su país”. Asimismo, en 1970, el secretario británico en la Cámara de los Comunes afirmó: “A muchos nos afecta profundamente que Grecia esté alienada de los países europeos que deben tanto a su patrimonio”. Cit. por D. Holden, *op. cit.*, pp. 53-54.

libertad, verdad y belleza; la mente romana, con el Estado y la justicia; y el cristianismo, con fe y amor. Ésta es la civilización común que nos llama a construir la nueva Europa. Creo que la unificación de Europa será el evento político más grandioso en la historia de nuestro continente [...]. Es tiempo de que el Fausto europeo emprenda un nuevo recorrido *a la tierra de la medida y el balance* para dar un nuevo nacimiento a Euforión. Sólo Europa, que generó todas las ideas, puede renovarlos y humanizarlos de nuevo [...]. Hemos decidido todos ser europeos, como diría Churchill, y permanecer todos griegos, como diría Shelley. Pues, en palabras de Isócrates, los griegos no son aquellos nacidos en Grecia, sino quienes abanderan *el espíritu clásico*.⁹³

Quizá en el momento no parecía obvio e incluso sonaría contra intuitivo, pero Grecia fue el primer Estado que ingresó a la Comunidad con un patrimonio cultural distinto al de sus demás miembros: pertenecía al territorio orientalizado de los Balcanes, su religión era el cristianismo ortodoxo y su experiencia histórica en el Imperio otomano la había apartado de los movimientos culturales que habían forjado la identidad europea.⁹⁴ No era coincidencia. Desde la Guerra fría, los griegos se habían alejado de los demás países balcánicos, pero finalmente lograron dissociarse de ellos cuando recibieron la etiqueta de ser un país mediterráneo, como Italia, Portugal o España. Nuevamente, el prestigio del clasicismo se antepuso al legado de la ortodoxia cristiana y la insurgencia comunista. Un haz de luz penetraba las tinieblas. Atormentada por la historia moderna, Grecia cambió de piel y sepultó el pasado inmediato, para recluirse en la imagen de una memoria distante. Europa le había concedido un regalo invaluable: la oportunidad de desconocerse. Su nuevo rostro era el del mar sin la montaña.

Lo cierto es que la aspiración no era única. Desde que existe el prejuicio balcánico e incluso antes, todos los países de la región se han esforzado por escapar de su prisión imputada, tendiendo puentes a Europa o Rusia en vez de cooperar entre sí. Podríamos llamarla íntima distancia. Quizá la característica más intrigante de la balcanidad sea su inexistencia. Todos en la región niegan ser balcánicos, pero juran que alguien más lo es, algún vecino en algún lugar, no tan lejos pero tampoco

⁹³ Constantino Caramanlis, “Speech on the Entry of Greece into the EU, January 1, 1981”, *Éllopos*, ellopos.net/politics/eu_karamanlis.html, consultado el 5 de septiembre de 2017. Cursivas mías.

⁹⁴ R. Clogg, *Historia de Grecia*, p. 17.

cerca. Se niegan con los mismos estereotipos que cada uno padece a manos de alguien más. El resultado es un territorio deshabitado, como vivir en la nada, una idea sin pies ni cabezas, topografía imaginada e inevitablemente real.⁹⁵ En Grecia, el acceso a la Comunidad Europea fue un intento de incendiar el puente que hermanaba lo clásico y lo balcánico para nunca mirar atrás: olvidar el fracaso de Esmirna, la grandilocuencia de Metaxás, la vergüenza de la ocupación, el trauma del fratricidio. Negar la tragedia y regresar a la epopeya. ¿Pero cómo? Si incluso la esposa del constructor, a pesar del martirio, concede que alguien aguarda al otro lado del puente: un griego y, por ende, un fragmento de Grecia.

Me remito a la escena más icónica de *El paso suspendido de la cigüeña*. Mencioné ya la aparente firmeza de las fronteras al inicio del filme (“Si doy un paso más, estaré en otro lugar. O moriré”), pero el resto trata sobre su disolución en las zonas grises que atraviesan naciones. Casi toda la trama se desenvuelve en un pueblo fronterizo entre Grecia y Otro lugar al norte, un limbo donde refugiados y migrantes aguardan su destino incierto. Cuando los vigilantes no prestan atención, se celebra una boda transfronteriza. La ceremonia ortodoxa es hermosa y conmovedora. Dos grupos de invitados bien abrigados en el frío balcánico congregan a las orillas de un río, el novio de un lado y la novia en el otro, con su vestido blanco sobre el suelo estéril. Al fondo un bosque de árboles deshojados. Todo se lleva a cabo en completo silencio. Sólo se oye el rugir del río mientras el obispo hermana dos mundos en la promesa de amor eterno. El novio arroja un ramo de flores y su esposa corresponde con el laurel que sostiene su velo. Ambas ofrendas se dejan llevar por el cauce cual sacrificio, mientras los recién casados se miran a la distancia, hasta que deben marcharse. Ella explica después: “Mi esposo y yo crecimos en el mismo pueblo. Pertenecemos a la misma raza. Puedo sentir su mano sosteniéndome... Un día cruzará la frontera y vendrá por mí”. A pesar de las credenciales occidentales que Grecia adquirió en la segunda

⁹⁵ Vassilis Lambropoulos, “Must We Keep Talking about «the Balkans?»”, en D. Tziouvas, *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, Abingdon, Ashgate, 2003, pp. 264-270.

mitad del siglo, nunca logró divorciarse de los Balcanes. Al contrario: sabemos que hubo al menos una boda.

Si dedico tanto espacio a Theo Angelopoulos es porque —en tiempos de hermetismo y recelo— su obra atravesó toda frontera posible: entre naciones y tiempos, entre la historia y el mito, entre lo clásico y lo balcánico, realismo y surrealismo, el viaje y estancamiento, lo griego y lo ajeno, tradición y traición, el silencio y el cauce. Otra ironía. Justo cuando Grecia más se esforzaba por disfrazar los aspectos menos favorecedores de su identidad dual, Angelopoulos se volvió su director más aclamado en el resto del mundo. A lo largo de su carrera, el ateniense utilizó el realismo poético para indagar en la verdadera naturaleza del espíritu griego. Dio la espalda a la visión monumental de la gloria mediterránea —oasis de anticuarios, filhelenos, bohemios, eurócratas optimistas— para adentrarse en la Otra Grecia que late en el anonimato de los paisajes rurales al norte del país, como Epiro, Macedonia y Tracia. Reclamó en su nombre la niebla de los Balcanes, los recuerdos mudos, lo rural, el frío y el misterio, la pobreza, la soledad y melancolía.⁹⁶ Aunque sus influencias cinematográficas son evidentes, Angelopoulos solía decir que su formación fue la de un poeta. Comenzó escribiendo versos románticos al estilo de Byron, para después adentrarse en Kaváfis y, finalmente, en T. S. Eliot y Giórgos Seféris. Tal recorrido, paralelo al que emprendí en estos capítulos, esboza el tránsito de la añoranza romántica por el ideal helénico hacia el desencanto moderno y, finalmente, un destello de esperanza.

Más allá de las diferencias obvias, estos artistas comparten un *desaire* que contrasta con el triunfalismo de Caramanlis y los eurócratas. Su escepticismo ante la monumentalidad helénica parte de su meditación sobre el tiempo. En uno de sus ensayos más profundos, Seféris advierte el paralelismo en las obras de Eliot y Kaváfis: ambos son poetas históricos. Esto no quiere decir que hayan versificado la historia, sino que su obra se asienta en una concepción única del tiempo histórico. Ya hablé sobre el simultaneísmo en la poesía y reflexiones de Eliot. De igual manera, los poemas de Kaváfis identifican

⁹⁶ Véase Andrew Horton, *Theo Angelopoulos. A Cinema of Contemplation*, Princeton, University Press, 1999.

—por ejemplo— a los mártires de la Liga Aquea con las víctimas de la Catástrofe de Asia Menor. Ambos artistas usan el método mítico (en formas distintas, claro está). A diferencia de quienes se conforman con evocar reminiscencias de la Antigüedad y alusiones trilladas, Eliot y Kaváfis conjugan pasado y porvenir en el ahora.⁹⁷ Toda experiencia es contemporánea y se revuelve en la trituradora de la que hablaba Paz. “Es el espejo del tiempo, el sentimiento del tiempo”, dice Séferis, antes de citar el *Burnt Norton*:

Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable. [...]
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.⁹⁸

Exhausto, Kaváfis vive el palimpsesto cual monotonía, pues el horizonte sólo depara ayer: “Easy to guess what lies ahead: All of yesterday’s boredom. And tomorrow ends up no longer looking like tomorrow.”⁹⁹ Como resultado, en ambos poetas impera el sentimiento de descomposición, la agonía de un mundo enfermo y exhausto. Bien lo dijo Paz: Eliot no acude al pasado como anticuario, sino que recoge sus escombros cual reliquias de un naufragio, el mismo naufragio del que hablaba Godard, y también el mismo que llevó la carcasa del *Thrush* a las costas de Poros. A esta tempestad llamamos progreso, diría Walter Benjamin. Tal sensibilidad histórica pertenece al reino de la tragedia; es la condena del hombre que lucha por ordenar el caos del mundo, víctima de una modernidad que —sin embargo— no es la misma para todos. Mientras que Eliot huyó del vacío histórico que percibió en Estados Unidos para adoptar la tradición europea, Kaváfis la lleva en sí mismo. Él es la tradición. Arrastra a cada paso su peso muerto y muere con ella. Su universo está trágicamente vivo, “como si hubiera caído de la valija

⁹⁷ G. Séferis, “K. P. Kaváfis – T. S. Eliot: un paralelo literario”, en *El estilo griego*, t. 1: *K. P. Kaváfis/T. S. Eliot*, pp. 39-69.

⁹⁸ T. S. Eliot, “Burnt Norton”, en *Collected Poems, 1909-1962*, Nueva York, Harcourt, 1968, p. 175.

⁹⁹ K. P. Kaváfis, “Monotony”, en G. Savidis (ed.). *C. P. Cavafy. Collected Poems*, trads. E. Keeley y P. Sherrard, Princeton, University Press, 10ª reimpr., 1992, p. 25.

del tiempo”. Eliot se apropia de la Antigüedad para dignificar su frustración —Kaváfis no puede escapar de ella. Camina de un sepulcro a otro sin saber “si las tumbas se lo tragarán o si él, con su propia sangre, dará vida, por lo menos, a una pequeña rama en el jardín muerto”.¹⁰⁰ Así lo entiende Séferis y —sin confesarlo— acepta que éste es su universo también. Suyo y de Angelopoulos y de la Grecia moderna.

Pienso yo que tal rama de la que habla el poeta bien podría ser la rama dorada.¹⁰¹ Era tiempo de consultar a los muertos de nuevo, a todos ellos esta vez. En la *Eneida* de Virgilio, el héroe epónimo acude a la Sibila de Cumas, quien lo manda a cortar la rama dorada de un árbol frondoso en un valle oscuro, que necesitará para adentrarse al Hades, tal como lo hizo Odiseo en su propia *nekyía*.¹⁰² La Sibila, interlocutora entre la infinidad y el mundo de los muertos, encarna el predicamento de la Grecia moderna. Según Ovidio, cuando Eneas la alaba como a una diosa, ella reniega este título y aclara su origen: perdidamente enamorado, Apolo pretendía sobornarla con dones a cambio de su virginidad. Ella deseó vivir cuántas vidas cupieran en un puñado de arena, pero olvidó pedir juventud eterna y, desde entonces, se ha ido reduciendo a polvo.¹⁰³ Así la encontramos en el siglo XX, una voz incorpórea, partículas de agonía, divino tormento. No sorprende que Seféris, tan preocupado por la condición del griego moderno, confiese que su interés en *The Waste Land* surgió al leer la cita de Petronio que Eliot usa de epígrafe: “En cuanto a la Sibila de Cumas, la he visto con mis propios ojos colgada en una botella, y

¹⁰⁰ G. Seféris, “K. P. Kaváfis – T. S. Eliot: un paralelo literario”, pp. 62-64.

¹⁰¹ *La Rama dorada* es la obra maestra de sir James George Frazer, publicada en diferentes versiones a finales del siglo XIX e inicios del XX. Su análisis comparado de mitología y religión —con énfasis en ritos de fertilidad y la supuesta universalidad del dios moribundo— ejerció una influencia definitiva sobre numerosos modernistas, entre ellos, T. S. Eliot, quien explícitamente reconoció su deuda a Frazer en la primera nota de *The Waste Land* y en su ensayo *Ulysses, Order, and Myth*. El título de la obra proviene de la representación del pintor J. W. Turner sobre el mito que recuento a continuación. Además, la obra también trata el lamento de la Sibila en el *Satiricón*, y es muy probable que Eliot la tomara de aquí. Cito la versión abreviada a mi disposición: J. G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (nuevo compendio a partir de la segunda y tercera ediciones), trad. E. y T. I. Campuzano y O. F. Castro, México, FCE, 3ª ed., 2ª reimpr., 2016.

¹⁰² Virgilio, *Eneida*, VI, 98-211.

¹⁰³ Ovidio, *Metamorfosis*, XIV, 101-153.

cuando los niños le preguntaban: «Sibila, ¿qué quieres?», ella les contestaba: «¡Quiero morir!».¹⁰⁴ Ésta es la agonía de Grecia —una nación que recibió el don de la inmortalidad, no el de la juventud.

La obra de Kaváfis, Seféris y Angelopoulos está impregnada de estas dos cualidades, quiero decir, el sentido de contemporaneidad y el tormento de la eternidad. Todos arrastran el lastre de una tradición moribunda. Las tragedias que colmaron la historia de Grecia y Europa en el siglo XX destronaron el ideal helénico y, con éste, la esperanza de una nación entera (en ambos sentidos de la palabra: cabal y no fragmentaria). El pedestal que alzaba sus aspiraciones se volvió un ancla al olvido. Para Seféris, el mar —aquel horizonte donde los románticos encontraron el espíritu de Grecia— es una condena y la historia, una llaga:

These stones sinking into time, how far will they drag me
with them?
The sea, the sea, who will be able to drain it dry?
I see the hands beckon each dawn to the vulture and the
hawk
bound as I am to the rock that suffering has made mine,
I see the trees breathing the black serenity of the dead
and then the smiles, so static, of the statues¹⁰⁵

La condena del Prometeo moderno es vivir a medias. Amarrado al escollo del tiempo monumental, cada día las aves de carroña devoran sus entrañas y, sin embargo, está trágicamente vivo. Como la Sibila, padece de inmortalidad. Kaváfis atañe la misma agonía a Teófilo Paleólogo, último emperador bizantino quien, desanimado, afirmaba: *I would rather die than live*. El alejandrino comparte su desaire: “Ah, Kyr Palaiologos,/how much of the pathos, the yearning of our race,/how much weariness/(such exhaustion from injustice and persecution)/your six tragic words contained.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Petronio, *El Satiricón*, trad. R. Fernández, Barcelona, Gredos, 2008, XLVIII, 7-8. Recuenta Seféris en su “Carta a un amigo extranjero” (una ponencia que presentó en 1948, durante un simposio en honor a Eliot) que un día encontró en una librería londinense el poema “Marina” y otro volumen de poesía del autor, que terminaba con “The Hollow Men”, donde encontró también *The Waste Land*. Intrigado por la cita de Petronio, se dispuso a leerlo sin comprenderlo del todo. Ese momento cambió su vida (G. Seféris, *K. P. Kaváfis – T. S. Eliot*, pp. 69 s).

¹⁰⁵ G. Seféris, *Mythistorema*, 20, en *Complete Poetry*, p. 24.

¹⁰⁶ K. P. Kaváfis, “Teophilos Palaiologos (1914)”, en *C. P. Cavafy. Collected Poems*, p. 201.

Finalmente, en *La mirada de Ulises*, Angelopoulos extiende esta cualidad mítica a la condición del griego a finales del siglo XX. Atorado en una tormenta de nieve mientras atraviesa la frontera de Grecia a Macedonia, un taxista alcoholizado lamenta: “Grecia está muriendo. Como raza, estamos muriendo. Hemos completado el círculo. Tantos milenios viviendo entre estatuas y mármoles... Y ahora estamos muriendo. ¡Pero si Grecia va a morir, que lo haga ahora!, ¡porque la agonía es larga y muy ruidosa!” Baja del taxi y se para sobre una barda, observando las montañas cubiertas por la nieve: “Naturaleza, ¿te sientes sola? ¡Yo estoy solo también!” Acto seguido arroja un panecillo al barranco, un sacrificio cómico e igualmente triste.¹⁰⁷ Pareciera que Grecia se ha extinguido lentamente desde su primer amanecer. Su presente se disuelve en el palimpsesto de la historia.

Según dice el cineasta Andrey Tarkovski, amigo cercano de Angelopoulos, el tiempo es un concepto espiritual y subjetivo, que se asienta en el alma en forma de memoria (así como la materia se transforma), pues “en un cierto sentido el pasado es más real, por lo menos más estable, más resistente, que el presente. El presente se resbala y desaparece como arena entre los dedos, adquiriendo únicamente peso material a través del recuerdo”. Parafraseando a Proust, Tarkovski considera que el trabajo del cineasta es dar vida al inmenso edificio del recuerdo o, en sus propias palabras, *esculpir el tiempo*, tallarlo como un pedazo de mármol.¹⁰⁸ Angelopoulos esculpe la historia de Grecia como una estatua resquebrajada, a punto de desplomarse. Todos sus filmes versan sobre lo incompleto: bailes interrumpidos, monumentos truncos, viajes en círculos, frases a medias, una melodía que inicia en la coda y se desvanece antes de terminar. Sus protagonistas son hombres de mármol, alienados por una modernidad asentada sobre los escombros de su pasado monumental. Lo que ven no existe ya. Es sólo niebla. La misma impresión trágica reina en los poemas de Kaváfis, que —dice Seféris— revelan la emoción que sentiríamos al mirar una estatua que ya no está ahí... Estuvo ahí y alguna vez la vimos,

¹⁰⁷ Theo Angelopoulos, *Ulysses' Gaze*, Grecia-Francia, 1995.

¹⁰⁸ Andrey Tarkovski, *Esculpir el tiempo*, trad. M. B. García, México, UNAM-CUEC, 4ª ed., 1ª reimpr., 2016. En particular, el capítulo “Tiempo impreso”, pp. 65-89.

pero ahora se encuentra en otro lugar.¹⁰⁹ Presencia velada, la ruina sólo habla de ausencias. Inerte cual cadáver. Seféris la siente infiltrarse de entre sueños en *Mythistorema*: “I woke up with this marble head in my hands;/ it exhausts my elbows and I don’t know where to put it.”¹¹⁰ No obstante, me parece que su disertación más aguda en cuanto a la condición griega se encuentra en la segunda parte de *Thrush*. Una pareja joven discute el peso de la Antigüedad mientras camina por la calle. Él atormentado, ella indiferente:

– ‘The statues are in the museum.’

–No, they pursue you, why can’t you see it?
I mean with their broken limbs,
with their shape from another time, a shape you don’t
recognize
yet know. [...]

Really, those statues are not
the fragments. You yourself are the relic;
they haunt you with a strange virginity
at home, at the office, at the receptions for the celebrated,
in the unconfessed terror of sleep;
they speak of things you wish didn’t exist
or would happen years after your death,
and that’s difficult because...’

– ‘The statues are in the museum.

Good night.’

– ‘...because the statues are no longer
fragments. We are. The statues bend lightly... Good night.’¹¹¹

Termina el día, concluye el diálogo y la pareja se separa: él emprende su travesía cuesta arriba a las montañas del norte y ella se encamina despreocupada a la playa, donde el sol bañará la arena y el mar cristalino al despertar. Escrita en 1946, la obra maestra de Seféris augura la fragmentación de Grecia tras la Guerra Civil. Por más que la alianza con la OTAN y la membresía de la Comunidad Europea señalaran

¹⁰⁹ G. Seféris, “K. P. Kaváfis – T. S. Eliot: un paralelo literario”, p. 57.

¹¹⁰ G. Seféris, *Mythistorema*, 3, en *Complete Poems*, p. 5.

¹¹¹ G. Seféris, *Thrush*, II, en *Ibid.*, pp. 163-166.

su carácter helénico, la nación no podría ser universal hasta reconciliarse consigo misma, admitiendo sus distintos legados culturales y políticos, el verdadero espíritu de la greicidad. Hablo del mar y la montaña, la columna y la cruz, epopeya y tragedia hermanadas.

Odiseas del alma

El 9 de noviembre de 1993 soldados croatas destruyeron el Puente de Mostar, en el evento más icónico de la guerra contra Bosnia. La ruina de aquella maravilla arquitectónica, que se remontaba al siglo XVI, desmintió el triunfalismo liberal que imperaba tras el fin de la Guerra fría, apenas unos años antes. Pronto surgieron los comentarios esencialistas que enmarcaron el conflicto como una secuela natural de las Guerras de los Balcanes que antecedieron a la Primera Guerra Mundial. Nuevamente, el Otro interno de Europa fue acusado de pervertir el optimismo de la *Belle Époque*.¹¹² La región osificada, el tiempo estancado, la niebla de siempre. Como el Puente de Drina, la ruina de Mostar señalaba el fin de un mundo supranacional, en aquel entonces el del Imperio otomano, ahora el de la Guerra fría. El siglo XX inició y terminó en sus arcos partidos.

El contraste era abismal. Mientras la península balcánica se precipitaba al genocidio y la limpieza étnica, Francis Fukuyama predicaba el triunfo de la idea liberal por encima del comunismo y cualquier otra ideología. Canalizando el optimismo de la época, el politólogo estadounidense anunció el *fin de la Historia*, entendido –en términos hegelianos– como la última etapa de la evolución humana, la supuesta victoria unánime de la cosmovisión occidental. Me parece fascinante que el autor cite tanto a Nietzsche (incluyendo sus reflexiones históricas) sin percibir que su obra es un ejemplo de lo que el filósofo alemán

¹¹² Maria Todorova aporta el ejemplo más claro de este esencialismo. En 1914, el Fondo Carnegie para la Paz Internacional –*think tank* creado por el empresario y filántropo Andrew Carnegie– dirigió una comisión en nombre del “mundo civilizado” para indagar en las causas de las Guerras balcánicas, que llegaban a perturbar el orden liberal. En 1993, tras el caos que aconteció en la región siguiendo la desintegración de la Unión Soviética y Yugoslavia, esta institución se conformó con reimprimir el reporte de 1914, ahora titulado *Las otras guerras balcánicas*. La única adición fue una introducción escrita por George Kennan, el bien conocido ideólogo de la contención, quien no disfracó su esencialismo, afirmando incluso que el valor de la reedición radicaba en explicar las causas del conflicto en “el mismo mundo balcánico” que el de 1914 (M. Todorova, *op. cit.*, pp. 3-5).

consideraba Historia monumental. Fukuyama respondió al pesimismo de Spengler con el idealismo agotado del siglo XIX; a su parecer, todas las catástrofes del siglo XX son sólo un paréntesis en el flujo de la historia linear y el resurgimiento violento del nacionalismo en los Balcanes, un mal necesario en camino a la democracia, bautismo por fuego.¹¹³ El paralelo europeo de tal optimismo fue el proyecto de ampliación de la Unión Europea, que pretendía cooptar a las exrepúblicas soviéticas y demás países al este del continente en su comunidad postnacional de valores liberales. La idea era “europeizarlos”, es decir, crear Europa.¹¹⁴

Cuando la Unión Europea apostaba por la integración, el conflicto armado en la península balcánica llegó a desenmascarar la utopía liberal. La Guerra fría había congelado el tiempo en la región. Por décadas, las disputas entre vecinos estuvieron petrificadas bajo el velo del mundo bipolar. Tras la caída del Muro de Berlín y la implosión de la Unión Soviética, desaparecieron las metageografías reinantes y sus fronteras imaginadas. Nuevamente, los Balcanes se volvieron el barómetro que reafirmó la civilidad europea de cara a sus familiares incómodos e iletrados. Con el mismo esencialismo de inicios de siglo, se les imputó la incapacidad de abandonar su mentalidad primitiva para adoptar la modernidad liberal. En este momento, Grecia se vio obligada a encarar su realidad dual. Por un lado, incrustada en la utopía supranacional que Fukuyama buscaba resucitar; por el otro, atorada en el ojo del huracán que sacudió a los Balcanes, reavivando los fantasmas del nacionalismo y los prejuicios del

¹¹³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992, pp. 68-70, 272-274, *et passim*. El autor sigue de cerca a Hegel, quien “no creía que el proceso histórico continuaría indefinidamente, sino que llegaría a su final cuando se lograra liberar a las sociedades del mundo real. Habría, en otras palabras, un *fin de la historia* (p. 64). Así, pues, “lo que está emergiendo triunfante [...] no es tanto la práctica liberal, sino la *idea* liberal. Es decir, para una gran parte del mundo, no hay ahora ninguna ideología con pretensiones a la universalidad capaz de retar a la democracia liberal, y no hay ningún principio de legitimidad universal más allá de la soberanía del pueblo” (p. 45).

¹¹⁴ Frank Schimmelfennig entiende la Unión Europea como una agencia dedicada a crear una comunidad, basada en torno a principios liberales y lograda, en gran medida, a través de la retórica. Su análisis constructivista revela que la UE es cuna “comunidad interestatal, liberal y posnacional”, con una identidad cívica y profundamente Occidental, a su vez compatibles con las identidades religiosas y étnicas de sus miembros. En realidad, los costos del proyecto de ampliación de la UE superaban a sus beneficios, por lo que ésta más bien puede entenderse como un intento de expandir su comunidad liberal y des-sovietizar a los países de Europa del Este (*The EU, NATO and the Integration of Europe. Rules and Rhetoric*, Cambridge, University Press, 2003, pp. 68 ss).

balcanismo. Un país que celebraba haber exiliado su propia balcanidad de pronto la sintió infiltrarse por sus fronteras, de gotera a inundación. No podían contenerla. Primero llegaron los comunistas exiliados, como Spyros; después llegó un millón de inmigrantes, la mayoría albaneses, buscando una mejor calidad de vida. Los eurócratas pusieron fe en Grecia para señalar el camino a Occidente, pero ésta, antes caracterizada por su homogeneidad racial, respondió con xenofobia y amarillismo, reavivando el chauvinismo como en su política exterior.¹¹⁵

Esto se hizo evidente cuando su vecino del norte se independizó de Yugoslavia bajo el nombre “República de Macedonia” en septiembre de 1991. Grecia vociferó su rechazo tajante en contra del supuesto robo de símbolos. Dado que el legado histórico de Filipo II y Alejandro Magno (conocido como el periodo helenístico), es una piedra angular de su canon nacional, los griegos usaron todos los medios a su alcance para bloquear el reconocimiento de Macedonia en la Unión Europea y Naciones Unidas, pasando desde el chantaje hasta el embargo económico.¹¹⁶ En un acto que sólo reveló su profunda inseguridad en cuanto a sus reclamos de grandeza, los griegos se proclamaron dueños del pasado macedonio. Un cinismo lamentable considerando su propia invención de tradiciones. Se dejó de lado el asunto de Chipre, las tensiones con Turquía, el supuesto liderazgo que iban a adoptar en la región. En palabras de un alto funcionario estadounidense, Grecia sólo recordó al mundo que ella también era un país balcánico, la habitante de una región donde a menudo la historia induce histeria.¹¹⁷ Cuando Atenas perdió la sede de los juegos olímpicos de 1996 frente a Sídney, quedó claro que había consideraciones más allá de los símbolos, algo que a los griegos les había costado trabajo entender. El olivo llevaba un siglo entero pudriéndose desde la raíz, envenenado por chauvinismo e idolatría.

¹¹⁵ Véase Vangelis Calotychos, *The Balkan Prospect. Identity, Culture, and Politics in Greece after 1989*, Nueva York, Macmillan, 2013.

¹¹⁶ Una síntesis histórica sobre las causas y el desarrollo de la querrela entre Grecia y Macedonia en Antonio Gil Fons y Alejandra Nieves Camacho, “La disputa por «Macedonia». Origen, desarrollo y consecuencias de un conflicto identitario”, *Foro Internacional*, vol. 226, núm. 56, 2016, pp. 1088-1224).

¹¹⁷ La cita pertenece a Strobe Talbott, adjunto de la Secretaría de Estado de Estados Unidos durante lo ocurrido. Cit. por V. Calotychos, *The Balkan Prospect*, p. 51.

¿Cómo revivir lo que agoniza sin poder morir? En *La mirada de Ulises* (1995), un director grecoestadounidense simplemente llamado A. regresa a Grecia luego de una larga ausencia, para emprender una travesía por los Balcanes. Al inicio del filme, el cineasta explica que, años atrás, visitó Delos mientras buscaba un sitio para grabar su próxima película. Vagando entre columnas trucas y mármoles despedazados, escuchó un sonido que provenía de la tierra misma. Un olivo moribundo desplomándose, hundiéndose, cuyo socavón reveló un busto de Apolo, pues ahí había nacido el dios. A. intentó capturarlo con su Polaroid, pero las fotografías sólo revelaron imágenes en blanco, una visión perdida, cuadrados vacíos, “el sol hundiéndose en el mar, como abandonando la escena”. Por ello, el director se dispone a recorrer los Balcanes en busca de la primera mirada (*the first gaze*), tres rollos de película grabados por los hermanos Manakis, los pioneros que introdujeron el cine a la península y capturaron su vida cotidiana desde la transición del Imperio otomano hasta mediados del siglo XX. Explica el cineasta: “No les preocupaba la política ni las cuestiones raciales, amistades ni enemistades. Estaban interesados en la gente [...]. Paisajes, bodas, costumbres locales, cambios políticos, ferias pueblerinas, revoluciones, batallas, celebraciones oficiales, sultanes, reyes, primeros ministros, obispos, rebeldes... Todas las ambigüedades, todos los contrastes”.¹¹⁸ Sólo en el espíritu balcánico, que atraviesa las fronteras entre hermanos distantes, podrá recobrase el sentido de la greicidad.

Angelopoulos utiliza el método mítico para relatar una odisea existencial, la búsqueda de la verdadera Grecia, a través de Albania, Macedonia, Rumania, Bulgaria, Bosnia y, finalmente, Sarajevo en ruinas. En una entrevista el cineasta explica que A. no había podido fotografiar el busto de Apolo, dios del haz, porque su resplandor era demasiado fuerte.¹¹⁹ Así, parece sugerir que la única forma de recobrar el ideal helénico es compensar el exceso de luz con la niebla de los Balcanes; filtrar la monumentalidad en el tamiz de lo cotidiano, reivindicar los dionisiaco en nombre de lo apolíneo, abrazar la tragedia y la

¹¹⁸ Theo Angelopoulos, *La mirada de Ulises*, Grecia, 1995.

¹¹⁹ Andrew Horton, “Conclusions. From the Cinematic Gaze to a Culture of Links (Interview with Theo Angelopoulos, July 1993), en *A Cinema of Contemplation*, p. 202.

montaña, la Otra Grecia. A. cruza fronteras, observa refugiados, se embriaga con viejas amistades, hace el amor con Circe y Calipso, entrelaza la pérdida de dos mundos al contemplar una estatua rota de Lenin, hasta que finalmente llega a Sarajevo, azotada por la guerra, donde encuentra los rollos perdidos: la primera mirada, quizá la misma visión de la que hablaban Durrell y Miller. De igual manera, en *La eternidad y un día* (1998) un poeta moribundo de nombre Alexander dedica sus últimos respiros a concluir el trabajo de su vida: completar un poema de Dionisio Solomós, el primer poeta nacional de Grecia, cuyo perfeccionismo era tal que dejó casi todos sus versos a medias.¹²⁰ Solomós pertenecía a la elite ilustrada y pasó gran parte de su vida en Italia, pero regresó a Grecia durante la Independencia, recorriendo pueblos por doquier para aprender el lenguaje demótico de la gente común, en oposición a la *cazarevusa* oficial. Batallando contra su impotencia artística, Alexander se encuentra con un niño desamparado en las calles de Tesalónica, quien al parecer es un griego étnico que ha vivido toda su vida en Albania. Sin darse cuenta, con su idioma diaspórico, perteneciente a un pueblo en la región al norte de Epiro, el niño le regala al poeta las palabras que necesitaba para completar el poema: κορφούλα (“mi pequeña flor”), αργαδινή (“avanzada la tarde”), ξενίτης (“un extraño en todas partes”). Así pues, Grecia sólo dejará de ser una columna trunca hasta reconciliarse consigo misma, con sus matices, con sus pasados, con sus diásporas, con sus dioses.

Quizá debería haber planteado la pregunta con más optimismo: ¿cómo reanimar lo que es inmortal? Más allá de la angustia que permea gran parte de su poesía, Giorgos Seféris piensa de Grecia lo mismo que Eliot dice sobre la tradición europea. Para todo griego, la historia no es lo que ha muerto, sino lo que respira todavía, presente y presencia. No tendría sentido dividir la historia griega en periodos (Clásico-Bizantino-Contemporáneo), pues Grecia es una totalidad, una tradición viva e indivisible, conformada por todos sus rostros: norte y sur, el Partenón, los mosaicos de una iglesia bizantina, el griego demótico y la rebética, Ítaca, Citera, Salónica, la erudición de Kaváfis, la

¹²⁰ Theo Angelopoulos, *La eternidad y un día*, Grecia, 1998.

excentricidad de Katsímbalis, el anonimato del Sr. Eugenides, la sencillez del iletrado Makriyannis.¹²¹ Al dar una conferencia a un grupo de niños en el Liceo Griego de Alejandría en 1941, Seféris afirma que la historia no es un camino resquebrajado perdido en las sombras del pasado y –dirigiéndose a los jóvenes– propone: “deben pensar que todo eso está en ustedes, ahora, se encuentra en ustedes todo junto, es la médula de sus huesos. Lo encontrarán si excavan con suficiente profundidad en ustedes mismos”.¹²² Tal arqueología espiritual revela una visión más optimista del simultaneísmo moderno. La sensación de la tierra baldía se supera al comprender que los griegos no son descendientes ni herederos de los antiguos, sino sus contemporáneos. La tradición viva acarrea los descabros del pasado, pero también ofrece todos sus principios. Emprendiendo su Odisea, A. cita a T. S. Eliot: *In my end is my beginning*.

En realidad, la síntesis entre el retorno a las raíces y la reapropiación del modernismo europeo es común en países periféricos, que responden a la necesidad de negar el atraso imputado con el reclamo de diferencia espiritual. La modernización periférica busca autonomía y reconocimiento, el cosmopolitismo mediante el regionalismo, la autenticidad en la reinterpretación.¹²³ Sin embargo, como ya he dicho, el caso griego es único por su valor simbólico. Las antinomias del siglo XX se reconcilian en una greicidad universal: la misma que nació en su territorio, se desplazó a Europa durante el Renacimiento y comenzó a agonizar en el periodo de entreguerras, hasta que fue rescatada por Seféris y compañía. Se reterritorializó la utopía para dejarla al vuelo. De ahí que la Sibila sea –a la vez– mártir de la modernidad y vocera de la tradición. Escribe Miller que Seféris era la encarnación del espíritu eterno de Grecia, “más asiático” y diaspórico que cualquier otro griego. Fascinado por “el carácter sibilino” de todo a su alrededor, el poeta hallaba el pasado en el futuro y viceversa, y se volvió universal

¹²¹ Esta visión sobre la Grecia unitaria puede encontrarse, repetidas veces, entre los ensayos de en el primer tomo de la colección del FCE: *El estilo griego*, t. 1: K. P. Kaváfis/T. S. Eliot.

¹²² G. Seféris, “Apuntes para una conversación con los niños”, en *El estilo griego*, t. 2: *El sentimiento de eternidad*, trad. S. Ancira, México, FCE, 1ª reimpr., 1994, pp. 21-28.

¹²³ Véase G. Jusdanis, *Belated Modernity and Aesthetic Culture. Inventing National Literature*, Oxford, University of Minnesota Press, 1991.

al enraizarse en una Grecia omnipresente.¹²⁴ Explica Angelopoulos que sus filmes sobre fronteras nebulosas y mezcolanzas culturales buscan crear un nuevo humanismo. El humanismo renacentista dio historicidad a la Antigüedad; el humanismo germánico se la robó al venerarlo y el nuevo humanismo convirtió el pasado en presencia. La búsqueda de la greicidad trasciende el escapismo de la *cazarevousa* y la arquitectura neoclásica, pues no habla de cadáveres ni del pasado. Tampoco habla de modernidad ni del futuro —sólo se encuentra en el presente.

Reconciliarse con el tiempo es reconciliarse con el exilio y viceversa. Como observa Italo Calvino, el mayor peligro que enfrenta Odiseo es olvidar el retorno. Al llegar a la tierra de los lotófagos, corre el riesgo de probar el fruto de loto y perder la memoria de su familia, la travesía, el regreso.¹²⁵ Perder el pasado es también perder el futuro. Lo mismo podría haber ocurrido con la poción de Circe, el rapto de Calipso, el canto de las sirenas. Siempre está la posibilidad de olvidar la Odisea misma, olvidar el regreso y el futuro, que son la misma cosa. Lo que Odiseo salva en cada desventura es su presente —memoria y destino— que “permite hacer sin olvidar lo que se quería hacer, devenir sin dejar de ser, ser sin dejar de devenir”.¹²⁶ Y es que la nostalgia es añoranza pero también travesía, dos nociones de regreso. Este neologismo se acuñó como término médico en 1688, no por coincidencia con la huella de la filología y el helenismo, compuesta por las raíces griegas *nostos* (regreso) y *algos* (pena). Si bien *nostos* es una figura homérica, inspirada en el arduo regreso a casa de Odiseo, en el poema épico la travesía estaba asociada con el deseo —el de encontrar a la amada, a la familia, el cálido hogar— más que la melancolía. Entonces, nuestra concepción de la nostalgia es una inherentemente moderna, producto del mundo ilustrado: la aflicción del retorno, el padecimiento de la patria imaginada y su persecución

¹²⁴ H. Miller, *op. cit.*, pp. 41-43.

¹²⁵ Recuenta Odiseo: “Quien el fruto, dulce cual miel, del loto comía, ya no quería dar noticias atrás, ni volver, mas preferían allí mismo, con los hombres lotófagos permanecer, comiendo loto, y olvidar el retorno” (Homero, *Odisea*, trad. cit., IX, 94-97).

¹²⁶ Italo Calvino, “Las Odiseas en la *Odisea*”, en *Por qué leer los clásicos*, trad. A. Bernárdez, México, Tusquets, 2ª reimpr., 1994, pp. 21-28.

imposible.¹²⁷

A lo largo de la historia, los griegos han sido un pueblo diaspórico. Su universalidad radica –por igual– en la dispersión cultural que inició en el periodo helenístico, la apropiación colonial de su ética y estética, y en la odisea personal de cada griego. En el simultaneísmo se entrelaza el *nostos* homérico con la nostalgia del vacío moderno. Solomos, Kaváfis, Kazantzakis, Seféris y tantos otros pasaron la mayor parte de sus vidas fuera de Grecia, imaginando un helenismo que trascendiera fronteras, más allá de las metageografías y prejuicios coloniales. Así lo escribe Kaváfis, con la sensibilidad alejandrina que lo caracteriza, en su oda a la greicidad diaspórica:

Why so silent? Ask your heart:
didn't you feel happier
the farther we got from Greece?
What's the point of fooling ourselves?
That would hardly be properly Greek.

It's time we admitted the truth:
we are Greeks also –what else are we?–
but with Asiatic affections and feelings,
affections and feelings
sometimes alien to Hellenism.¹²⁸

Regreso a la pregunta de Kazantzakis: sí es posible reconciliar el mar y la montaña. Más bien sería imposible disociarlos. En *Eleni*, un griego expatriado cuenta a su esposa un sueño en que ambos emprendían una travesía para hallar la fuente del río. Siguiendo su caudal, notaron que éste se partía en miles de riachuelos, una telaraña líquida que emanaba de la montaña. Al recorrerlos, llegaron a una pradera en su cima, donde cada hoja de pasto dejaba caer gotas de agua cual lágrimas. Incluso Theo Angelopoulos, diaspórico en espíritu, comentó en una entrevista que su Grecia no es un espacio geográfico, sino un algo más grande, una abstracción que trasciende fronteras: el hogar es la odisea en

¹²⁷ S. Gourgouris, *Dream Nation*, pp. 222 s.

¹²⁸ K. P. Kaváfis, “Going back Home from Greece”, en *Collected Poems*, p. 199.

sí.¹²⁹ Como la Ítaca de Kaváfis, Grecia es el regalo de la travesía, no la maldición del retorno.¹³⁰ También el Odiseo de Kazantzakis llega a casa sólo para marcharse de nuevo y reconciliarse con el universo.

En el discurso que Seféris pronunció el 11 de diciembre de 1963 al recibir el Nobel de literatura, el poeta trazó un recorrido por diferentes acontecimientos y personajes que han mantenido viva la tradición helénica, celebrando el sincretismo entre la religión pagana y la ortodoxia cristiana, “en donde Dionisos fue, también, un dios crucificado”.¹³¹ Sin sobreestimar la importancia de esta breve alusión, valdría la pena recordar que *The Waste Land* también parte de la síntesis helenocristiana, pues Eliot entrelaza alusiones grecorromanas con la leyenda medieval del Santo Grial, que deberá recuperarse para devolver la fertilidad a la tierra baldía al regarla con la sangre de Cristo. Finalmente, el poeta encuentra la esperanza de renacimiento en Oriente. Si bien la religión ortodoxa no reconoce la existencia del purgatorio, para Grecia, la reivindicación espiritual llega a manos de Dionisio, dios del exceso y la fertilidad, quien regresó a finales del siglo tras su peregrinación por el Este, para sanar el páramo al hermanar los dos rostros de Grecia en su mirada primordial. Exilio, travesía, revelación. Seféris concluyó su discurso reafirmando la vitalidad de la *Odisea*, hogar intangible, al agradecer la invitación a Suecia, que –dice– “me permite por último sentirme *nadie*; comprendo esta palabra en el sentido que le daba Ulises cuando respondía al cíclope Polifemo: οὐτις, *nadie*, en ese flujo misterioso: Grecia”. No es ya un descendiente impuro de los antiguos, sino su contemporáneo, memoria y destino, presente y presencia. Así es como Nadie se vuelve Alguien.



¹²⁹ A. Horton, “What do Our Souls Seek? An Interview with Theo Angelopoulos, Athens 17th and 18th August, 1995”, en A. Horton (ed.), *The Last Modernist. The Films of Theo Angelopoulos*, Wiltshire, Flick Books, 1997, pp. 106 s.

¹³⁰ Escribe Kaváfis en sus versos más conocidos: “Ithaka gave you the marvelous journey./Without her you would not have set out./She has nothing left to give you now./And if you find her poor, Ithaka won’t have fooled you./Wise as you will have become, so full of experience,/you will have understood by then what these Ithakas mean.” (“Ithaka”, en *Collected Poems*, pp. 36 s).

¹³¹ G. Seféris, “Algunos puntos sobre la tradición griega moderna”, en *El estilo griego*, t. 3: *Todo está lleno de dioses*, trad. S. Ancira, México, FCE, 1999, pp. 175-189.

Capítulo 4 | ¿Europa sin Edipo? Grecia en la crisis presente

After so many civilizations
how can they gather
the dead words
you taught me
as you left?
MOMA RADIC, «Really?»

“Europa fue un sueño que colapsó muy rápido”, comentó Theo Angelopoulos a finales de 2011, durante una entrevista con la prensa italiana respecto a su próximo filme sobre la crisis económica, jamás concretado. La breve cita está compuesta por tres reflexiones entrelazadas. Primera: Europa es un sueño. A pesar de la supuesta relación indisoluble entre Grecia y Europa, a lo largo de su historia moderna, ésta ha sido una aspiración fantástica u onírica más que una certeza práctica, la ilusión de occidentalidad al alcance del tacto marmóreo. Así como Grecia es nuestro paraíso, Europa es el suyo. Segunda: nada puede colapsar sin haberse materializado antes. Entre finales del siglo pasado e inicios del presente, la visión utópica de Grecia en Europa abandonó el reino de Orfeo para volverse realidad. Tercera: el suceso fue breve y se desplomó como una casa de cartas tras la crisis financiera global, dejando atrás un eco del páramo romántico.

La Grecia del siglo XXI sintetiza las antinomias históricas que he intentado esbozar a lo largo de los últimos capítulos: a la vez la raíz milenaria del ideal europeo y el Otro exotizado que supuestamente amenaza con desmantelarlo, el testimonio de la eternidad y el peligro de la mortalidad. A continuación recuento el tránsito del sueño europeísta a la crisis que actualmente atraviesa la Unión Europea,

convencido de que el caso griego es el epítome de los malestares que actualmente envenenan el espíritu del continente, pero también un laboratorio para construir una Europa distinta. En el trágico final de sus memorias, Zweig afirmó que toda sombra es hija de la luz. Aunque me entristece el presente, espero con ansias el día en que podamos evocar el pasado en retrospectiva y celebrar la oportunidad que la ruina nos dio para empezar de nuevo, como lo hizo el Zorba de Cacoyannis, en pleno regocijo dionisiaco: *Did you ever see a more splendidiferous crash?*

LAURELES DE ANTIER

El trece de agosto de 2004 el mundo entero dirigió la mirada al cero cartesiano: las Olimpiadas regresaban a su hogar. El narrador de la transmisión relató la ceremonia como la travesía de la civilización griega en “un viaje hacia el pasado, que define el presente y determina el futuro”, mientras imágenes de esculturas cicáldicas se difuminaban en paisajes solitarios, anfiteatros derruidos, la embriaguez del Pireo, la divinidad de Sunión, el esplendor incoloro de Santorini frente al Egeo en el horizonte. Culminaba así el *nostos* de una nación entera –a su vez– el regreso a los cimientos de la humanidad en plena euforia del nuevo milenio. “Hace tres mil años, en Olimpia, corrió el primer atleta”, dice el locutor. Eterno retorno, aquí estamos.

Estalla el redoble de tambores y el rasgueo del bouzuki al ritmo del *zeibekiko*, balance entre la armonía apolínea y el frenesí dionisiaco. Una flecha encendida ilumina los cinco aros olímpicos al centro del espejo de agua el Estadio Olímpico que Santiago Calatrava diseñó para Atenas. “*Nero*: agua, luz en sustancia líquida, fuente de la vida”. Un barco de papel la atraviesa cual sueño de infancia, en alto la bandera rayada con la cruz ortodoxa. Las luces se apagan y la actriz Lydia Koiordou, vestida de gala, sostiene un busto de mármol en la noche artificial. Se recitan los versos de Seféris: “I woke up with this marble head in my hands. It exhausts my elbows and I don’t know where to put it down. It was falling into the dream as I was coming out of the dream, so our life became one and it will be very

difficult for it to separate again.” Divina condena de memoria, un regalo monumental. De un rostro cicládico se desprende la evolución del arte y la Historia: el primer *kouros* da pie a la escultura clásica, belleza universal que se fragmenta y resta suspendida en el aire. Eros sobrevolando, carrozas recorren el perímetro del estadio: sobre su base se desenvuelve un desfile de estatuas, representaciones tridimensionales que abarcan desde el acaecer de los tiempos hasta el presente, empezando con el Príncipe de los lirios y el toro de Minos, pasando por la geometría arcaica, los *kouroi*, hasta llegar al periodo clásico. Poco a poco se pierde el color: cariátides, la Victoria alada, la sobriedad imputada y falsa monocromía que nos pertenece porque la inventamos. Alegorías de ciencia, racionalidad, destreza y filosofía posan, mientras el narrador sugiere que la Historia no comenzó sino hasta que Heródoto la hizo realidad. Todavía Alejandro aparece en blanco total. Ya luego seguirá Bizancio, entre paraíso e infierno; después “el yugo otomano”, la Independencia, el renacimiento de *Hellas* y la rebética, hasta llegar a Maria Callas, “la voz del siglo XX”. La Historia del mundo es la historia de Grecia. Sin embargo, los actores sobre las carrozas, maquillados de pies a cabeza, no personificaban deidades ni conquistadores, sino su iconografía esculpida. Eran la representación de otra representación, ausencia atemporal. Como diría Paz, eran mera Apariencia (muro, silencio, espacio/columna, silueta, inercia). En sus movimientos mecánicos y expresiones inmóviles, los griegos se presentaron ante el mundo como éste ya los conocía: Grecia, más un bosquejo del pasado que un sitio en el presente, era una nación de estatuas vivientes.

Y, sin embargo, la tradición eterna no agoniza como la Sibila; al contrario, se reinventa en la fertilidad ininterrumpida, vida nueva, del polvo de estrellas al ADN, el cosmos reflejado en el mar eterno al centro del estadio. Sobre el espejo de agua se apilaron los fragmentos de estatuas y se alzó el olivo primordial, regalo de la diosa Atenea a la Acrópolis, símbolo nacional y emblema del espíritu olímpico. Las delegaciones de cada país lo rodearon en un ritual velado, tan lógico a la mirada occidental, hasta que finalmente se encendió la antorcha olímpica, llama perenne del cambio cíclico.

Todo el espectáculo yuxtapuso glorias pasadas al orgullo presente. La ceremonia de apertura fue aclamada en la prensa internacional y las Olimpiadas de 2004 se convirtieron en el testimonio de la integración de Grecia a la Unión Europea, al exhibir el triunfalismo con el que un país humilde reclamaba su lugar como parte de Europa y –más importante aún– su infancia adoptiva.

No exagero el optimismo de la época ni la visión heroica que los griegos recobraron luego de los tormentos del siglo XX. Un mes antes, su equipo de fútbol había ganado la Eurocopa contra todo pronóstico, tras derrotar al anfitrión, Portugal. No era nada menos que heroico. El caballo negro de la Unión Europea relegó los estereotipos del balcanismo al perfilarse como artífice y campeón del continente. En víspera de los juegos olímpicos la prensa internacional comparaba a los integrantes de la selección helénica con dioses griegos, portadores del espíritu clásico. Las banderas se alzaban por centenares en Omonia y Syntagma, donde los atenienses, vestidos en togas y tsolias, embriagados por la victoria, entonaban gritos de celebración apenas sofocados por el estruendo de la pirotecnia.¹ Eran campeones del euro y la Euro: el triunfo de Grecia era también la esperanza de Europa. No sorprende que ese año fueran la nación más prointegracionista del continente, cuando 82% de su población celebró los beneficios de pertenecer a la Unión Europea.²

Desde la Independencia, el denominador común entre las élites griegas ha sido el anhelo de la modernidad, entendida como la pertenencia a la familia europea y, por ende, el abandono de la orientalidad. Más que una certeza, Europa ha sido una meta recurrente. El último esfuerzo se emprendió desde la caída del Régimen de los coroneles en 1974 hasta la primera década del siglo XXI (*metapolisteia*), cuando la República helénica emprendió un programa ambicioso de modernización, bajo el eufemismo de la europeización. Las Olimpiadas de Atenas y la Eurocopa de 2004 fueron el clímax del proceso que inició con la entrada prematura a la Comunidad Europea y se volvió irreversible tras

¹ Véase Rodanthi Tzanelli, “«Impossible is a Fact»: Greek Nationalism and International Recognition in Euro 2004”, *Media, Culture & Society*, vol. 28, núm. 4, 2006, 483-503.

² Comisión Europea, *Reporte completo del Eurobarómetro Estándar*, primavera de 2014, p. B35. El promedio general de ese año fue 47%.

la adopción del euro en 2002, el primer paso hacia un crecimiento sin precedentes. La vanidad del ostento olímpico era su versión del fin de la Historia: el fin de la marginalidad, un sacrificio presente con vista al futuro. Finalmente, Grecia retomaba su anhelado lugar en la familia europea y ésta en cambio idolatraba su propia imagen reflejada en el olivo inmortal.

También en 2004 George Steiner impartió su célebre ponencia sobre la idea de Europa en el Nexus Institute de Ámsterdam. A su parecer, más allá de la geografía o el libre comercio, el continente es un ideal de civilización, presente en los cafés pintorescos que abarrotan sus calles; el paisaje domesticado, a la medida del *flâneur* y el filósofo ambulante; el eterno latir del pasado, inscrito en las plazuelas y avenidas bautizadas en honor a poetas e intelectuales célebres; y la herencia dual del pensamiento helénico y la devoción judeocristiana, una historia de dos ciudades —la de Sócrates y la de Isaías.³ En pocas palabras, Europa es el paraíso del humanista, un ideal hermoso y único, si bien cuesta trabajo disociarlo del universalismo que tanto ha servido de excusa para justificar el dominio de un continente sobre el resto del mundo. Lo cierto es que la definición de Europa como el eterno reino de la alta cultura —herencia intangible, espíritu itinerante— que abarca desde Atenas y Jerusalén hasta las oficinas de la Comisión Europea en Bruselas, es una tradición inventada *a posteriori*, que se popularizó durante el periodo de entreguerras, cuando se percibió que algo estaba a punto de perderse.⁴ Atrapada en los vaivenes del nacionalismo, prensada entre Estados Unidos y la Unión Soviética, Europa exaltó su riqueza y antigüedad: un continente hecho de ríos, sinfonías, correspondencia entre gigantes. El excepcionalismo europeo ya no estaba definido por el cristianismo ni el racionalismo ilustrado, sino por la amalgama de ambos y tantas glorias más (la jurisprudencia romana, el humanismo renacentista, el clasicismo), simplemente englobadas en la etiqueta “cultura”,

³ George Steiner, *La idea de Europa*, trad. M. Condor, México, FCE, 2ª reimpr., 2011. Usualmente, también se incluye a Roma entre las tres ciudades que forjaron el ideal europeo, pero el autor prefirió sintetizar el legado grecorromano como una totalidad.

⁴ Benjamin G. Martin, “«European Culture» is an Invented Tradition”, *Aeon*, aeon.co/ideas/european-culture-is-an-invented-tradition, consultado el 22 de noviembre de 2017.

aquel flujo cristalino descrito en las reflexiones de Stefan Zweig y encarnado en el cosmopolitismo de Goethe. A tal tradición se refería Eliot en su célebre ensayo, cuando escribió que el sentido histórico lo obligaba a escribir consciente de que toda la literatura occidental, desde Homero hasta el presente, compone un orden simultáneo. De cara al abismo de la civilización europea, el Hamlet de Valéry medita sobre la vida y la muerte de las certezas; toma un cráneo y reconoce en sus facciones a Leonardo, toma otro y pertenece a Marx, quizá luego el de Pitágoras, y así nos seguimos en una fosa de hombres ilustres, fantasmas letrados.

Y, sin embargo, la Europa de Valéry, Zweig o Goethe es precisamente eso: la visión de un francés, un austriaco y un alemán. La gran ironía de la identidad europea es que debe construirse a partir de las culturas nacionales que pretende suplantar o subordinar. Incluso Umberto Eco advirtió, poco antes de morir, que esta identidad es generalizada, pero *shallow* (un término distinto al italiano *superficiale*, añadió), entre superflua y honda.⁵ Suspendida entre el nacionalismo y el universalismo, la Unión Europea ha intentado crear una especie de conciencia continental que pudiera situarse por encima (o en vez) de la identificación nacional, asentando el espíritu de la solidaridad de la posguerra en valores como la paz, tolerancia y democracia, para así legitimar su proyecto de integración.⁶ Otra alternativa a la que han recurrido los eurócratas ha sido institucionalizar la memoria paneuropea mediante la invención de tradiciones y símbolos de pertenencia, como la bandera estrellada sobre el fondo azul, el himno europeo, un pasaporte compartido y el esperado Museo de Europa.⁷ En cierto sentido, Grecia es el más importante entre estos *lieux de mémoire*, el único que parece realmente universal y antiguo. No obstante, los nuevos símbolos son (obviamente) nuevos, y carecen de la eternidad mitológica que poseen los mitos nacionales. A la fecha, hay una enorme brecha entre el ideal

⁵ Gianni Riotta, “Umberto Eco: ‘It’s Culture, Not War, that Cements European Identity’”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2012/jan/26/umberto-eco-culture-war-europa, consultado el 5 de octubre de 2017.

⁶ Anthony D. Smith, “National Identity and the Idea of European Unity”, *International Affairs*, núm. 68, vol. 1, 1992, 55-76 y Ioanna Ntampoudi, “The Eurozone Crisis and the European Union’s Identity Crises”, *New Horizons in European Studies*, ponencia, 2014, p. 3.

⁷ Martin Kohli, “The Battlegrounds of European Identity”, *European Societies*, vol. 2, núm. 2, 2000, pp. 9-10.

europeo y su realidad cotidiana, pues Europa es universal pero la Unión Europea es un proyecto elitista, hospedado en instituciones fuera del alcance humano. Aun paseando por Rue Molière, Via Dante o Hermann-Hesse-Straße, la idea de Europa no invoca a la princesa cretense en un suspiro humanista, sino la imagen desabrida de un proyecto tecnocrático, poco arraigado, sin memoria ni destino.

Me parece que Steiner exageró al contrastar la supuesta visión retrospectiva de Europa con la ambición futurista de Estados Unidos. Aunque el ideal europeo está enraizado en diferentes legados culturales, la Unión Europea es un proyecto sin precedentes en cuanto a ambición y alcance, más una promesa incierta que la comodidad del pasado. Todo lo contrario: el idealismo de una Europa hiperreal, despojada de su dimensión siniestra, sólo podría lograrse mediante el intento *d'exorciser l'histoire*, en palabras de Jean Monnet. Aunque la Unión se alzó sobre los escombros del siglo XX, más bien se articuló como una visión a largo plazo, el proyecto utópico de abandonar el fratricidio histórico en busca de la paz kantiana en el mundo globalizado. Esto es lo que el historiador Tony Judt llamó *una gran ilusión*, basada en la falacia de aferrarse al orden de la posguerra mundial (producto de un momento histórico irreplicable, casi accidental) y pretender extenderlo hasta un futuro indefinido. Europa sería más grande, más unida, más profunda. Tal faena partía de la amnesia colectiva, el deseo de olvidar que durante siglos los miembros de esta familia habían conjugado proximidad e ignorancia, hermandad y menosprecio, cosmopolitismo y chauvinismo. La versión renovada del espíritu paneuropeo buscaba homogeneizar un continente dividido en norte y sur, este y oeste, ricos y pobres.⁸ La moneda compartida fue el pilar de este idealismo, pues no sólo crearía un estándar común, sino

⁸ Tony Judt, *¿Una gran ilusión? Un ensayo sobre Europa*, trad. V. Gordo del Rey, México, Taurus, 2013. Según el historiador, cuatro aspectos de la posguerra mundial definieron el entorno que fomentó la construcción de la Unión Europea: los efectos de la Guerra Mundial (la centralización de la economía y sociedad, aunada al trauma histórico); la Guerra fría, que nutría la solidaridad europea ante el mundo bipolar; la crisis económica y el milagro que la sucedió; la segunda revolución agraria. Estas cuatro transformaciones fueron únicas e irrepetibles. El mito fundacional de la Europa moderna consiste en la aspiración a la ampliación, el *telos* que convierte soluciones coyunturales en un tránsito sin fin.

que sería la insignia más tangible de la europeidad compartida, un símbolo cotidiano.⁹ En 1991, el canciller alemán Helmut Kohl sintetizó el optimismo del proyecto europeo en la futura abolición de las fronteras: “Una cosa es segura. Cuando en 1997 o 1999 Europa tenga una moneda única de Copenhague a Madrid y de la Haya a Roma, cuando más de 350 millones de personas vivan en un espacio común sin controles fronterizos, entonces ningún burócrata europeo podrá evitar la unificación política”.¹⁰ Más que una promesa, el euro era una apuesta basada en el optimismo de que era posible igualar la calidad de vida entre los países más avanzados y los menos desarrollados.¹¹ Siendo un tipo de cambio que buscaba otro, la moneda común era la divisa de un futuro compartido. Todos serían “Europa”, aunque no la utopía humanista de Steiner, sino una burocracia de identidad nebulosa, que avanzaba a toda velocidad sin espejo retrovisor. En cierto sentido, el fin de la Historia europeo fue –más bien– su negación y olvido.

Entre 1999 y 2008, Grecia aprovechó sus nuevos privilegios y creció 33%, durante un periodo de bonanza y despilfarro evidente en la ostentosa celebración de las Olimpiadas. No obstante, el crecimiento agregado de la eurozona disimulaba las disparidades en su interior. En realidad, el euro había exacerbado las asimetrías que pretendía borrar. La hermandad continental a la que aspiraba la Unión Europea cesó abruptamente cuando la crisis financiera global de 2008, transmutada en una crisis europea, reveló las diferencias entre sus miembros. Recesión tornada revelación: en vez de emparejar el desarrollo de la región, el capital sólo fluía de norte a sur, así que el primero desbordaba excedentes, mientras que el segundo se endeudaba, abriendo el abismo entre puntos cardinales.¹²

⁹ Thomas Risse, “The Euro Between National and European Identity”, *Journal of European Public Policy*, vol. 10, núm. 4, 2003, pp. 487-505.

¹⁰ Stephen Kinzer, “Kohl Calls the Path to European Unity Irreversible”, *The New York Times*, nytimes.com/1991/12/14/world/kohl-calls-the-path-to-european-unity-irreversible.html, consultado el 15 de octubre de 2017.

¹¹ A. Moravcsik, “Europe After the Crisis: How to Sustain a Common Currency”, *Foreign Affairs*, vol. 91, núm. 3, 2012, pp. 54-68.

¹² La crisis de la eurozona fue estructural. Por un lado, la moneda común dio a los países menos desarrollados de Europa oportunidades sin precedentes, al bajar las tasas de interés, reducir la carga de la deuda pública y abrir las compuertas del crédito. Dado que estos países podían aumentar sus ingresos sin políticas fiscales restrictivas, la inflación

Aunado a esto, Grecia (que se había comprometido a modernizar su aparato estatal y asentar una economía estable al firmar el Tratado de Maastricht) aún padecía las patologías de su sistema político, económico y tributario, como la corrupción entre su clase política, la evasión de impuestos y el lastre de su generoso Estado de bienestar.¹³ Por decirlo de una forma simplista, el colapso dependió por igual de la voracidad alemana y la irresponsabilidad griega, ambos pecados de *hybris*, dos lados de la misma moneda.

Se revelaba ahora el drenaje hediondo sobre el que se había alzado la imponente fachada neoclásica del continente entero. Irónicamente, la divisa que prometía consolidar la hermandad paneuropea terminó haciendo lo contrario; contrario la interdependencia económica profundizó la desintegración afectiva. El euro era una moneda huérfana, parte de un proceso de integración que quedó a medias. La recesión desencadenó una crisis política al desenmascarar los vicios de la integración sosegada: los desequilibrios entre centro y periferia, la falta de mecanismos para enfrentar la inestabilidad, el déficit democrático del arreglo institucional, el vacío de gobernanza, la tensión entre soberanías nacionales y demandas supranacionales.¹⁴ Algunas cuestiones partían de malformaciones

pronto aumentó. Por el otro, Alemania aprovechó la ebriedad del crédito en el sur y la incapacidad de sus socios comerciales para devaluar sus monedas; durante la primera década del siglo su economía creó una dinámica de retroalimentación financiera, facilitada por su baja demanda interna, alta productividad industrial, sus restricciones a los salarios domésticos y las bajas tasas de interés del Banco Central Europeo. Aunque erróneamente se creía que los flujos de capital entre puntos cardinales estaban emparejando el desarrollo de la región, el capital sólo fluía del norte al sur en el sistema bancario, por lo que el primero desbordaba excedentes, mientras que el segundo se endeudaba profundamente. Un recuento detallado del estallido de la crisis en Jean Pisani-Ferry, *The Euro Crisis and its Aftermath*, Oxford, University Press, 2011. Cfr. Yannis Varoufakis, *El minotauro global. EEUU, Europa y el futuro de la economía mundial*, trad. C. Recarey y C. Valdés, México, Paidós, 2012 y A. Moravcsik, “Europe’s Ugly Future: Muddling Through Austerity”, *Foreign Affairs*, vol. 95, núm. 6, 2016, pp. 139-146.

¹³ En realidad, desde la década de los ochenta, las administraciones de PASOK y Nueva Democracia han empleado un modelo de alto gasto gubernamental, asociado a una interacción clientelista con la sociedad, basado en el intercambio de servicios por votos. Esta dinámica se profundizó cuando la pertenencia a la eurozona le permitió a Grecia acceder a grandes cantidades de financiamiento barato, que eventualmente llevó al enorme crecimiento de la deuda (los Juegos Olímpicos de 2004 alcanzaron los nueve mil millones de euros, casi el doble de lo que se tenía planeado). A lo largo de la primera década del siglo, las diferentes administraciones dejaron que la deuda externa creciera, aprovechando la facilidad de préstamos para combinar el despilfarro con una pésima recaudación tributaria. Cuando la crisis financiera global estalló, Grecia no pudo responder al tumulto al devaluar su moneda, debido a la pertenencia en la eurozona.

¹⁴ Una serie de ensayos sobre los diferentes malestares de la Unión Europea en Kyriakos N. Demetriou (ed.), *The European Union in Crisis: Explorations in Representation and Democratic Legitimacy*, Nueva York, Springer, 2015.

congénitas en el Tratado de Maastricht y otras eran realidades longevas, impresas en el alma de una Europa inasible que sólo existía en las fantasías de unos cuantos intelectuales. Al quebrar el espejismo de modernidad la catástrofe abrió un boquete en el corazón de Europa, preludeo de la descomposición espiritual: una vez más, la ilusión de progreso desnudaba su verdadera naturaleza, otro castillo en el aire como el que Zweig vio colapsarse un siglo antes. Poco a poco un esfuerzo de siete décadas se diluía en el mundo de ayer.

Si bien invoco las palabras del pensador vienés, sobra decir que el fratricidio sería impensable hoy en día. Esta vez la violencia filial fue simbólica. Aunque la crisis europeizó la esfera pública (en el sentido de que los medios de cada país empezaron a difundir noticias sobre lo que ocurría en sus vecinos), lejos de construir un discurso paneuropeo, los medios ampliaron la distancia entre los hemisferios del continente.¹⁵ En plena neurosis global la solidaridad dio paso al rencor. Entonces resurgieron los prejuicios que dividen al continente entre la Europa que es y la que podría llegar a ser, desarrollo e insuficiencia, modernidad y aspiración. Renuentes a compartir los costos de la deuda, ciudadanos en los países menos perjudicados se cuestionaban la obligación moral de ayudar a quienes culpaban por el desastre. “Obviamente, los suecos y demás contribuyentes no deberían pagar por los griegos, que deciden retirarse a los cuarenta años”, comentó Anders Borg, ministro de finanzas sueco.¹⁶ El debate sobre las asimetrías históricas y los errores de diseño en la arquitectura de la eurozona se desvaneció entre líneas, cuando se concluyó que el problema yacía en las patologías crónicas de los

¹⁵ Se podría afirmar que la crisis del euro suscitó el nacimiento de un discurso público europeo si pudiera comprobarse que los mismos temas se han debatido a lo largo y ancho de la Unión Europea, siendo la ideología –en vez de la nacionalidad– el determinante del punto de vista. Sin embargo, éste no es el caso; más bien, los medios europeos se han dedicado a defender sus valores e intereses nacionales (Daniel Dewski, “Has There Been a European Public Discourse on the Euro Crisis? A Content Analysis of German and Spanish Newspaper Editorials”, *Javnost–The Public*, vol. 22, núm. 3, pp. 264-282).

¹⁶ Jasmine Coleman, “Greek Bailout Talks: Are Stereotypes of Lazy Greeks True?”, *BBC*, bbc.com/news/world-europe-31803814, consultado el 13 de octubre de 2017.

miembros menos “europeos” de la comunidad.¹⁷ Reavivando el discurso colonial, medios impresos como *Bild* y *Die Zeit* denunciaron la supuesta cultura de corrupción e improductividad en los países del sur, contrapuesta al ascetismo del norte, mientras que partidos nacionalistas como Front National, Alternative für Deutschland, y True Finns cosecharon los frutos del recelo al explotar los estereotipos del Otro interno. En la búsqueda por chivos expiatorios, las naciones más afectadas se volvieron presas fáciles del orientalismo cotidiano, agrupadas por la prensa bajo el acrónimo peyorativo PIIIGS (Portugal, Italia, Irlanda, Grecia y España). Apenas años antes la promesa del continente, Grecia pasó del haz marmóreo a ser su oveja negra, el más ajeno entre estos países subdesarrollados, irresponsables, porcinos. Hellas era la cuna del ideal europeo, pero también su lastre y principal amenaza.¹⁸

En octubre de 2009, el gobierno de Yorgos Papandréu reveló que Grecia sólo había entrado a la eurozona gracias a cifras maquilladas; su deuda era mucho más grande de lo que se había reportado y la insolvencia era inminente.¹⁹ Siendo el país más afectado y el primero en pedir auxilio, pronto acaparó los reflectores como el nuevo hombre enfermo de Europa, portavoz de los deudores imprudentes, mientras que Alemania tomó el liderazgo de la crisis y se volvió el árbitro de la moralidad continental. Era la fábula de la hormiga y la cigarra, una historia de héroes y villanos que reflejaba los avatares ilustrados del centro y la periferia: los griegos eran holgazanes, irresponsables, vividores; los alemanes, disciplinados, ascéticos, racionales.²⁰ Los eurócratas deseaban compartir su proyecto de integración con la noble sencillez de Winckelmann, no con el lastre de un Zorba presto al despilfarro.

¹⁷ Dimitris Papadimitriou y Sotirios Zartaloudis, “European Discourses on Managing the Greek Crisis: Denial, Distancing and the Politics of Blame”, en Georgios Karyotis y Roman Gerodimos, *The Politics of Extreme Austerity. Greece in the Eurozone Crisis*, Londres, Palgrave, 2015, pp. 34-45.

¹⁸ M. Herzfeld, “The European Crisis and Cultural Intimacy”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 13, núm. 3, 2013, pp. 491-497 y “The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression – Part 2”, *Anthropology Today*, vol. 32, núm. 2, 2016, pp. 10-13.

¹⁹ Aunque el Tratado de Maastricht establecía que los déficits presupuestarios de los países miembros y los porcentajes de deuda respecto al PIB no debían pasar de 3% y 60%, respectivamente, el déficit presupuestario griego siempre estuvo por encima del 4.5% y, para 2009, su deuda pública era de 129%.

²⁰ Yanis Kitromilides, “Stories, Fables, Parables, and Myths: Greece and the Euro Crisis, Toward a New Narrative”, *Journal of Economic Issues*, vol. 47, núm. 3, 2013, pp. 623-637.

Su actitud fue similar a la conclusión de los viajeros decimonónicos respecto a la Grecia otomana: el espíritu clásico había abandonado la antigua Atenas para mudarse a Europa occidental. Los alemanes eran los verdaderos herederos de la serenidad apolínea, a diferencia de los griegos —presas del culto asiático al exceso, otredad a voces, intrusos en su propio hogar. Cuando la ilusión de gloria ancestral reavivada por las Olimpiadas de 2004 se redujo a escombros, afloraron los dos estereotipos que los griegos han padecido a manos de observadores europeos desde su Independencia: o eran los aborígenes de Europa o campesinos balcánicos, demasiado orientales para acatar las pautas de un país civilizado. Incluso un artículo en el diario conservador alemán *Die Welt* revivió la acusación de Fallmerayer para exigir su salida del euro, bajo el argumento de que los griegos no eran Los Griegos, sino una mezcla turca de eslavos, bizantinos y albaneses (!).²¹ Una vez más, ambas atribuciones de exotismo les imputaron una esencia petrificada e incompatible con la modernidad. Vivían en otro tiempo u otro espacio, no aquí ni ahora.

Se pasó del descalabro financiero al malestar existencial. La crisis del euro expuso la contradicción esencial de la mitología europea al revelar el abismo entre las dos Grecias de su imaginario, una en el corazón de Europa y la otra en la eterna periferia. De nuevo se revelaron ambos rostros del busto de Jano: la columna y la cruz, el triunfalismo olímpico y la miseria generalizada. Si bien Valéry Giscard d'Estaing había justificado la entrada prematura de Grecia a la Comunidad Europea al declarar que Platón no podía jugar en segunda división, en 2012 rectificó al reemplazar el filhelenismo por orientalismo durante una entrevista: “Para ser perfectamente franco, fue un error aceptar a Grecia. Grecia simplemente no estaba lista. Grecia es básicamente un país Oriental”, comentó a Helmut Schmidt, otro pionero de la integración europea.²² Siguiendo los pasos de Byron,

²¹ “«Greeks Are Not Real Greeks» Claims German Welt, Favoring a DNA-Based EU Membership”, *Keep Talking Greece*, keptalkinggreece.com/2015/06/14/greeks-are-not-real-greeks-claims-german-welt-favoring-a-dna-based-eu-membership, consultado el 10 de octubre de 2017.

²² Georg Mascolo y Romain Leick, “European Luminaries Reflect on the Euro: Interview with Helmut Schmidt and Valéry Giscard d'Estaing”, *Die Spiegel*, spiegel.de/international/europe/spiegel-interview-with-helmut-schmidt-and-valery-giscard-d-estaing-a-855127-2.html, consultado el 13 de mayo de 2016.

el expresidente francés había comprendido que los griegos modernos no eran los helenos de la epopeya homérica, sino los *romioi* de la península balcánica. La misma ambivalencia es clara en el discurso de los eurócratas encargados de afrontar la crisis. Por un lado, el ministro de finanzas alemán, Wolfgang Schäuble, abogó repetidas veces por la salida de Grecia de la eurozona, harto de su indisciplina, altanería y extrañeza; por el otro, el presidente de la Comisión Europea, Jean-Claude Juncker, evocó el espíritu del más joven Giscard d'Estaing al defender su permanencia, afirmando que él tampoco quisiera ver a Platón jugando en la segunda división en el futuro, durante una conferencia de prensa que concluyó con el aforismo humanista: “Η Ελλάδα είναι η Ευρώπη, Η Ευρώπη είναι η Ελλάδα” (Grecia es Europa, Europa es Grecia).²³

Dada la coyuntura, la dualidad del espíritu griego se presentó ante el mundo como autoparodia e ironía. No eran ya tiempos de manifiestos románticos, sino de memes y amarillismo viral. Las analogías fueron predecibles, trilladas y suficientemente repetitivas para colmar la paciencia de cualquiera siguiendo las noticias. Desde 2010 hasta la fecha, la crisis griega ha ocupado la portada del *Economist* nueve veces. Con un par de excepciones, cada número ha satirizado la supuesta continuidad entre la Grecia antigua y la moderna: en dos de ellas aparece el Partenón resquebrajado en medio del caos (una con la frase *Acropolis Now*, en alusión al clásico de Coppola); otra aludió a su despilfarro encarnado en el portador de la llama olímpica incendiando un billete de veinte euros al correr; y tres más presentaron iconografía artística: un discóbolo lanzando un euro en vez del disco usual, la Venus de Milo amenazando a Angela Merkel con un revólver y la silueta de Aquiles penetrado por la flecha de Paris, con el titular *El talón de Aquiles de Europa*.²⁴ Creyéndose incisivos, algunos cronistas se preguntaban cómo era posible que una civilización reconocida por su ingenio matemático pudiese

²³ Jean-Claude Juncker, “Transcripción de la Conferencia del presidente Jean-Claude Juncker sobre Grecia”, *Base de datos de comunicados de prensa de la Comisión Europea*, europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-15-5274_es.htm, consultado el 29 de junio de 2016.

²⁴ Todas las portadas están recopiladas aquí: economist.com/blogs/graphicdetail/2015/07/greek-crisis-economists-covers.

apilar tal deuda sin darse cuenta. Cientos de libros, titulares y columnas de opinión lamentaron la nueva “tragedia griega”, mientras que las instalaciones abandonadas de las Olimpiadas —con sus gradas oxidadas, muros descarapelados y hierba seca que hunde sus raíces entre peldaños— se volvieron las nuevas ruinas griegas. Liberales y humanistas reprocharon las imágenes de protestas masivas y choques violentos en la mismísima cuna de la democracia, mientras que los más optimistas aguardaban la llegada del héroe griego que sacaría al país de tal aprieto.²⁵ También los caricaturistas se entretuvieron parodiando las antinomias de Grecia: algunos optaron por representarla como el caballo de Troya de la Unión Europea o Sísifo empujando el peso de la deuda, los dioses del Olimpo mirando hacia abajo decepcionados, columnas dóricas hechas de monedas a punto de colapsar; otros satirizaron su orientalidad al arroparlos en la vestimenta folclórica de los *evzones* o pintarlos como holgazanes bebiendo ouzo al mediodía.²⁶ Ambos retratos plasmaron otro tiempo u otro espacio, adentro de la eurozona, pero fuera de Europa.

Y, sin embargo, más allá de la sátira y los lugares comunes la situación gozaba de un tinte lírico. Aunque el protagonismo griego en la cobertura mediática correspondía a la seriedad del caso, también sobran connotaciones simbólicas. Los demás PIIGS fueron culpables de omisiones vergonzosas, pero Grecia sufrió la humillación universal de haber deshonrado un legado invaluable. Donde alguna vez se alzó la civilización más grandiosa de la Antigüedad ahora yacía un páramo de columnas trucas, restaurantes clausurados, silencios melancólicos. Como las ruinas de Occidente en el lamento romántico de Byron o la agonía cínica de Eliot, Atenas volvía a ser el paraíso perdido, la tierra baldía

²⁵ Los ejemplos de titulares y analogías son innumerables. Una breve búsqueda en Google con las palabras “New York Times + Greek Tragedy” revela la falta de imaginación: “Greek Tragedy, Act V”, “Greek Tragedy”, “A Finance Minister Fit for a Greek Tragedy?”, “Greek Tragedy” (de nuevo), “A Modern-Day Greek Drama”, “Alexis. A Greek Tragedy”, “Time to End the Greek Debt Tragedy”.

²⁶ Véase Daniela L. Chalániová, “Turn the Other Greek: How the Eurozone Crisis Changes the Image of Greeks and What Visual Representations of Greeks Tell Us about European Identity”, *Perspectives*, vol. 21, núm. 1, 2013, pp. 5-41 y D. L. Chalániová, “The Good, the Bad and the Ugly: Heroes, Villains and Outcasts of the European Economic Crisis as Seen by Political Cartoonists”, versión extendida de una conferencia impartida en la Conferencia Internacional de la EuroAcademia de Zagreb, en abril de 2013.

de la Europa neoliberal, símbolo de la decadencia del nuevo milenio. Inicialmente, los líderes europeos se rehusaron a violar la cláusula antirescate en el Tratado de Maastricht. No obstante, tras el avance de la crisis de deuda soberana se esparció el temor de que un país diminuto, con apenas once millones de habitantes, pudiera desencadenar un efecto dominó capaz de arrasar con la Unión Europea y el orden financiero global.²⁷ De nuevo, los griegos se hallaron en el entrecruce espiritual del mundo. Cuando las negociaciones se estancaban, reaparecía una palabra escalofriante en las declaraciones de analistas y burócratas, cada día menos un tabú que una posibilidad: *Grexit*. La simple idea de una eurozona sin Grecia era, a la vez, lógica (pensaría el viejo Giscard d'Estaing) e inconcebible (reprocharía el joven Giscard d'Estaing) —sobre todo, al tratarse del *lieu de mémoire* más importante de la mitología occidental, el cero donde inicia la línea del tiempo que abarca cada periodo de la evolución humana hasta nuestros días.

¿Qué sería de Europa sin Εὐρώπη? Nada que valiera la pena imaginarse. Si la adhesión de Grecia confirmó el éxito de la integración europea, su salida habría marcado su fracaso rotundo, semilla de la descomposición. Siempre al tanto, Mario Vargas Llosa afirmó que Grecia no podía abandonar Europa sin que ésta última se volviera “una caricatura grotesca de sí misma, condenada al más estrepitoso fracaso”, pues los valores centrales del ideal europeo florecieron a partir de un tallo sembrado al pie de la Acrópolis, aquel oasis de libertad y belleza ahora carcomido por corrupción y pobreza. Luego de minimizar los logros de otras civilizaciones antiguas y desdeñar el avance del populismo en las últimas elecciones griegas, el escritor peruano sentenció: “Grecia es el símbolo de Europa y los símbolos no pueden desaparecer sin que lo que ellos encarnan se desmorone y deshaga en esa confusión bárbara de irracionalidad y violencia de la que la civilización griega nos sacó”.²⁸ Creo que tenía razón. La

²⁷ Robert Shiller, “Economic Forecasting Can’t Cope with Changing Narrative of Crisis”, *The Guardian*, theguardian.com/business/economics-blog/2012/sep/21/economic-forecasting-changing-narrative-crisis, consultado el 5 de octubre de 2017.

²⁸ Mario Vargas Llosa, “¿Por qué Grecia?”, *El País*, elpais.com/elpais/2012/06/01/opinion/1338542464_213857.html, consultado el 15 de octubre de 2017.

circularidad poética detrás de tal pronóstico era hermosa, pero sombría: Europa terminaría donde había iniciado, epopeya y tragedia enraizadas en el olivo primordial, la cuna y el féretro, laureles secos de antier. Estaba en juego algo todavía más grande que las instituciones financieras —una visión del tiempo enraizada en el progreso infinito, la religión de Occidente, cuya meca es el Partenón. Usualmente cuidadosa con los términos de la memoria histórica, Angela Merkel advirtió que el continente atravesaba su peor crisis desde la Segunda Guerra Mundial, comprometiéndose a hacer todo lo posible por salvar a Grecia —es decir— al euro y, con éste, la idea de Europa.²⁹

Finalmente, Alemania y las demás potencias del continente coordinaron el rescate a través de la *troika* (conformada por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional). A cambio de los préstamos financieros, se exigió al gobierno griego un abanico de medidas destinadas a reformar su aparato estatal y liberalizar su economía para mejorar su competitividad. Entonces fue aún más clara la brecha entre el ideal helénico y los prejuicios del balcanismo: irónicamente, se tendría que “europeizar” la cuna de Europa —léase entre líneas— hacerla afín, moderna, parte de Occidente.³⁰ El rigor draconiano de estas peticiones se justificó con el mismo discurso moralista que las había anticipado. El hombre enfermo amenazaba con contagiar a sus vecinos, por lo que debía recluirse en cuarentena. Si la imprudencia fiscal era el pecado griego, la austeridad sería el dogma para la expiación, pues los cristianos ortodoxos no creen en el purgatorio, pero los tecnócratas sí. Contrario a lo que se esperaba, el resultado de esta subordinación criptocolonial elevó las tasas de pobreza y desempleo al punto del desastre humanitario. Entonces afloraron la

²⁹ “Europe Faces Toughest Hour Since Second World War, says German Chancellor Angela Merkel”, *The Telegraph*, telegraph.co.uk/finance/financialcrisis/8889040/Europe-faces-toughest-hour-since-Second-World-War-says-German-Chancellor-Angela-Merkel.html, consultado el 15 de octubre de 2017.

³⁰ “De alguna forma similar a la globalización, la europeización representa una aparentemente penetrante, aunque variable intrusión de una dimensión externa a sistemas domésticos. La línea que separa a la Unión Europea de las políticas domésticas se difumina” (K. Featherstone y Dimitris Papadimitriou, *The Limits of Europeanization. Reform Capacity and Policy Conflict in Greece*, Londres, Palgrave, 2008, p. 1). Aunque los estudios sobre el tema se centran en las interacciones burocráticas en el mundo globalizado, me parece que el término “europeizar” también tiene una dimensión normativa, afín al discurso civilizatorio de la Ilustración.

soberbia y el resentimiento, el populismo y la demagogia, el chauvinismo y la xenofobia. Más de uno pensó en el ánfora de Pandora. Y la tempestad sigue apilando ruina tras ruina con vista al horizonte. No hay marcha atrás en el reloj de la Historia monumental, sólo saltos de fe. Redoblando el paso hacia el progreso infinito, los arquitectos del orden global intentan reconstruir la utopía neoliberal de entre los escombros de 2008, pero han olvidado algo: la economía viene del griego *oikos*, casa. Es una institución humana.

LA RUINA PRESENTE

Sometimes when I'm feeling weepy, you propose a theory:
Nostalgia and teargas have the same acrid smack.
We're here for the time being, I answer to the query –

We stash bones in the closet we don't have time to bury,
Stuff receipts in envelopes, file papers in a stack.
Nothing is more permanent than the temporary.
A. E. Stallings, «After a Greek Proverb»

En la primavera de 2012, un joven Romain Gavras (*enfant terrible* del séptimo arte e hijo del afamado cineasta greco-francés Costa-Gavras) dirigió el video musical para lo que entonces era el último sencillo de los raperos estadounidenses Kanye West y Jay Z, titulado *No Church in the Wild*. Con su usual elegancia, el director aprovechó la oportunidad para glorificar los disturbios cotidianos en Atenas. Filmado en las calles de Praga, el cortometraje dramatiza el enfrentamiento entre una turba iracunda y la policía griega bajo el cielo grisáceo. Llueven balas de salva, cocteles molotov resplandecen en la oscuridad, ventanales de aparadores se fragmentan en lluvias de cristal mientras los manifestantes caen rendidos, cegados por sangre y gas lacrimógeno. En un momento, las luces intermitentes de patrullas, bengalas y apuntadores láser simulan una discoteca, como si el caos fuese regocijo hedonista

y pesadilla dionisiaca, catarsis y muerte. Entretanto, a la ceguera del presente se contraponen la mirada primordial: la canción alude a Sócrates y Platón, mientras las secuencias del choque se intercalan (de una forma similar a *Le mépris*) con tomas de esculturas neoclásicas lamentando el juicio final desde las cornisas y escalinatas de edificios. Por enésima vez, los antiguos reprueban el presente y los modernos agonizan en nombre del pasado.³¹

Me pregunto si Steiner hubiera encontrado la idea de Europa en Grecia de haber visitado la Atenas contemporánea y no la utopía de Pericles. Hoy, la ciudad a la sombra de la Acrópolis es un laberinto sin salida, enterrado bajo una nube terca de esmog. Ciertamente, abundan los cafés pintorescos y las calles hablan el idioma del pasado (“Eolo”, “Adriano”, “Dionisio”), pero su espacio urbano dista del paisaje amaestrado que el humanista tenía en mente al hablar de Viena, París u Oxford. Fuera de las callejuelas peatonales de *plaka*, que se desprenden de la piedra sagrada como las líneas de un plato roto —con macetas floreadas en cada esquina, balcones en cada fachada, tejas de barro en cada techo— los turistas se perderán en una maraña caótica de avenidas mal iluminadas y muros pintarrajeados, tránsito paralizado, pilas inmundas de basura, desposeídos e inmigrantes arrojados en sábanas de cartón. Hoy, la euforia del nuevo milenio es una memoria vacía, encarnada en las instalaciones desiertas del espejismo olímpico. Las discusiones agitadas en tabernas, el eterno chillar de los cláxones y el suspiro de un *bouzouki* en alguna ventana disimulan lo que es en realidad un silencio sepulcral, el estruendo inaudible de un vacío en la Historia. Con el paso de la última una década, la nación que se presentaba ante el mundo moderno como su verdadero artífice volvió a ser lo que una y otra vez se ha concebido de ella en los tres últimos siglos: un páramo de ruinas, tragedias, olivos. *Sad relic of departed worth.*³²

³¹ Romain Gavras, *No Church in the Wild*, vimeo.com/43051867, consultado en el verano de 2012.

³² Agradezco sinceramente el trabajo periodístico de María Antonia Sánchez-Vallejo, corresponsal de *El País* en Grecia, quien se ha dedicado incansablemente a crear conciencia sobre la profundidad de las crisis griegas (primero la económica y luego la migratoria), con una visión plena de empatía y preocupación genuina. En gran medida llegué a este tema gracias a su cobertura sobre el auge de Amanecer Dorado, alrededor del verano de 2012. Aunque sólo cito unos cuantos reportajes suyos, su vocación impera en todo el capítulo.

Desde el estallido de la crisis, Grecia ha recibido tres rescates financieros a manos de la llamada *troika* (en 2010, 2012 y 2015), que suman 326 miles de millones de euros. A cambio, se exigió al gobierno griego ceder el control de sus políticas domésticas a instituciones supranacionales e implementar una serie de reformas draconianas con una clara orientación ideológica: subir impuestos, reducir el salario mínimo y aumentar la edad de jubilación, recortar el gasto gubernamental en pensiones y servicios médicos, privatizar empresas estatales, etcétera. El rescate financiero tomó la forma de un régimen punitivo y condescendiente (en algún momento hasta se recomendó a los griegos vender sus islas, puertos e incluso la Acrópolis para saldar la deuda).³³ Por primera vez era Europa al costo de Hellas. Lo cierto es que la receta para el malestar en la periferia europea no parte del consenso entre pares, sino de una visión inflexible y monolítica, auspiciada por el gobierno alemán.³⁴ Aunque algunos optimistas interpretaron la crisis de 2008 como el testimonio irrefutable del ocaso neoliberal, lejos de abandonarlo, los líderes europeos redoblan la marcha, ahora bajo el eslogan de la austeridad expansiva. En vez de aceptar su fracaso o siquiera los errores de diseño en la eurozona, se ha optado por censurar el despilfarro de los griegos y su presunto atraso cultural. La *troika* se presenta como el gobierno una racionalidad mecánica y objetiva por encima de cualquier sesgo regional. Como resultado, Grecia es víctima de una nueva *mission civilisatrice*, cuyo trasfondo burocrático apenas disimula sus raíces coloniales: si desea permanecer en Europa, deberá ser más como Alemania —es

³³ Philip Inman y Helena Smith, “Greece Should Sell Islands to Keep Bankruptcy at Bay, Say German MPs”, *The Guardian*, theguardian.com/business/2010/mar/04/greece-sell-islands-german-mps, consultado en octubre de 2017. Aunque la propuesta sonaba desmedida en un inicio, ahora gran parte del Pireo pertenece a la compañía china COSCO (M. A. Sánchez-Vallejo, “El Pireo: el puerto deseado”, *El País*, elpais.com/economia/2016/08/19/actualidad/1471607874_360316.html, consultado alrededor de las mismas fechas).

³⁴ Adoptando una postura beligerante, el economista estrella de la época, Thomas Piketty, denunció la actitud punitiva del gobierno alemán ante la crisis griega y confesó su temor por la amnesia histórica que podría acabar con la “idea europea”. En una entrevista incómoda con *Die Zeit*, Piketty afirmó que Alemania es el caso paradigmático de un país que nunca pagó sus deudas y, por ende, no tendría por qué dar sermones sobre responsabilidad financiera. Dice el autor: “Europa se fundó en el perdón de las deudas y la inversión de cara al futuro. No en la idea de una penitencia eterna. Necesitamos recordar esto” (“Thomas Piketty: ‘Germany Has Never Repaid its Debts. It Has No Right to Lecture Greece’”, *Die Zeit*, thewire.in/5851/thomas-piketty-germany-has-never-repaid-its-debts-it-has-no-right-to-lecture-greece, consultado el 18 de octubre de 2016).

decir, afín al colonizador y no al subyugado, o al menos más mediterránea que balcánica. Paradójicamente, no hay centro sin periferia y la tarea es inverosímil. El autoengaño consiste en pretender que la crisis se debe a la incapacidad de Grecia para modernizarse, sin enjuiciar el delirio utópico de la modernidad misma.³⁵ Lejos del crepúsculo neoliberal, los eurócratas vislumbran su nuevo amanecer, uno desregulado e irónicamente “libre” en la ausencia de libertad. Tras el estallido de la crisis, un colectivo de partisanos de izquierda y académicos notables (David Harvey, Samir Amin, Alain Badiou, etc.) denunciaron la metamorfosis de Grecia, que ha transitado de la democracia a la *deudocracia*, una variante del ya arraigado patronazgo criptocolonial. La respuesta de la *troika* fue compararla con un paciente que se resiste al medicamento por su sabor agrio y culpa al doctor que intenta ayudar.³⁶

No es casualidad que la palabra griega *phármakon* signifique –a la vez– medicina y veneno. La austeridad ha sido contraproducente y barbárica en casi todo sentido. En vez de proyectar a Grecia hacia el eterno horizonte de la modernidad, las reformas la han arrastrado al pasado que Europa creía haber dejado en el siglo anterior. Como resultado, la economía griega se contrajo hasta desplomarse en una recesión equiparable a la Gran Depresión estadounidense de 1929.³⁷ La deuda se disparó hasta rozar 200% del PIB, las tasas de desempleo se volvieron las más altas de la Unión Europea (particularmente entre los jóvenes recién egresados de la universidad), apareció una nueva clase de indigentes y los pensionados se resignaron a pepenar en las calles hasta el final de sus días.³⁸ Ruinas

³⁵ Dos obras que se adentran al tema, en diferentes grados, a través del enfoque poscolonial: Anna Triandafyllidou *et al.* (eds.), *The Greek Crisis and European Modernity*, Nueva York, MacMillan, 2013 y Ranabir Samaddar, *A Post-Colonial Enquiry into Europe's Debt and Migration Crisis*, Singapur, Springer, 2016.

³⁶ El documental está disponible en la página de *Infowar Productions*: infowarproductions.com/debtocracy_doc/#, el estudio que también ha producido otros documentales como variaciones del mismo tema: *Catastroika*, *Fascism Inc.* y *This is not a Coup*.

³⁷ S. Kalyvas, *op. cit.*, pp. 172 ss. Sobre los recortes de salud y el aumento en los contagios de VIH: M. A. Sánchez-Vallejo, “Insulina 25% más cara y un aumento de 200% en los contagios de VIH”, *El País*, elpais.com/sociedad/2013/06/13/actualidad/1371151793_370643.html, consultado en junio de 2013.

³⁸ Matthias Matthijs, “Mediterranean Blues: The Crisis in Southern Europe”, *Journal of Democracy*, vol. 25, núm. 1, 2014, pp. 101-115. En 2013, el desempleo alcanzó una tasa histórica de 27%, afectando en particular a la población joven ya que la tasa de desempleo entre menores de veinticinco años que llegó a 57.3%. Cuatro años después, el último estudio

como las de Nemea comenzaron a cerrar por falta de personal, empresas se declararon en bancarrota, medicinas vitales escaseaban en hospitales y farmacias, los comedores de beneficencia se volvieron necesarios. Ante la dignidad rebajada, el tejido social comenzó a descoserse: el crimen y la enfermedad aumentaron en las ciudades, cientos de miles abandonaron el país, la política se radicalizó y la violencia se normalizó. La vida entera cambió, la muerte también. Al desvanecerse la luz al final del túnel, las tasas de suicidio se dispararon entre la clase trabajadora, despojada de recursos o razones para esperar un cambio. Por siglos, los griegos han afirmado que es el *filotimo* (honor) lo que los distingue de cualquier otra nación. Han preferido tomar sus vidas a perderlo.³⁹

Alguna vez Durrell y Miller describieron a Grecia como el último bastión del mundo libre, una mirada o visión espiritual; hace unos años, la cantidad de habitantes fingiendo ceguera en Zákynthos para subsistir a base del seguro médico le ganó el nombre “la Isla de los ciegos”. Parecía más fácil vivir en la invidencia. En un transcurso de diez años, Atenas dejó de ser el supuesto Berlín del mediterráneo para volverse la escenografía de una novela negra. Luego de trabajar como guionista para diferentes filmes de Angelopoulos, Petros Márkaris alcanzó el estrellato al dramatizar el mundo de la crisis en una tetralogía policiaca, protagonizada por Kostas Jaritos, un comisario entrañable que se adentra en las profundidades de un mundo sumergido en una telaraña de pobreza, corrupción y xenofobia, cadáveres apilados que encierran misterios por resolver.⁴⁰ Nuevamente, Grecia pasa de la epopeya triunfal a la tragedia inmanente, el reino de Dionisio. Una antología reciente de poesía griega contemporánea muestra el desinterés de las nuevas generaciones por la imaginería clásica que predominaba en los siglos pasados. Acaso el lamento mudo es peor que la nostalgia expresa. Sin

del Eurobarómetro revela que, a pesar de los pronósticos optimistas, persiste una visión casi enteramente negativa de la economía. Ante la pregunta “¿Cómo juzgarías la situación actual de tu economía nacional?”, 98% de la población griega respondió “mala” (Comisión Europea, *Eurobarómetro Estándar 87*, primavera de 2017, p. 25).

³⁹ George Rachiotis *et al.*, “What has Happened to Suicides During the Greek Economic Crisis? Findings from an Ecological Study of Suicides and their Determinants (2003–2012)”, *BMJ Open*, vol. 5, núm. 3, 2015, pp. 1-6.

⁴⁰ Los títulos que componen la tetralogía sobre la crisis griega son: *Con el agua al cuello*, *Liquidación final*, *Pan, educación, libertad* y *Hasta aquí hemos llegado*. Todos traducidos al español por la editorial Tusquets.

embargo, en *A Head of a Satyr*, Dimitra Kotoula plasma su exasperación ante la condición trágica del paisaje helénico, sujeto nuevamente a la libertad condicionada, un eco de su historia moderna: “We are in 1878./The Acropolis exists./This country exists (does it?)/ ‘under observation’ –so be it–/and ‘going from bad to worse.’” La ansiedad de la poeta se traduce en su obsesión por el busto de un sátiro cínico que se regocija en el caos a su alrededor. Paralizada en el mármol eterno, la criatura dionisiaca ve lo que resta de Grecia y suelta una carcajada que resuena en ecos punzantes, mientras la Acrópolis (la del pasado y el presente) se desintegra por partes, vuelta un holograma de sí: “*That which exists will be destroyed,/every single clay cast/every single figure/the soul to expose the vulgarities/to this sudden repetition.*” El éxtasis trágico arrasa con los fantasmas del mundo apolíneo, hasta que nada resta excepto el vacío primordial. Impotente, Kotoula intenta detener la risa omnipresente del Sátiro: “I want to stop this laughter./I want to hear what’s behind it.”⁴¹

Así pues, la crisis ha despertado el hastío sibilino de la Historia, tormento de la eternidad. Los retratos de la recesión son etopeyas de un mundo trágicamente vivo, como habría dicho Seféris —una nación alzada sobre tumbas, a punto de hundirse entre ellas. A la fecha los griegos tienen nombres de héroes milenarios y su vida cotidiana discurre entre recuerdos. Los atenienses viven bajo la sombra del Partenón, aunque muchos nazcan y mueran sin subir a admirarlo, y pasan las tardes hablando sobre política en cafés nombrados en honor a dioses paganos. Siendo un país cuyo crecimiento depende del turismo, gran parte de la población subsiste al vender baratijas del pasado, cultura reducida a mercancía y autoparodia: laureles de metal pintado, réplicas de artesanías, llaveros de *meandros*, playeras irónicas (*fuck the polis!*), miniaturas del Partenón, mil tipos de aceite de oliva. Con sus nombres épicos, las calles de Atenas hablan el idioma del pasado, pero también la agonía del presente; sobre rejas o contenedores de aluminio corroídos en barrios venidos a menos, los incontables grafitis que se esparcen como plaga

⁴¹ Dimitra Kotoula, “Head of a Satyr”, en Karen Van Dyck (ed.), *Austerity Measures. The New Greek Poetry*, Nueva York, NYRB, 2016, pp. 66-69.

se mofan del filhelenismo romántico: *No more heroes, Athens Burns* o *Welcome and enjoy the ruins!*⁴² No sorprende que el joven novelista Christos Chrissopoulos desenterrara la exhortación de los surrealistas griegos a destruir el Partenón para así liberarse de la perfección intocable que los ha atormentado en el transcurso de los últimos siglos: “Todos estamos viviendo de grandeza prestada”, escribe un panfletista anónimo, al contemplar una nación que reproduce por doquier la imagen del tiempo alquilado. El templo de mármol pentélico proyecta el pasado al futuro y transforma recuerdos en sueños. “Nos sentimos como enanos y gigantes, ambos al mismo tiempo”.⁴³

Como decía Schlegel, nuestra poesía oscila entre la memoria y la anticipación. Si el gigantismo espiritual reina en la devoción nostálgica por el tiempo monumental esculpido en la Acrópolis, en el tiempo social del día a día impera la insignificancia de la espera. Así lo relata Christos Ikonou en lo que es probablemente la recolección de cuentos más emotiva sobre la crisis. Todos sus personajes están atormentados por el tiempo; no la gloria monumental de la Antigüedad, sino la incertidumbre de plazos cotidianos: recibos sin pagar en la mesa de la cocina, la anticipación de un cheque a final de mes, familias a la espera del desalojo; un joven que pasa toda la noche despierto en su pórtico por un trauma familiar; un padre que aguarda a su hija desde Tesalónica sólo para pedirle dinero. Si el tiempo monumental que denuncia Chrissopoulos está petrificado, el tiempo social que dramatiza Ikonou está congelado. En uno de los relatos, un personaje se describe a sí mismo “como uno de esos pingüinos en la televisión que ven el hielo derretirse a su alrededor y no saben a qué aferrarse”; en otro, cinco hombres hacen fila afuera del seguro social desde las tres de la mañana bajo el frío invernal, para asegurar su lugar; finalmente, un amante de la poesía que trabaja en una fábrica de hielo deja pequeños cubos derretirse entre sus palmas mientras sueña con escaparse a España y recita a Miguel Hernández, su poeta favorito: *Mi corazón una naranja helada*.⁴⁴

⁴² Desde el estallido de la crisis, un usuario de Tumblr se ha dedicado a fotografiar la politización de los muros de Atenas, las voces cambiantes de la ciudad: appetiteofwalls.tumblr.com.

⁴³ Christos Chrissopoulos, *The Parthenon Bomber*, trad. J. Cullen, Nueva York, Other Press, 2017, pp. 1-17.

⁴⁴ Christos Ikonou, *Something Will Happen, You'll See*, trad. K. Emmerich, Nueva York, Archipelago, 2016.

La condición gélida de la realidad griega es producto de su catástrofe temporal. Según Zygmunt Bauman, en las últimas décadas la modernidad se ha vuelto líquida en su obsesión por la aceleración e intensificación, que evitan cualquier tipo de permanencia.⁴⁵ Si bien la euforia del nuevo milenio encausó a Grecia en su ilusión acuosa, la crisis económica ha congelado el flujo en una especie de caída glacial, un manantial escarchado. Desde las travesías románticas del siglo XIX, la monumentalidad ancestral le ha concedido a Grecia el estigma de un espacio paralizado en el tiempo. Ahora que la ruina impera en las alturas y el abismo por igual, mientras el FMI augura el aumento de la deuda hasta 2060, la sensación de petrificación es inevitable. A siete años del primer rescate, una profesora de la tercera edad que sirve como voluntaria en un comedor de beneficencia comenta: “Estamos vegetando. Sólo existimos, la mayoría de los griegos sólo existe”.⁴⁶ El pasado es un lastre, el futuro inasible, el presente estático. La de Grecia es una deuda infinita, ancestral, una deuda con la Historia, y por ello la bancarrota es también espiritual. Stamatis Polenakis, un dramaturgo ateniense de la nueva generación, describe la tierra baldía del siglo XXI con un toque de ironía al entrever la pérdida de la inspiración romántica, una *Schuldenland* que no canta ni resta en silencio, sino que permanece inmutable:

Gentlemen, don't let anything,
anyone, deceive you:
we were not bankrupted today,
we have been bankrupt for a long time now.
Today it's easy enough
for anyone to walk on water:
the empty bottles bob on the surface
without carrying any messages.

⁴⁵ Escribe el autor: “Uso aquí el término «modernidad líquida» para la forma actual de la condición moderna [...]. Esta modernidad se vuelve «líquida» en el transcurso de una «modernización» obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual, a la manera del líquido —de ahí la elección del término—, ninguna de las etapas consecutivas de la vida puede mantener su forma durante un tiempo prolongado” (Zygmunt Bauman, “Algunas notas sobre las peregrinaciones históricas del concepto de «cultura»”, en *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. L. Mosconi, México, FCE, 2ª reimpr., 2017, p. 17). Yo añado un corolario a la bien conocida tesis del sociólogo polaco. En tiempos de crisis, es posible que la forma líquida de vida “se congele” y las formas de vida se osifiquen, dada la disolución del futuro que animaba la misma liquidez temporal.

⁴⁶ Karolina Tagaris, “When Recession turns to Depression: Greece's Descent into Poverty Captured in Photographs”, *The Independent*, independent.co.uk/news/world/europe/greece-poverty-bailout-debt-depression-photographs-images-athens-economy-food-life-a7593356.html#gallery, consultado el 30 de octubre de 2017.

The sirens don't sing, nor are they silent,
they merely stay motionless,
dumbstruck by the privatization
of the waves and no
poetry doesn't suffice since the sea filled up
with trash and condoms.
Let him write as many sonnets as he wants about Faliro,
that Lorentzos Mavilis.⁴⁷

Como apunta Claudio Lomnitz en *La nación desdibujada*, las crisis socavan las expectativas sobre el porvenir al destrozarse las ilusiones pasadas. Son el colapso de las certezas, el reino de la incertidumbre. Tal como en la crisis mexicana de 1982, para los griegos, la falta de crédito (una dinámica a largo plazo) que desencadenó la crisis de deuda pública reflejó la pérdida del optimismo en el mañana. De igual forma, los préstamos impagables hablan de un futuro rentado. Según el antropólogo, los tiempos de crisis también son tiempos *en crisis*, caracterizados por la saturación del presente, la sensación de suspensión temporal y la dificultad de imaginar un futuro prometedor.⁴⁸ Apenas un puñado de entrevistas a jóvenes alrededor del país revelan la incertidumbre generalizada: “No sé si tendré trabajo mañana”; “Siento que ya no tengo permiso de soñar”; “¡Estoy planeando el futuro y ni siquiera sé si habrá un futuro!”⁴⁹ El problema no es sólo que la crisis diluye el optimismo respecto al porvenir, sino que se vuelve el horizonte mismo. Giorgio Agamben nota que las raíces del término (una médica y la otra teológica) solían definir momentos decisivos entre la vida y la muerte, puntos de inflexión y reflexión sobre el presente; en cambio, las crisis de nuestros días son estados persistentes, ansiedades

⁴⁷ Stamatis Polenakis, “Poetry Does Not Suffice”, en K. Van Dyck, *op. cit.*, pp. 230 s.

⁴⁸ Claudio Lomnitz, “Tiempos de crisis: el espectáculo de la debacle en la Ciudad de México”, en *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, Barcelona, Malpaso, 2ª ed., 2016, pp. 185-216.

⁴⁹ Athanasia Chalari, “Reorganising Everyday Greek Social Reality: Subjective Experiences of the Greek Crisis”, en Georgios Karyotis y Roman Gerodimos, *The Politics of Extreme Austerity. Greece in the Eurozone Crisis*, Londres, Palgrave, 2015, pp. 160-176.

que se extienden al infinito, el estado de excepción como forma de vida.⁵⁰ Esto es evidente al leer los titulares en torno a la llamada *generación de la crisis*, un espectro social definido por lo indefinido.

En camino al centro de Atenas desde el aeropuerto, un filósofo tornado en taxista le comentó a Jordi Soler que los griegos sobreviven el día a día como en estado de guerra, martirio cotidiano. Durante su visita como corresponsal de *El País*, el escritor mexicano percibió la metamorfosis social de un país que se ha resignado a su destino trágico y ha aprendido a vivir con la crisis, adaptándose a nuevas formas de vida e interacción. “La gente ha dejado de protestar, ha entendido que la fase de protesta colectiva está agotada y ahora cada quien busca una solución personal a su crisis”, le comenta un verdulero, quien responde a la falta de ventas al incurrir en el trueque de diferentes medicamentos o servicios.⁵¹ Hoy, Grecia existe entre ruinas y la ruina. Sus ciudadanos viven una forma de fragmentación dual que requiere otro tipo de arqueología, ajena a la de clasicistas y anticuarios. En sus travesías por Atenas, Ioánina y Tesalónica, el fotógrafo Georgios Makkas ha documentado la quiebra de establecimientos en cada rincón (Sombreros «Amazonas», Videoteca «Christos», Pizzas «Zorbas»). Silencios del escombros, vestigios que exaltan ausencias, la poesía mundana en un estencil que lee: *kleista gia panta* (“cerrado por siempre”). A esta serie de fotografías llamó *arqueología del ahora*, la excavación espiritual de un país que —a su parecer— se ha vuelto “un cementerio, un cementerio de recuerdos”.⁵²

Así pues, la *arqueología del ahora* será una reflexión sobre la modernidad y sus temporalidades. Encuentro un ejercicio en el catálogo de *The Depression Project*, un colectivo de artistas y periodistas griegos que se formó en 2012 para documentar los vaivenes de la crisis griega en relatos personales y

⁵⁰ Giorgio Agamben, “The Endless Crisis as an Instrument of Power: In conversation with Giorgio Agamben”, *Verso*, versobooks.com/blogs/1318-the-endless-crisis-as-an-instrument-of-power-in-conversation-with-georgio-agamben, consultado el 2 de noviembre de 2017.

⁵¹ Jordi Soler, “Atenas: entre la crisis y los dioses”, *El País*, elpais.com/elpais/2014/04/11/eps/1397239633_680592.html, consultado el 20 de octubre de 2017.

⁵² Álvaro Corcuera, “Grecia echa el cierre”, *El País*, elpais.com/elpais/2015/09/10/eps/1441897873_765182.html, consultado el 2 de noviembre. Aquí la página oficial del fotógrafo: gmakkas.com/archive.

ensayos gráficos. Su valor yace en reinterpretar las repercusiones humanas de un sistema abstracto e impersonal. Insisto en este lugar común acaso porque (como reprochó Hobsbawm al hablar sobre las guerras mundiales) hemos perdido la sensibilidad ante las tragedias monumentales reducidas a números. Aunque el proyecto se inspiró en las fotografías de la *Farm Security Administration*, que registró los efectos de la Gran Depresión de 1929 sobre la población estadounidense, su visión dista de estilizar la pobreza rural –como habría acusado Sontag–, y más bien presenta las distintas facetas de un mundo suspendido en el aire.⁵³ El vacío cotidiano: muros descarapelados, paisajes desiertos, montañas de chatarra; salas de espera y no-lugares, el puerto impasible, hierba desbocada entre escombros, columnas que no sostienen nada. Retratos que capturan la agonía del ocio indeseado, huelgas de pensionados y plegarias en templos, la mirada indescifrable de un policía antidisturbios. La otra cara de la desigualdad: abrigos de piel en eventos de gala, la sensualidad de un escote profundo, la vanidad de los “mirreyes” griegos, los rostros enmascarados del carnaval, las rejas herméticas de mansiones frente al mar. Lo humano: la humildad de un comedor, una boda, vino blanco y cerveza en la sobremesa, tendederos entre balcones. Una rosa marchita en la tumba de un suicida. Memorias: fotografías de fotografías, el recuerdo opaco de las Olimpiadas, ver la vida pasar desde una silla en la vejez. El colectivo se ha dedicado a eternizar los paisajes sociales de la recesión, bajo la premisa de que la crisis griega es –en realidad– la crisis europea, una ventana a la promesa del neoliberalismo. Su manifiesto parece evocar la crítica de Benjamin a la modernidad, al denunciar que la insolvencia e incertidumbre son síntomas de un malestar espiritual, producto de la “noción del progreso, la idea del desarrollo y el reflejo de mirar hacia el horizonte”.⁵⁴

Me sumo al colectivo y comparto su diagnóstico. Grecia no es la causa de la crisis europea, sino un síntoma de su malestar generalizado, epítome de un destino compartido, alegoría de la

⁵³ La incisiva crítica de la ensayista al catálogo fotográfico de la *Farm Security Administration* en Susan Sontag, “Melancholy Objects”, en *On Photography*, Nueva York, Picador, 1977, pp. 51-82.

⁵⁴ Depression Era Collective, “About”, *Depression Era*, depressionera.gr/about, consultado el 5 de noviembre de 2017.

incertidumbre que reina en nuestros tiempos. Nadie se atrevería a decir que la pauperización y desconfianza en las instituciones políticas le pertenezcan. Son tan universales como la herencia helénica. De hecho, tras el estallido de la recesión mundial –y particularmente desde sus efectos más palpables en 2009– el entusiasmo por la Unión Europea disminuyó en cada uno de sus veintisiete miembros, sobre todo en Grecia, Portugal, España y Chipre, los países más afectados, todos sujetos al Fondo Europeo de Estabilidad Financiera.⁵⁵ El accidentado manejo de la crisis reveló la naturaleza elitista de una gobernanza europea más interesada por rescatar a los bancos que a sus propios miembros. Las medidas de la *troika* no sólo han sido contraproducentes, sino que además se impusieron a costa del debate público, lo que deslegitimó a las instituciones europeas y exacerbó el descontento ante su déficit democrático.⁵⁶ Al pasar de la solidaridad europea a la coerción alemana, los países en la periferia fueron subyugados y humillados. Para el grueso de la población griega, las demandas de los eurócratas parecen una tortura malintencionada más que un remedio sincero. Dado que la *troika* es un cuerpo distante, producto de una imposición, los sacrificios del día a día se ofrecen con impotencia y desilusión, tributos al simulacro un ente sin rostro. Como resultado, en el transcurso de los últimos diez años, Grecia pasó de ser uno de los países más pro-integracionistas de la Unión a ser su miembro más insatisfecho (e incluso rebasó al siempre euroescéptico Reino Unido en 2011).

⁵⁵ Aquí algunos análisis al respecto: Fabio Serricchio *et al.*, “Euroscpticism and the Global Financial Crisis”, *Journal of Common Market Studies*, vol. 51, núm. 1, 2013, pp. 51-64; Daniela Braun & Markus Tausendpfund, “The Impact of the Euro Crisis on Citizens’ Support for the European Union”, *Journal of European Integration*, vol. 36, núm. 3, 2014, pp. 231-245; Céline Teney, “Does the EU Economic Crisis Undermine Subjective Europeanization? Assessing the Dynamics of Citizens’ EU Framing between 2004 and 2013”, *European Sociological Review*, vol. 32, núm. 5, 2016, pp. 619-633.

⁵⁶ Fritz Scharpf, “Political Legitimacy in a Non-optimal Currency Area”, *Max Planck Institute for the Study of Societies*, Discussion Paper, 2013, pp. 1-30. En general, el caso griego es un testimonio del argumento de Fritz Scharpf sobre el deterioro de la legitimidad europea: la crisis del euro ha perjudicado la *output legitimacy* en la que tradicionalmente ha dependido el apoyo a la integración europea, ya que los esfuerzos de la Troika para aliviar las penas económicas han provocado el resultado contrario; de igual manera, las políticas de rescate han perjudicado su *input legitimacy* al neutralizar la participación democrática. Utilizando la tipología de Cécile Leconte, lo primero explica el auge del euroesceptismo utilitario –aquel relacionado a las ganancias derivadas de la integración– en Grecia, mientras que lo segundo se traduce en euroescepticismo político, es decir, el repudio a la influencia de las instituciones europeas a costa de la soberanía nacional (*Understanding Euroscpticism*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 43). *Cfr.* José M. Magone, “Divided Europe? Euroscpticism in Central, Eastern and Southern Europe”, en Kyriakos, N. Demetriou, *op. cit.*, pp. 33-55.

Europa no es ya un manantial de prosperidad y libertad, sino una burocracia sombría, rostro del hambre y la pérdida de soberanía.⁵⁷

Si el aura de modernización colectiva que definió al nuevo milenio partía del fin de la Historia, el derrumbe del proyecto europeo ha desenterrado los cadáveres de ayer. En momentos de crisis, es común que los traumas históricos y las memorias incómodas se entrelacen con el sufrimiento presente. Cada llaga reabre una cicatriz en el tiempo monumental de la nación perenne. Lo que se teme del mañana es el luto de ayer. Para un pueblo que floreció en resistencia al yugo otomano y, desde entonces, ha sido una criptocolonia de las potencias occidentales, la intervención de la *troika* parece el más reciente en una serie de abusos e invasiones. A lo largo de su historia, los griegos han sido sometidos numerosas veces: desde la imposición del gobierno bávaro tras la Independencia, pasando por la ocupación alemana en la Segunda Guerra Mundial, su adopción en la esfera de influencia estadounidense durante la Guerra fría y –finalmente– la austeridad forzada a cambio de préstamos financieros. Como resultado, uno de los rasgos culturales más persistentes del pueblo griego ha sido el rechazo a aceptar la responsabilidad por sus malestares (*esthinofovia*) y, en vez, achacársela a la intromisión de los forasteros (*kseno dhaktilo*: literalmente, “el dedo extranjero”) en su política interna. En los últimos años, esta expresión de nacionalismo defensivo ha aflorado nuevamente como resultado del hastío periférico.⁵⁸

Por ende, la recesión económica y las reformas que han devastado al sistema de bienestar griego se han entrelazado con memorias históricas de pobreza, hambruna y colonización. Así como los países del norte replicaron estereotipos orientalistas al culpar a los griegos por la crisis, ellos han respondido

⁵⁷ Ben Clements *et al.*, “‘We No Longer Love You, But We Don’t Want to Leave You’: The Eurozone Crisis and Popular Euroscepticism in Greece”, *Journal of European Integration*, vol. 36, núm. 3, 2014, pp. 247-265. El porcentaje de griegos que sienten que su voz no cuenta en la Unión europea ha incrementado de 57% en 2004 a 84% en 2017, así como el porcentaje que consideraba ser tomado en cuenta disminuyó de 36% a 13% (*Eurobarómetro Interactivo*, ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Chart/index, consultado el 25 de noviembre).

⁵⁸ M. Herzfeld, “The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression – Part 1”, *Anthropology Today*, vol. 32, núm. 1, 2016, pp. 10-13.

con el martirio subalterno. En camino a la estación de autobuses de Atenas, un taxista me comentó: “El FMI es el imperio más grande que el mundo ha visto”, una burocracia enfermiza –a su parecer– empeñada en esclavizar a los griegos mediante la deuda. “Yo creo que ellos lo saben. Son inteligentes y lo saben, sólo no les importa. Si yo soy un chofer, tan tonto, y ellos son tan listos, ¿cómo es que yo lo sé y ellos no?”⁵⁹ Durante la celebración del Día de la Independencia en 2014, un periodista notó la intensidad de uno entre tantos rituales nacionales: en una pequeña iglesia en el pueblo de Spata, al este de Atenas, el sacerdote comparó las masacres de griegos a manos de los turcos con el yugo de la *troika*: “Recibimos una nación libre y la redujimos a otra esclavitud. ¿Hablamos de libertad?, ¿cuál libertad, hermanos? Cuando no puedes reclamar lo que te pertenece. Cuando roban tu vida. Cuando te despojan del fruto de tu trabajo. Estamos hablando del tipo de libertad que esclaviza naciones”.⁶⁰ Algunos pueblerinos retoman en folclor regional al comparar a los eurócratas con *ciflikades*, (terratenientes otomanos asociados a la represión de la burocracia turca sobre el campesinado); otros han revivido el antiamericanismo que había surgido en respuesta a la intervención estadounidense durante la Guerra fría.⁶¹

Sin embargo, dado el liderazgo alemán en la imposición de las reformas, la asociación con los traumas de la Segunda Guerra Mundial ha sido el *leitmotif* de la resistencia griega. Por las callejuelas de Atenas, entre establecimientos clausurados y cafeterías vacías, aparecen esténciles de Angela Merkel con el bigote de Hitler, una esvástica o demás parafernalia nazi. En 2013, los protagonistas inesperados del carnaval veraniego de Patras fueron dos carros alegóricos con versiones grotescas de la canciller

⁵⁹ La serie de entrevistas (o, más bien, breves comentarios) que cito en este capítulo tuvieron lugar en marzo de 2013, durante un recorrido breve por Ática (Atenas) y el Peloponeso (Nauplia, Corinto, Kalamata, Olimpia, Pilos).

⁶⁰ Véase el primer capítulo de James Angelos, *The Full Catastrophe: Travels Among the New Greek Ruins*, Nueva York, Crown Publishers, 2015, pp. 1-21.

⁶¹ Algunos ejemplos en entrevistas: “Estamos en la era de los nuevos *ciflikades*. La colaboración entre el Estado griego y los inversionistas extranjeros es la misma”; “Ahora empiezo a entender lo que sufrieron mis ancestros. Es exactamente lo mismo. Nuestros campos han sido dominados por fuerzas extranjeras [...]. Grecia se ha vuelto el *ciflik* de Europa” (Daniel M. Knight, “The Greek Economic Crisis as Trope”, *Journal of Global and Historical Anthropology*, vol. 65, s. n., 2013, pp. 147-159).

alemana y su ministro de finanzas, Wolfgang Schäuble, los monstruos de la austeridad, con facciones deformes y cuernos en la frente. Asimismo, los habitantes de Trikala, un pueblo al noroeste de Tesalia, comparan los efectos de la austeridad con la hambruna que sufrió el país entre 1941 y 1943, durante la ocupación alemana. Los más jóvenes, que sólo conocen el trauma por anécdotas, temen compartir el destino de sus padres, mientras que los sobrevivientes lamentan “regresar a esos tiempos sombríos”, “sufrir eso otra vez”, vislumbrar el pasado en el futuro.⁶² En abril de 2012, Dimitris Christoulas, farmacéutico retirado de 77 años, se pegó un tiro a la sombra de un ciprés frente al Parlamento. En su bolsillo dejó un llamado revolucionario digno de un mártir patrio. Luego de equiparar el gobierno actual al régimen colaboracionista de Giorgos Tsolakoglou durante la ocupación alemana, escribió: “No veo otra solución que poner fin a mi vida antes de terminar hurgando en los contenedores de basura para poder subsistir. Creo que algún día los jóvenes sin futuro cogerán las armas y colgarán boca abajo a los traidores de este país en la plaza Sintagma, tal como los italianos hicieron con Mussolini en 1945”.⁶³ Cientos de atenienses se reunieron bajo el ciprés a dejar veladoras, flores, cartas. Era la auténtica muerte del ideal paneuropeo (probablemente sin sepulcro digno, pues la Iglesia ortodoxa no entierra a los suicidas). Toda agonía es contemporánea en la sincronía emotiva del martirio nacional. El tiempo se condensa en un instante, la historia colapsa, la memoria es destino.

De ahí el espíritu de resistencia épica en los comentarios de los vecinos de Christoulas, quienes lo aclamaron como un verdadero heleno comprometido con su país, que no se había perdido una sola marcha desde el estallido de la crisis. En realidad, las protestas masivas en Atenas iniciaron en diciembre de 2008, tras el asesinato de un adolescente a manos de la policía, pero alcanzaron su clímax en el verano de 2011, cuando el descontento de la población por los recortes y el manejo de la crisis a manos de los eurócratas culminó en el movimiento de los indignados (*oi aganakisménoi*) que se asentó

⁶² D. M. Knight, “Cultural Proximity: Crisis, Time and Social Memory in Central Greece”, *History and Anthropology*, vol. 13, núm. 2, 2012, pp. 349-374.

⁶³ H. Smith, “Greek Man Shoots Himself over Debts”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2012/apr/04/greek-man-shoots-himself-debts, consultado el 4 de abril de 2012.

en la Plaza Sintagma, inspirado por su paralelo español. La reocupación del espacio público en un movimiento organizado desde abajo se anunció como una cruzada para recobrar la democracia ateniense frente a la incapacidad de un gobierno sometido por la *troika* para representar los intereses de la sociedad.⁶⁴ Las manifestaciones enardecidas (bastante más violentas que las del resto del continente alrededor de las mismas fechas) revelaron el hastío de los griegos por dos regímenes, el propio y el mundial. Ambos pertenecen al mismo crisol: aquel que se institucionalizó tras el Consenso de Washington y, en las últimas dos décadas, ha hecho del Estado un caparazón vacío. El neoliberalismo es una ideología y un arreglo político, pero también una cosmovisión, que ha transmutado el horizonte cultural del mundo entero al disolver la política en vaivenes financieros, bajo la premisa de que la libertad se encuentra en el mercado y no en la democracia. Ante esta condena se levantaron los griegos.⁶⁵

En las calles, las consignas de los últimos años exigen la independencia de Grecia, entendida —a la vez— como el repudio patriótico al yugo de la *troika* y a la desigualdad sistémica del neoliberalismo. Ambos invocan los traumas de un país emasculado, colonizado, periférico. La síntesis del nacionalismo defensivo y la desilusión por el orden global es evidente en el uso cotidiano del término *mnimónio* (la palabra griega para el memorándum en el que se fijaron las reformas y medidas austeridad). Los griegos hablan del *mnimónio* como una imposición foránea, raíz de todos sus malestares: los sueños que se esfuman, la alacena vacía, el desempleo, el miedo a perderlo todo. Es el símbolo de la burocratización inhumana que niega un principio básico de modernidad: la esperanza de que el futuro será mejor que el pasado.⁶⁶ Si bien los medios locales intentaron minimizar el descontento al culpar a

⁶⁴ Savvas Voutyras, “This Radicalisation which is Not One: Contentious Politics Against the Backdrop of the Greek Crisis”, *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 24, núm. 2, 2016, pp. 223-239.

⁶⁵ Un análisis conciso sobre la evolución triunfal del modelo neoliberal, sus raíces y cosmovisión en Fernando Escalante, *Historia mínima del neoliberalismo*, México, COLMEX, 2ª reimpr., 2017. El mismo autor ahonda entre la áspera y compleja relación entre neoliberalismo y la libertad democrática en *Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia*, México, INE, 2017.

⁶⁶ Dimitrios Theodossopoulos, “The Ambivalence of Anti-Austerity Indignation in Greece: Resistance, Hegemony and Complicity”, *History and Anthropology*, vol. 25, núm. 4, 2014, pp. 493 s.

un puñado de radicales encapuchados (*koukouloforoi*), las manifestaciones en Atenas se distinguieron de otras protestas de la época por su recurrencia y heterogeneidad. Fueron movimientos masivos en el corazón de una sociedad harta de su clase política, la desigualdad socioeconómica, la intromisión extranjera y el anonimato del mercado. Marchaban jóvenes indignados y viejos despojados de pensiones, comunistas y anarquistas, trabajadores sindicalizados y desempleados, pues compartían la ceguera e incertidumbre del mañana.⁶⁷

Asimismo, Grecia se insertó en la ola de radicalización que se esparció por el sur de Europa y distintas ciudades del mundo durante la recesión, síntoma de una crisis estructural. Los manifestantes se veían como parte de una comunidad transnacional de desposeídos, víctimas de la austeridad impuesta, peones en la periferia del mundo globalizado.⁶⁸ Habían perdido la fe en el paraíso neoliberal. Su espíritu era similar al que Octavio Paz vislumbró en las revueltas que se esparcieron por el mundo en 1968, testimonios del desencanto ante la desigualdad del orden mundial y el hartazgo de posponer el presente en nombre del porvenir.⁶⁹ Nuevamente, se trataba de una rebelión generacional contra los valores de la modernidad, un malestar enraizado en el *subsuelo psíquico* de la civilización occidental. Después de tantas ilusiones encadenadas –siendo la más reciente la ceremonia olímpica– los griegos

⁶⁷ Wolfgang Rüdiger y Georgios Karyotis, “Who Protests in Greece? Mass Opposition to Austerity”, *British Journal of Political Science*, vol. 44, núm. 3, 2013, pp. 487-513.

⁶⁸ Dimitrios Theodossopoulos, “Infuriated with the Infuriated? Blaming Tactics and Discontent about the Greek Financial Crisis”, *Current Anthropology*, vol. 54, núm. 2, 2013, pp. 200-221; Leonidas Karakatsanis, “Radicalised Citizens Vs. Radicalised Governments? Greece and Turkey in a Comparative Perspective from the December 2008 Uprising to the 2013 Gezi Park Protests”, *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 24, núm. 2, 2016, pp. 255-279. Un análisis complejo (aunque un poco rebuscado y sesgado) sobre la forma en que las protestas griegas representan una forma de resistencia contra el modelo neoliberal del capitalismo tardío en Costas Douzinas, *Philosophy and Resistance in the Crisis. Greece and the Future of Europe*, Malden, Polity, 2013.

⁶⁹ Escribe Immanuel Wallerstein sobre las revueltas de 1968: “Las certezas a largo plazo de la esperanza evolutiva se habían transformado en temor de que el sistema-mundo fuera inmutable. Este giro en los sentimientos de la población mundial, lejos de reforzar el *statu quo*, retiró el apoyo político y cultural a la economía-mundo capitalista. Los oprimidos ya no estaban más seguros de que la historia estaba de su lado. Ya no podrían ser entonces satisfechos con mejoras graduales, en la creencia que darían fruto para sus hijos y nietos. Ya no podrían ser convencidos de posponer las quejas del presente en nombre de un futuro beneficioso. En suma, los principales productores del sistema-mundo capitalista habían perdido el principal estabilizador oculto del sistema, el optimismo de los oprimidos (*Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. C. D. Schroeder, México, Siglo XXI, 2005, pp. 115 s). Suena bastante familiar.

finalmente desnudaron la naturaleza asintótica de la modernidad, un ideal de progreso que sólo existe en el eterno mañana, un futuro inalcanzable, perpetuo. Ante el fracaso del régimen actual para reivindicar el presente, la ocupación de Sintagma fue un ejercicio de democracia inmediata, en ambos sentidos de la palabra: instantánea y sin mediación.⁷⁰ Como habría dicho Paz, era una forma de oponer “el *ahora*, por naturaleza explosivo y orgiástico [¿dionisiaco?]” a la realidad petrificada e inasible del tiempo histórico. Según Lomnitz, en los periodos de crisis se acelera el ritmo de lo cotidiano, el presente se satura y uno se satura de éste también. Fue revelación mediante el exceso para un país atormentado por memorias milenarias y promesas etéreas. Sólo cuando se renuncia a la persecución imposible, dice Paz, “las puertas de la percepción se entreabren y aparece el *otro tiempo*, el verdadero, el que buscábamos sin saberlo: el presente, la presencia”.⁷¹

Tal revuelta contra la condena de la Historia fue evidente a lo largo de los enfrentamientos más violentos entre las protestas contra la austeridad, cuando los manifestantes quebraron los mármoles en los pedimentos neoclásicos de edificios en el centro de Atenas para arrojárselos a la policía. Literalmente se despedazó la encarnación del tiempo monumental, la réplica moderna del Partenón en las alturas, como habría deseado Chrissopoulos. Y, sin embargo, la ambivalencia que rige al espíritu griego resurge en las críticas de otros ciudadanos igualmente desesperados, pero aún más preocupados por la pérdida de europeidad: “Lo que más me entristece es que rompan los mármoles y desnuden la ciudad. ¡El mármol está vinculado con el helenismo, con la admiración de los europeos! Ahora no queda nada que admirar. Sólo ira”, comentó un profesionalista de mediana edad.⁷² Aunque las

⁷⁰ S. Gourgouris, “Indignant Politics in Athens—Democracy out of Rage”, *Greek Left Review*, greekleftreview.wordpress.com/2011/07/17/indignant-politics-in-athens-%E2%80%93-democracy-out-of-rage, consultado el 13 de octubre de 2017.

⁷¹ Las reflexiones de Octavio Paz en este párrafo (sobre el 68, el *ahora* y el presente) se encuentran, respectivamente, en: *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995, p. 214; “Olimpiada y Tlatelolco”, en *El laberinto de la soledad*, p. 220; “La búsqueda del presente (discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura en 1990)”, *The Nobel Prize in Literature 1990*, nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1990/paz-lecture-s.html, consultado el 4 de diciembre de 2015. En adelante, “La búsqueda del presente”.

⁷² M. Herzfeld, “Impromptu Ethnography in the Greek Maelstrom”, *Anthropology Today*, vol. 27, núm. 5, 2011, p. 23 y D. Theodossopoulos, “Infuriated with the Infuriated?”, p. 205.

manifestaciones griegas encajan en los movimientos que Alain Badiou englobó en el *despertar de la Historia*—la revuelta contra la eterna repetición de la modernidad europeizante—, la revuelta quedó lejos de articular una Idea emancipadora para asentar un proyecto a futuro. Como dice el filósofo francés, la visión de los indignados era negativa, pues la indignación es rechazo (al orden económico, a la clase política, a la *troika*) sin proposición, un movimiento que quiere querer y reivindica el *ahora* sin pensar en el mañana.⁷³ Además, la gran diferencia entre el caso español y el griego es la inscripción del helenismo en la misma Historia de la que se buscaba despertar. ¿Cómo rechazar un tiempo del que se es parte por defecto? Reaparece la disemia entre la introspección cotidiana de la cultura griega (*romiosini*) y su presentación europeizada al exterior (*ellenismos*); es decir, la tensión entre la greicidad de Christoulas y la de los ciudadanos marmóreos. A pesar del pronunciado aumento del euroescepticismo griego, la desconfianza hacia las instituciones europeas no ha provocado el rechazo a la membresía griega de la Unión Europea; de hecho, el apoyo a la moneda común repuntó durante la crisis.⁷⁴ Al preguntarle la posibilidad del *Grexit*, el dueño de un restaurante con vista a las ruinas de la Antigua Mesene responde: “La Europa es Grecia. Literalmente, el léxico «*Euroipi*» es griego”. Después de todo y a pesar de todo —parecen decir— siempre hemos sido y siempre seremos europeos.

Se ha argumentado que la interacción entre los miembros de la Unión Europea y sus instituciones debe entenderse a través de los diferentes prismas de sus identidades nacionales (como la insistencia de España en reconciliarse con la familia europea tras el régimen franquista o la renuencia de Gran Bretaña a integrarse por el legado de su aislacionismo histórico).⁷⁵ El de Grecia es un caso

⁷³ Alain Badiou, *El despertar de la Historia*, trad. P. Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, pp. 7-50 *et passim*.

⁷⁴ Ettore Recchi, “Keeping the European Faith: Collective Identity Before and After the Euro-Crisis”, *Partecipazione e Conflitto. The Open Journal of Sociopolitical Studies*, vol. 7, núm. 3, pp. 510-525.

⁷⁵ Según argumentan Liesbet Hooghe y Gary Marks, “para entender cómo el público percibe la interacción europea, uno necesita entender cómo los individuos enmarcan su identidad nacional. ¿La consideran como algo que puede ir de la mano de la integración europea o creen que la interacción europea limita o amenaza su identidad nacional?” (“Does Identity or Economic Rationality Drive Public Opinion on European Integration?”, *American Political Science Association*, vol. 37, núm. 3, 2004, pp. pp. 415-420). En este sentido, es bastante útil el acercamiento de Juan Díez-Medrano, quien propone explicar las diferentes actitudes de los Estados miembros hacia el proyecto europeo al centrarse en los “marcos cognitivos” de cada país. Su argumento es que “las imágenes que la gente tiene de la integración europea o la Unión

único y fascinante, el crisol donde se revuelven las antinomias históricas del proyecto europeo. Recordemos: desde Coraís hasta Caramanlis, las élites griegas han aprovechado su helenismo como credencial de europeidad para reclamar su presunto lugar histórico en el continente; simultáneamente, la nación ha figurado en éste como un familiar distante e incómodo, el Otro interno que pertenece a Europa sin ser parte de ella. Hoy más que nunca, Grecia encarna las tensiones en el corazón del continente: a la vez su ancestro espiritual y su lacayo histórico, el manantial de donde emana la europeidad y la frontera geográfica del continente, el centro del tiempo y la periferia del espacio, un *topos* que resume la tensión entre ser Europeo y ser algo más.⁷⁶ De ahí que los griegos oscilen entre el martirio y la soberbia al opinar sobre la crisis: por un lado, sienten que están endeudados ya que siempre se ha abusado de ellos y, por el otro, creen que en realidad es Europa quien está en deuda perpetua con ellos. No es inusual escuchar alguna variación del dicho “¡Nosotros ya estábamos inventando la filosofía y construyendo el Partenón mientras ustedes trepaban árboles!” Tal razonamiento paradójico es lo que Wallerstein llama *eurocentrismo antieurocéntrico*; irónicamente, los griegos rechazan las jerarquías de la modernidad al afirmar que ellos fueron modernos siglos antes que los europeos.⁷⁷ En Pilos, al suroeste del Peloponeso, el dueño de un restaurante concurrido (nombrado en honor a un dios olímpico, por cierto) esclarece esta paradoja:

Europea, y no los factores históricos objetivos que las causaron, son después de todo la materia prima con la que las élites políticas de la Unión Europea deben trabajar al intentar reforzar o cambiar la forma en que la gente se siente al respecto de estos desarrollos políticos”. Así pues, tanto la actitud euro-crítica de Grecia hacia la integración cuanto la persistencia de su identidad europea deben tomar en cuenta la función de los repertorios culturales griegos, sus narrativas nacionales, su memoria colectiva y procesos de difusión [“Ways of Seeing European Integration: Germany, Great Britain, and Spain”, in Mabel Berezin & Martin Schain (eds.), *Europe Without Borders: Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 170 *et passim*].

⁷⁶ Michael Herzfeld, “The European Self: Rethinking an Attitude”, in Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge, University Press, 2002, pp. 147-157.

⁷⁷ Usando el ejemplo de los persas, el autor explica que, a menudo, las víctimas periféricas del universalismo europeo se sienten tentadas a invertir la jerarquía como expresión de resistencia. Una de sus estrategias es afirmar que “los «persas» ya estaban haciendo las cosas que llamamos modernas o que conducen a la modernidad, mucho antes que los europeos [...]. En la larga marcha, fueron los «persas» y no los europeos quienes ejemplificaron los valores universales”. Añade: “Estos argumentos son lo que Saïd llamaba «occidentalismo» y que yo he llamado «eurocentrismo antieurocéntrico». Es occidentalismo porque se basa en las mismas distinciones binarias atacadas por Saïd. Y es eurocentrismo antieurocéntrico porque acepta absolutamente la definición del marco intelectual que los europeos

Los griegos hemos dado cosas a Europa que son muy valiosas: democracia, filosofía, historia, cultura. Pero no recibimos el trato que merecemos. Europa cree que Grecia es una parte pequeña que no pertenece en la familia [...]. Los griegos valoramos mucho la familia, pero Alemania es un padre abusivo, un dictador coludido con los bancos. Si los griegos son tan flojos como dicen, ¿cómo es que me ha ido tan bien?, ¿por qué mi abuelo fue tan exitoso?

La dualidad del alma griega —y sus respectivas expresiones de sumisión y petulancia— también ha sido notoria durante la administración de SYRIZA (Coalición radical de izquierda), ahora transmutada en la síntesis entre el martirio socialista y populismo helenista. Aunque las protestas contra la austeridad hicieron poco por alterar la dinámica criptocolonial entre Grecia y sus prestamistas, la radicalización social destruyó el sistema bipartidista (conformado por los partidos centristas, Nueva Democracia y PASOK) y orientó las preferencias electorales hacia los extremos. Con un éxito impresionante, SYRIZA llenó el vacío político al capitalizar el descontento de la población para abrirse paso como partido de oposición.⁷⁸ Liderado por el joven Alexis Tsipras, su arribo sembró esperanza entre los críticos del régimen europeo, una bocanada de aire fresco que reanimó las ilusiones progresistas de los indignados por doquier. Echando leña a los temores al radicalismo (después de todo, tenían el mote en su nombre), la prensa internacional advirtió la llegada del primer gobierno de extrema izquierda en el continente desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Con su liderazgo, Grecia recuperaría su dignidad e independencia, el primer ladrillo en la construcción de Otra Europa.

Y, sin embargo, la cruzada de SYRIZA era más ambigua de lo que parecía. A pesar del discurso antisistémico, la élite del partido nunca imaginó una Grecia fuera de la eurozona.⁷⁹ Su visión pretendía

impusieron al mundo moderno, en vez de reabrir completamente las cuestiones epistemológicas” (I. Wallerstein, *Universalismo europeo. El discurso de poder*, trad. J. Anaya, México, Siglo XXI, 2007, pp. 64 s).

⁷⁸ El análisis más comprehensivo que he encontrado respecto a la crisis de legitimidad del sistema partidista griego y el ascenso del populismo de izquierda y derecha es Takis Pappas, *Populism and Crisis Politics in Greece*, Nueva York, Palgrave, 2014. Según el autor, el sistema electoral que se ha configurado tras la crisis es uno de “pluralismo polarizado”, pues atestigua el auge de fuerzas antisistémicas en oposición al centro partidista.

⁷⁹ El asesor de Varoufakis, James K. Galbraith, comparte su versión de las negociaciones en *Welcome to the Poisoned Chalice. The Destruction of Greece and the Future of Europe*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2016. En este recuento sesgado por la idolatría del autor hacia el ministro de finanzas, Galbraith revela la existencia del llamado Plan X, un recurso

conjugar la introspección nacional con la reafirmación del helenismo cosmopolita. Incluso Yanis Varoufakis, el protagónico Ministro de Finanzas encargado de las negociaciones con el Eurogrupo, anunció sus propuestas y recontó sus experiencias en una serie de libros con alusiones helénicas que rayaban en la autoparodia, por ejemplo, al considerar que el sistema financiero global es un “minotauro global”, que exige tributos a los países más desfavorecidos. También fue evidente el martirio esencialista en el título de otra obra, *And the Weak Suffer What They Must?*, una alusión al célebre diálogo en la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, donde los atenienses justifican la subyugación de los melios al afirmar que el débil hace lo que puede y el fuerte lo que quiere.

El clímax de esta narrativa contradictoria llegó en julio de 2016, cuando las pláticas para renegociar el manejo de la deuda en vísperas de un nuevo préstamo llegaron a un punto muerto. Atrapado entre la espada y la pared, Tsipras convocó a un referendo y declaró: “Ante el autoritarismo y la austeridad severa [...] Grecia, la cuna de la democracia, enviará una respuesta democrática que hará eco en Europa y el mundo”.⁸⁰ El 61% de la población repudió las medidas de la *troika* al votar por el *Oxi* (“no”), en un eco de la resistencia de Metaxas ante Mussolini, pero el entusiasmo fue breve. Apenas una semana después, el gobierno capituló ante las demandas de sus prestamistas y reanudó el camino de la austeridad, forzado a implementar medidas aún más severas que sus predecesores. Europa al costo de la subordinación.⁸¹ SYRIZA pasó de prometer un mañana distinto a caer en el *déjà vu*. El *Oxi* dio paso al *Naí*, y el *ahora* al “ya fue”. Para quienes habían votado en busca de un cambio, la bandera blanca fue el equivalente de la traición patria. Lejos del cambio revolucionario, la supuesta izquierda radical reafirmó el papel de Grecia como criptocolonia europea, peón del orden neoliberal.

de última instancia que preveía la salida del euro. Sin embargo, este plan fue un memorándum superficial y nunca figuró como una alternativa seria.

⁸⁰ Alexis Tsipras, “An End to the Blackmail”, *Jacobin*, jacobinmag.com/2015/06/tsipras-speech-referendum-bailout-troika, consultado el 18 de octubre de 2017.

⁸¹ El desarrollo de estas negociaciones está recontado el que probablemente se volverá el libro más popular de Varoufakis, *Adults in the Room. My Battle with the European and American Deep Establishment*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 2017.

Tsipras podía prescindir de la corbata, pero seguía siendo un hombre en un traje. Meses antes, en su discurso de victoria, había anunciado que callaría a todas las Casandras del mundo (léase, a los escépticos) al restaurar la gloria de Grecia. Al parecer desconocía el mito: Casandra no era una incrédula —al contrario, la hermana de Paris recibió a manos de Apolo el don de ver el futuro, pero también la maldición de que nadie le creería jamás. No podía equivocarse. Fue ella quien auguró la caída de Troya.

Las tumbas de agua

La tetralogía de Petros Márkaris traza el descenso precipitado al abismo de la anomia en Grecia. No por nada su último volumen tiene el poco elaborado título *Hasta aquí hemos llegado*. Y, sin embargo, concuerdo en que su tema es quizá la peor dimensión de la crisis. La novela inicia cuando Kostas Jaritos encuentra a su hija apaleada en la calle Evelpidon, a manos de los ultranacionalistas de Amanecer Dorado, enervados por su activismo en defensa de inmigrantes africanos. Poco después, el comisario afronta la evidencia grabada; mientras los rufianes la golpean, una voz en *off* comenta: “Ésta es Katerina Jaritos, abogada e hija de un comisario de policía, defensora de los inmigrantes ilegales negros en contra de los intereses de los griegos. Su padre, el madero, no le ha enseñado que eso es una traición, porque nadie está por encima de la patria ni de los griegos”. Para colmo, mientras Jaritos intenta resolver un caso de asesinato, la viuda de la víctima afirma que obviamente fue obra de un inmigrante, y reprocha su ineptitud al sostener: “Vosotros, la policía, nos habéis abandonado a nuestra suerte. Menos mal que existe Amanecer Dorado. Si no fuera por ellos, estaríamos todos muertos. Gracias a ellos aún existimos”.⁸²

Si bien el fracaso de las negociaciones orientó a SYRIZA hacia la moderación, su éxito electoral fue producto de la radicalización social que desbarató al centro partidista como resultado de la

⁸² Petros Márkaris, *Hasta aquí hemos llegado*, trad. E. M. Samará Spiliotopulu, Barcelona, Tusquets, 2015, pp. 48 y 63.

pauperización y humillación de la población griega. Lejos de ser único, este fenómeno es parte del llamado momento populista que recorre a Europa, en respuesta a la ansiedad de una tormenta perfecta, causada por el coctel de la crisis económica, el déficit democrático del orden neoliberal, el desborde migratorio y los recientes ataques terroristas en capitales europeas. En respuesta a la disolución de las fronteras nacionales, por doquier se alzan movimientos que pretenden repolitizar lo que se ha despolitizado, hablar en nombre del “pueblo” frente a las élites distantes. Más exitoso y más preocupante ha sido el populismo radical de derecha, nacionalista en esencia, cuya otredad no es sólo el eurócrata, sino más bien el inmigrante. Viktor Orbán, Marine Le Pen, Norbert Hofer y Geert Wilders son algunas de las personalidades que han pasado de los márgenes al centro del escenario político tras revivir la tesis del choque de civilizaciones.⁸³ Bien advirtió Tony Judt a finales de los noventa que la idea de una Unión Europea basada en exorcizar la Historia dejaba abierta la puerta a un *retorno de la memoria*. Tiene sentido que el país más afectado por la crisis cuente con lo que es probablemente la versión más sombría de este fenómeno político: el acenso de Amanecer Dorado (Χρυσή Αυγή), un partido neonazi.⁸⁴

Aunque sus orígenes se remontan a mediados de los años ochenta y su primera incursión a elecciones fue en 1994, Amanecer Dorado entró al parlamento griego hasta 2012, cuando ganó 6.97% de la representación en el parlamento, a pesar de sólo haber alcanzado 0.29% tres años antes. Ante la desesperación de los griegos y la deslegitimación del *statu quo*, el partido pasó de ser una organización marginal a consolidarse como la tercera fuerza política más importante del país, al impulsar su agenda

⁸³ Rogers Brubaker, “Why Populism?”, *Theory and Society*, vol. 46, núm. 5, 2017, pp. 357-385.

⁸⁴ El caso de Amanecer Dorado es único entre todos los partidos de derecha radical en Europa, dada su persistencia, su discurso incendiario y la recurrencia de incidentes violentos en sus altos y bajos estratos, muy por encima de la media. Aquí diferentes fuentes sobre los fundamentos del partido y las condiciones que permitieron su auge: Vassiliki Georgiadou, “Greece”, en Ralf Melzer y Sebastian Serafin (eds.), *Right-Wing Extremism in Europe. Country Analyses, Counter-Strategies and Labor-Market Oriented Exit Strategies*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, 2013, pp. 75-102; Antonis A. Ellinas, “Neo-Nazism in an Established Democracy: The Persistence of Golden Dawn in Greece”, *South European Society and Politics*, vol. 20, núm. 1, 2015, pp. 1-20; Aristos Doxiadis y Manos Matsaganis, “National Populism and Xenophobia in Greece”, en Catherine Fleschi *et al.*, *Populist Fantasies: European Revolts in Context*, s. c., Counterpoint, 2013, pp. 31-98.

xenofóbica, euroescéptica e islamofóbica. Sus miembros reniegan la etiqueta neonazi y más bien se identifican como nacionalistas, pero también mencionan el *Mein Kampf* como referencia ideológica, usan el saludo nazi y añoran con nostalgia la dictadura de Yannis Metaxas. La suya es una extraña síntesis entre la visión aria de Hitler y el chauvinismo helénico, simbolizado en su bandera rojinegra, con un *meandros* sobre un laurel, que semeja una esvástica. Un comunicado oficial intenta explicar: “Somos nacionalistas y no nazis, primero y ante todo, por razones puramente lingüísticas. Porque estamos orgullosos de usar la lengua de los dioses, la de Platón y Aristóteles”. Asimismo, su líder Nicholaos Michaloliakos –de porte excéntrico y voz estridente– considera que el helenismo no es un mote cultural, sino un término de identificación racial, la pureza primordial que suscitará la regeneración de Europa al revivir un “tipo de hombre simultáneamente antiguo y eterno, una humanidad de héroes y semidioses”.⁸⁵

Según dice su plataforma ideológica, Amanecer Dorado se opone a las visiones globalizantes del neoliberalismo y comunismo al abanderar la tercera ideología más grande de la historia: el nacionalismo.⁸⁶ Su popularidad despegó gracias a la forma en que han achacado a los inmigrantes todos los malestares del país, en particular, las altas tasas de criminalidad y desempleo. En los últimos años han intentado deslindarse de los aspectos más radicales de su plataforma, como las alusiones al Tercer Reich y el paganismo, a favor de revivir la visión espartana de la identidad griega. La idea es contrarrestar el supuesto veneno de la globalización al levantar las fronteras del país y la greicidad, mediante propuestas como minar sus límites territoriales, deportar a todos los inmigrantes e incluso un programa de salud con el cínico nombre *Médecins avec frontières*. Amanecer Dorado pretende llenar el vacío que dejaron los partidos desacreditados por la crisis al incurrir en la solidaridad nacionalista,

⁸⁵ Véase J. Angelos, “The New Spartans”, en *op. cit.*, pp. 227-276 o el más informal Daphne Halikiopoulou y Sofia Vasilopoulou, “Why the Golden Dawn is a Neo-Nazi Party”, *Huffington Post*, huffingtonpost.co.uk/daphne-halikiopoulou/golden-dawn_b_7643868.html, consultado el 23 de octubre de 2017.

⁸⁶ El partido resume su visión política en un breve manifiesto titulado “What Being a Golden-Dawner Means”, disponible en su sitio oficial: xryshaygh.com/en/information.

e intercala servicios exclusivos para griegos (bancos de sangre, comedores comunitarios, etcétera) con el abuso violento a inmigrantes. Uniformados de negro, sus miembros y simpatizantes patrullan barrios de alta densidad migratoria, como Aghios Panteleimon, entonando el himno nacional y exclamando en sus consignas: “¡Grecia para los griegos!”, “¡patria y honor!”, “¡fuera extranjeros!” Arrasan con establecimientos de inmigrantes, los apalean e incluso se les ha atribuido una serie de asesinatos, justificados al supuestamente estar limpiando, protegiendo, depurando Grecia. A su parecer, no sólo luchan por salvar los escasos empleos restantes de garras ajenas, sino también por asegurar la supervivencia del helenismo, un ideal de superioridad racial, una visión monolítica de la nación, una greicidad insular.⁸⁷

Ante la persistencia de Amanecer Dorado, economistas como Paul Krugman han expresado preocupación sobre la posible *weimarización* de Grecia.⁸⁸ Ni siquiera su clasificación como organización criminal o el encarcelamiento de Michaloliakos en 2013 han logrado socavar su popularidad frente a una nación desesperanzada, presa de la demagogia.⁸⁹ Su ímpetu es otro síntoma de la crisis espiritual de Europa, cuya promesa tornada en incertidumbre ha dado paso al temor y al odio. Pero el amanecer del que hablan los fascistas también es una promesa vacía. Aunque su visión invoca el discurso de la *paliggenesia* independentista –es decir, el renacimiento de la grandeza griega tras la supuesta degeneración asiática– la suya es una cosmovisión que no puede crear, pues su único motor es la negación. Sólo hablan de ocasos. Mientras que la Grecia de Seféris o Angelopoulos extendía los brazos

⁸⁷ Alexandra Koronaiou y Alexandros Sakellariou, “Reflections on «Golden Dawn», Community Organizing and Nationalist Solidarity: Helping (Only) Greeks”, *Community Development Journal*, vol. 48, núm. 2, 2013, pp. 332-338.

⁸⁸ Paul Krugman, “Weimar on the Aegean” y “Weimar and Greece, continued”, nytimes.com/2015/02/16/opinion/paul-krugman-weimar-on-the-aegean.html y krugman.blogs.nytimes.com/2015/02/15/weimar-and-greece-continued, consultados el 15 de marzo de 2015.

⁸⁹ En septiembre de 2013, el gobierno griego arrestó a seis de los dieciocho diputados de Amanecer Dorado, incluyendo a su líder, Nicholaos Michaloliakos, luego de que un miembro de sus cuadros asesinara al rapero de izquierda, Pavlos Fissas “Killah P”. Luego de una investigación, en la que se recopiló una serie de pruebas incriminatorias (fotografías haciendo el saludo nazi, eslóganes antisemitas, armamento), el partido fue clasificado como una organización criminal y se le retiró el financiamiento público (M. A. Sánchez-Vallejo, “La ultraderecha sigue ganando apoyo tras la detención de su cúpula”, *El País*, elpais.com/internacional/2013/12/29/actualidad/1388348830_563513.html, consultado en enero de 2014).

a todo tiempo y espacio, la suya sólo puede encerrarse en sí misma. El 28 de octubre de 2017, durante el desfile de Tesalónica en conmemoración del repudio de Metaxás al ultimátum de Mussolini, el vocero del partido, Ilias Kasidiaris, retorció la hazaña del “padre del *Oxi*”, para sintetizar su agenda: “¡*Oxi* a la subordinación y decadencia!, ¡*oxi* a la globalización, islamización e inmigración ilegal!, ¡*oxi* a la pérdida de nuestra historia y religión!, ¡*oxi* a los planes insidiosos que sofocan a nuestro país! ¡Larga vida al *oxi* de los griegos!, ¡larga vida a *Hellas!*”⁹⁰ Son hijos del No, y desean ser padres de la Europa del No.

Y, sin embargo, tampoco deberíamos concederles tanto crédito por el ímpetu nacionalista de Grecia. Pocos se asombraron cuando ese mismo día de octubre rufianes del partido impidieron que una niña de ascendencia albanesa fuese la abanderada del desfile en Santorini; no obstante, directivos de una primaria en un suburbio ateniense le habían negado el mismo derecho a un refugiado afgano.⁹¹ Quizá más se habrían sorprendido al enterarse de que algo similar ocurrió en un pueblo costero de Tesalónica a inicios del siglo, cuando un niño albanés tuvo que renunciar en dos ocasiones a ser el abanderado ante el racismo de los locales.⁹² Aunque los dos primeros casos podrían atribuirse a la neurosis de la crisis económica, el tercero ocurrió en tiempos de opulencia y optimismo. En realidad el fruto envenenado de la xenofobia tiene raíces lejanas, que se remontan a la construcción de un canon nacional empeñado en suprimir la orientalidad a favor de un helenismo sacro.⁹³ Desde su

⁹⁰ Ilias Kasidiaris, “Golden Dawn at the military parade in Thessaloniki”, *Youtube*, [youtube.com/watch?time_continue=8&v=PtbkDfh3OOM](https://www.youtube.com/watch?time_continue=8&v=PtbkDfh3OOM), consultado el 3 de noviembre.

⁹¹ Theo Ioannou, “Neo-Nazis Stop Student Parade in Santorini because of Foreign Flag Bearer”, *Greek Reporter*, greece.greekreporter.com/2017/10/29/neo-nazis-stop-student-parade-in-santorini-because-of-foreign-flag-bearer y “Racist incidents during OXI parades, as foreign pupils were entitled to bear the flag”, *Keep Talking Greece*, keptalkinggreece.com/2017/10/29/oxi-day-parade-racism, consultados el 29 de octubre de 2017.

⁹² R. Tzanelli, “«Not My Flag!» Citizenship and Nationhood in the Margins of Europe”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, núm. 1, 2006, 27-49 y “The Politics of «Forgetting» as Poetics of Belonging: Between Greek Self-Narration and Reappraisal (Michaniona, 2000/3)”, *Nations and Nationalism*, vol. 13, núm. 4, 2007, pp. 675-694.

⁹³ Dimitris Dalakoglou, “«From the Bottom of the Aegean Sea» to Golden Dawn: Security, Xenophobia, and the Politics of Hate in Greece”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 13, núm. 3, 2013, pp. 514-522; Elisabeth Kirtsoglou, “The Dark Ages of the Golden Dawn: Anthropological Analysis and Responsibility in the Twilight Zone of the Greek Crisis”, *Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 48, núm. 1, pp. 104-108.

nacimiento, Grecia se ha esforzado por preservar su homogeneidad racial y obviar la importancia de sus minorías, pues su mito originario se basa en la pureza que éstas supuestamente amenazan. Lejos de ser ajena, la visión de Amanecer Dorado es la manifestación más violenta de lo que en realidad es el consenso nacional: el excepcionalismo helénico, la superioridad de un linaje imaginado por encima de cualquier otro.

La disolución de las fronteras ha reavivado la llama vibrante del chauvinismo helénico. A lo largo de su historia, Grecia se ha caracterizado por crear diásporas alrededor del mundo, no por recibirlas; esta dinámica migratoria se invirtió a finales del siglo XX, cuando la caída de la Cortina de hierro llevó hordas de migrantes (principalmente albaneses) a su territorio. Estos forasteros, que a la fecha representan 10% de la población, fueron la mano de obra detrás de las Olimpiadas de Atenas; sin embargo, su otredad nutrió el resurgimiento nacionalista que ahora presenciamos en su faceta más desagradable. De hecho, el gobierno centrista de Antoni Samaras y sus fuerzas policíacas habían satanizado a los extranjeros (*allodapoi*: literalmente “de otro lugar”) antes de que Amanecer Dorado apareciera, e incluso redoblaron la marcha tras su triunfo electoral. A mediados de 2012, el ministro de orden público, Nikos Dendias, afirmó que el flujo migratorio era el más grande que Grecia había recibido desde la invasión de los dorios hace tres mil años y juró hacer todo lo posible por evitar que Grecia se volviera un *ghetto* para inmigrantes. Ese mismo año, el gobierno puso en marcha la llamada Operación Zeus Xenios (nombrada cínicamente en honor al dios griego de la hospitalidad) para arrestar y repatriar inmigrantes ilegales.⁹⁴

El mote divino de tal operación –y la visión de pureza olímpica que lo acompaña– delata la paradoja del alma griega. En virtud de la hibridación heleno-romaica, a lo largo de su historia moderna

⁹⁴ A pesar del nombre contra intuitivo, el propósito de esta operación era arrestar o devolver expatriados ilegítimos a sus países de origen. En una semana, las autoridades griegas irrumpieron en diferentes suburbios de Atenas, detuvieron a seis mil extranjeros indocumentados, emitieron mil cuatrocientas órdenes de expulsión y repatriaron a otro centenar (M. A. Sánchez-Vallejo, “La policía griega recrudescer la operación de acoso a los inmigrantes sin papeles”, *El País*, consultado en agosto de 2012, en: elpais.com/internacional/2012/08/07/actualidad/1344366088_093399.html).

los griegos han sido víctimas y perpetradores del orientalismo cotidiano por igual. De hecho, útilmente han reciclado prejuicios similares a los que se les imputan para justificar la deportación de inmigrantes y refugiados. Este vaivén entre la otredad y la europeidad ha sido evidente con el paso de la última década. Sin duda, la crisis del euro fragmentó la identidad europea al dividir el continente en centro y periferia, prestamista y deudor, europeo y no-tan-europeo. (Incluso en algún momento el respetado filósofo italiano, Giorgio Agamben, cometió un *faux pas* al retomar un viejo ensayo de Alexandre Kojève para abogar a favor de un nuevo Imperio latino, conformado por Francia, España e Italia, que pudiese contrarrestar la hegemonía de la Alemania protestante —el avatar europeo del Imperio Anglosajón— sobre el continente.)⁹⁵ Apenas años después, los matices de Europa se desvanecen en oposición a otra alteridad. Desde la crisis del euro, se reprochó la incapacidad de la Unión Europea para crear una identidad colectiva, un sentimiento de pertenencia que trascienda las fronteras entre sus miembros. Y, sin embargo, la llegada del Otro a las costas del continente demuestra la medida en que la vieja idea de Europa —aquella enraizada en su experiencia colonial y sentido de superioridad cultural— sigue latente. Partidos nacionalistas en Francia, Austria y Grecia, entre tantos más, han interpretado la amenaza migratoria en términos civilizatorios, una contraposición histórica monumental. A su parecer, los forasteros no sólo amenazan la integridad de la nación, sino de toda la civilización europea u occidental, única por sus valores liberales y cristianos (aunque un cristianismo ya diluido, secularizado e identitario, más una etiqueta de pertenencia que de creencia).⁹⁶ De ahí que los miembros de Amanecer Dorado odien a la Unión Europea mientras que se consideran guardianes de la civilización occidental. Cada atentado terrorista se ha interpretado como un ataque a *The West* por parte del Otro islámico que ha penetrado sus fronteras. Este discurso alcanza su punto más vulgar

⁹⁵ G. Agamben, “Un «Imperio latino» contra la hiperpotencia alemana”, *VoxEurop*, voxeurop.eu/es/content/article/3593591-un-imperio-latino-contra-la-hiperpotencia-alemana, consultado en el verano de 2017.

⁹⁶ R. Brubaker, “Between Nationalism and Civilizationism: the European Populist Moment in Comparative Perspective”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, núm. 8, 2017, pp. 1191-1226.

en las acusaciones del presidente checo, Miloš Zeman, convencido de que la oleada migratoria equivale a un súper Holocausto, un ataque bárbarico o incluso una invasión organizada.⁹⁷

Desde 2008 Tzvetan Todorov advirtió el resurgimiento del chauvinismo, la xenofobia e islamofóbica en el continente. Ante la normalización de la interacción cultural, en el discurso cotidiano estaba reapareciendo la división del mundo entre el Occidente liberal y el Oriente fundamentalista, democracia y autoritarismo, seguridad y terrorismo, modernidad y tradición. El intelectual búlgaro advirtió a tiempo el auge populista que entendía ambos puntos cardinales como entidades monolíticas e incompatibles, un reduccionismo enraizado en la ignorancia y el temor a la alteridad. Detrás de esta visión, decía Todorov, yace *la peur des barbares*, aquella contienda inscrita en el acaecer de los tiempos.⁹⁸ Casi diez años después de su advertencia el clima ha empeorado bastante. En el verano de 2015, el recrudecimiento de conflictos militares y la represión política en Medio Oriente transformó el fenómeno migratorio en una crisis, otro de esos sucesos que desmantelan el futuro en la saturación del presente. Multitudes de Siria, Afganistán e Irak arriban a los escollos de Europa en balsas inflables y encarnan las realidades de un mundo sin fronteras, el testimonio de que el Otro nunca estuvo tan lejos como se lo imaginaba. Los extraños a la puerta han profundizado la inquietud de poblaciones vulnerables ante las dinámicas de la globalización. Su aparición recuerda a los europeos la fragilidad de sus propias vidas, la incertidumbre del presente.⁹⁹ Desde la segunda mitad de 2015 hasta la fecha, las encuestas del Eurobarómetro registran que, para el grueso del continente, el terrorismo y la inmigración se han vuelto los problemas más urgentes de la Unión Europea, por un margen amplio.¹⁰⁰

⁹⁷ “Wave of Refugees to Europe an «Organised Invasion» says Czech PM”, *The Telegraph*, telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/czechrepublic/12070377/Wave-of-refugees-to-Europe-an-organised-invasion-says-Czech-PM.html y Robert Trait, “Miloš Zeman: The Hardline Czech Leader Fanning Hostility to Refugees”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2016/sep/14/milos-zeman-czech-leader-refugees, consultados el 25 de noviembre.

⁹⁸ Véase Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, trad. N. Sobregués, México, Galaxia Gutenberg, 2013.

⁹⁹ Al respecto, recomiendo leer los primeros capítulos de Z. Bauman, *Strangers at Our Door*, Cambridge, Polity, 2016, pp. 1-69.

¹⁰⁰ En la segunda mitad de 2015, 25% de los ciudadanos de la Unión Europea afirmó que el terrorismo era el problema más importante a la vista, mientras que el 58% señaló la inmigración como principal amenaza. Desde entonces,

Se ondean banderas y por doquier aparecen los demagogos que intentan generar consenso mediante el alarmismo y la creación de chivos expiatorios. La visión esencialista de Oriente, un eco de la Ilustración, es evidente en el prejuicio de que cada refugiado es un posible violador, criminal o terrorista. Cuando el primer ministro húngaro, Viktor Orbán, afirma que todos los terroristas son migrantes, también sugiere que todos los migrantes podrían ser terroristas (no ha bastado con que líderes europeos e intelectuales adviertan que, en realidad, los refugiados están huyendo de los mismos radicales que siembran temor en las capitales europeas).¹⁰¹ Como resultado, el desposeído es también un ser privado de humanidad, el *homo sacer* de Agamben. Bien lo advirtió Todorov: si el distintivo del bárbaro es negar la plena humanidad de los demás —no reconocerlos por sí mismos— es el miedo al Otro lo que amenaza con convertirnos en bárbaros. Lo cierto es que el auge del chauvinismo continental tampoco es la causa de la crisis europea, sino una expresión de su marasmo político. La entrada de *Alternative für Deutschland* al parlamento alemán refleja la medida en que el proyecto europeo contra los fantasmas de la crisis ha llegado a un punto muerto que se disfraza en la comodidad de lo ajeno, como en aquel poema de Kaváfis: en “Esperando a los bárbaros” (1904), una ciudad yace congelada en el tiempo mientras aguarda con anticipación la llegada de los Otros. Cada vez que alguien pregunta por qué el senado no legisla, por qué el emperador yace impasible en su trono, por qué los oradores no predicán, la respuesta es la misma: porque los bárbaros llegarán ese día. El tiempo transcurre en total petrificación hasta que cae la noche y todos se marchan cabizbajos a sus hogares,

ambos temas han despuntado, por encima de otros más locales, como situación económica, desempleo o crimen. En el último estudio disponible, 44% de la población centró su preocupación en el terrorismo y 38% en la inmigración (Comisión Europea, *Eurobarómetro Estándar 87*, primavera de 2017, pp. 4 s).

¹⁰¹ En noviembre de 2015, tras el atentado terrorista en París, Jean Claude Juncker advirtió sobre el riesgo de confundir a los refugiados con terroristas, pues “quienes organizaron los ataques y quienes los perpetraron son exactamente de quienes están huyendo los refugiados, y no al revés” (Loulla-Mae Eleftheriou-Smith, “Paris Terror Attacks: Jean Claude Juncker Warns European Leaders «Do Not Mix Up Terrorists with Refugees»”, *Independent*, independent.co.uk/news/world/europe/paris-terror-attacks-jean-claude-juncker-warns-european-leaders-do-not-mix-up-terrorists-with-a6736271.html, consultado el 16 de noviembre de 2017).

decepcionados ya que el miedo era –en realidad– anticipación. “¿Y ahora, qué será de nosotros sin los bárbaros?/Ellos eran una solución”.

En realidad, no debemos temer el éxito de los partidos extremistas, que quizá se desacrediten solos, como lo ha hecho Amanecer Dorado, sino la gran medida en que su discurso incendiario se ha vuelto cotidiano. A estas alturas el debate se ha polarizado entre el humanitarismo autocomplaciente y la xenofobia rampante.¹⁰² Pondré un ejemplo concreto, quizá no el más riguroso en términos académicos, pero insisto en lo que su peculiaridad nos dice del cuadro general: a finales de 2015, M.I.A. –artista británica de origen ceilanés, alguna vez refugiada en carne propia– causó polémica al publicar el video de su último sencillo, *Borders*. La letra envía un mensaje a favor del multiculturalismo al cuestionar repetidas veces diferentes conceptos políticos comunes en la era de la migración masiva y la difusión viral (*Borders, what's up with that?/ Boat people, what's up with that?*); de forma paralela, el video recuenta la travesía épica de una multitud de refugiados que cruzan desiertos, trepan rejas y atraviesan el mar hasta llegar a las costas de Europa, la imagen de una invasión militar. No hay niños ni mujeres; todos ellos son hombres de mediana edad, el estereotipo del Otro violento que de pronto adquiere dignidad. Inmediatamente, en los comentarios de YouTube estalló un debate intenso. Mientras que unos cuantos aplaudían el mensaje inclusivo de la artista, la mayoría rompió en cólera ante su utopía sin fronteras, acusándola de fomentar el “genocidio cultural” y la muerte de la identidad europea (*mass shootings, what's up with that???, rapes, violence and white genocide, what's up with that?!*)¹⁰³

¹⁰² Véase, con cuidado, el argumento de Slavoj Žižek, *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbors*, Nueva York, Melville, 2016.

¹⁰³ Un artículo entretenido al respecto: Spencer Kornhaber, “The Rapper of Refugees”, *The Atlantic*, theatlantic.com/entertainment/archive/2015/11/mia-borders-video-refugees-migration-appropriation/418017, consultado en diciembre de 2015. El video musical aquí: [youtube.com/watch?v=r-Nw7HbaeWY](https://www.youtube.com/watch?v=r-Nw7HbaeWY). Cito un solo ejemplo anónimo entre los comentarios para esbozar las dimensiones del debate: “Islam gang rapes and bombs as the result of no decent borders & filters HEY GIRL WHATS UP WITH THAT???. Acid attacks and then throwing gays from the roofs WHATS UP WITH DAT???. Decapitation for trying to be a free woman in islam WHATS UP WITH THAT???. Where did your brain go M.I.A. whats up with that???? ARE YOU WITH REAL FREEDOM OR JUST DYSTOPIAN "BORDERLESS FREEDOM"??? You used to be cool MIA, zero respect now for you and your stupid fans.” Vale la pena destacar, considerando la liquidez moderna y lo transitorio de la información hoy en nuestra generación, que la canción

Recordemos las palabras de Steiner en su célebre discurso: más allá del humanismo pintoresco, el último entre los ingredientes que componen la idea de Europa es su autoconciencia escatológica. El continente siempre está a la espera del trágico final que supone le aguarda en el horizonte. Steiner comenzó describiendo el Café Central y terminó advirtiendo sobre los recuerdos intranquilos que a menudo regresan sin avisar, como el fantasma del Holocausto, el odio étnico y chauvinismo nacionalista: “Es como si Europa, a diferencia de otras civilizaciones, hubiera intuido que un día se hundiría bajo el paradójico peso de sus conquistas, y de la riqueza y complejidad sin parangón de su historia”.¹⁰⁴ Tal riqueza y complejidad, tal peso paradójico se enraíza en las faldas de la Acrópolis. Es el presunto legado de una Atenas universal lo que Europa reivindica como el pilar de su predominio cultural: el tránsito del pensamiento mítico a la razón que supuestamente debe resguardarse del Otro.¹⁰⁵ Como observó Kazantzakis, es el destino de Grecia estar siempre en la encrucijada espiritual del mundo, un pie en Europa y el otro en Tiro. En virtud de tiempo mesiánico, la disputa mitológica entre los lapitas y los centauros inscrita en los pedimentos del Templo de Zeus ha tomado diversas formas a lo largo de la historia: las Guerras médicas, la partición del Imperio Romano, el combate entre la Europa ilustrada y la decadencia otomana, la cruzada de Venizelos por Asia Menor, la resistencia al nazismo, la intersección de la Guerra fría y, ahora, la crisis migratoria. Las fronteras de Grecia son las fronteras de Europa.

Aunque algunos comentaristas en los países del norte, renuentes a firmar rescates económicos, consideran que Grecia dista de ser Europa y es más bien una periferia –sus afueras, su final–, para los refugiados que llegan abatidos a sus islas es el principio de una promesa. Sin embargo, prácticamente todos los inmigrantes desean llegar a los países del norte, *la verdadera Europa*, por lo que las islas griegas

recientemente apareció en un videojuego titulado *Uncharted: The Lost Legacy*. Ahora la mayoría de los comentarios aluden al videojuego y el debate sobre la migración quedó sepultado en los escombros digitales de 2015.

¹⁰⁴ G. Steiner, *op. cit.*, pp. 54-70.

¹⁰⁵ Helmut Heit, “Western Identity, Barbarians and the Inheritance of Greek Universalism”, *The European Legacy*, vol. 10, núm. 7, 2005, pp. 725-739.

son una mera sala de espera, el perenne no-lugar, un atardecer en blanco. Si la crisis del euro resaltó la dimensión balcánica de Grecia al revivir los estereotipos de la holgazanería y corrupción, la crisis de refugiados consolidó su identidad transitoria, otro ladrillo al puente de Arta entre Occidente y Oriente. Recordemos la reflexión de Kaplan: Grecia es “el último puerto de escala de Europa, donde el Este comienza a disolver completamente a los Balcanes [...]. El tamiz eterno a través del cual los asaltos del Este hacia el Oeste, y los de Oeste hacia el Este, deben pasar e inmediatamente depositar su residuo”. Incluso hoy es a través de sus fronteras disgregadas, acuosas por donde “se cuele” la orientalidad de Asia y África. En 2015, 80% de los refugiados que entraron al continente llegaron desfallecidos a sus costas y emprendieron su odisea por la llamada ruta de los Balcanes (¿acaso otra mirada de Ulises?), intentando atravesar la península para llegar al corazón de Europa. Los gobiernos balcánicos han cerrado el paso, mientras que los Estados del norte invocan el Tratado de Dublín para regresar a los solicitantes de asilo al primer país europeo por donde ingresaron. Eterno retorno al no-lugar.¹⁰⁶

Desde el limbo perenne de la europeidad, Grecia ha representado lo peor y lo mejor del continente. Al hermetismo populista de Amanecer Dorado y demás violaciones de derechos humanos por parte de autoridades regionales, se ha contrapuesto el altruismo de los locales en las islas del Egeo (Lesbos, Kos, Chíos, Samos, Rodas), quienes ayudan a los refugiados que huyen de la guerra en demostraciones conmovedoras de empatía: desde panaderos que regalan toda su producción hasta pescadores que se han vuelto guardacostas informales. Aún abatidos por la crisis económica, los griegos –en cuya historia está impreso el trauma diaspórico tras la guerra de Asia Menor en 1922– no han olvidado la *filoxenia* que los caracteriza, su hospitalidad tradicional. Por un momento, las imágenes de un “héroe griego” rescatando una veintena de naufragos sirios y eritreos en Rodas reanimaron la

¹⁰⁶ M. A. Sánchez-Vallejo, “Los Balcanes levantan un muro para cortar el flujo migratorio desde Grecia”, *El País*, elpais.com/internacional/2016/03/02/actualidad/1456946984_915807.html, y “La UE reanuda la devolución de refugiados a Grecia”, *El País*, elpais.com/internacional/2017/08/10/actualidad/1502373914_622321.html, consultados el 20 de octubre de 2017.

visión de epopeya que se había sepultado desde la crisis del euro.¹⁰⁷ Y, sin embargo, la tragedia impera por doquier. Hoy el mediterráneo es el cementerio de Europa. En las costas de las islas griegas brillan pilas de chalecos salvavidas y sábanas termales, doradas y plateadas. Miles de inmigrantes encuentran paz en tumbas de agua o refugios congelados, mientras se erigen fronteras de púas para evitar su paso al norte. No sorprende el altruismo de los griegos, ya que las fotografías de mujeres embarazadas y niños desposeídos evocan las viñetas de Hemingway sobre el éxodo de Anatolia. Ambos, mundos brutales. En septiembre de 2015, la imagen de Alan Kurdi, un niño sirio de tres años, tirado sin vida sobre la costa de Turquía, recorrió el mundo con la velocidad paradójica de la inercia humanitaria. Quizá en él pensó Stamatis Polenakis al escribir su elegía:

Nothing, not even the drowning of a child,
stops the perpetual motion of the world.
I know that today or yesterday some child drowned;
a child who drowned today or yesterday
is nothing – an inanimate puppet
in the hands of God, a short motionless poem
in the perpetual motion of the world.¹⁰⁸

Cuerpos inanimados caen cual valijas de navíos quebrados en el naufragio de la modernidad. La incertidumbre de la crisis migratoria evoca una viñeta en las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio. Cuando al sabio Anacarsis, hijo de padre escita y madre helena, se le preguntó quiénes son más numerosos, si los vivos o los muertos, el filósofo respondió con otra interrogación: “¿En qué grupo situamos a quienes navegan los mares?”¹⁰⁹ ¿Acaso están vivos hasta que se demuestre

¹⁰⁷ H. Smith, “Migrant Boat Crisis: The Story of the Greek Hero on the Beach”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2015/apr/25/migrant-boat-crisis-the-sergeant-who-did-his-duty-towards-people-struggling-for-their-lives, consultado el 26 de abril de 2015. Vale la pena destacar que el altruismo de los isleños les valió una nominación al Premio Nobel de la Paz en 2016. Al respecto, el director español Vicente Monsonís dirigió y produjo un documental en 2017, titulado *Filoxenia. El rapto de Europa*, con la colaboración de Médicos sin fronteras. Aquí el tráiler: vimeo.com/193780000.

¹⁰⁸ S. Polenakis, “Elegy”, en K. Van Dyck (ed.), *op. cit.*, p. 235.

¹⁰⁹ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, I, 105

lo contrario o será al revés? A tal ambigüedad fluvial se enfrentan los refugiados, pues el trayecto les adjudica una identidad acuosa, bautizo del Egeo —no lamentamos la pérdida de familias ni esperanzas trucas, sino la amenaza impersonal de “flujos” migratorios. En Lesbos, el cementerio improvisado de Mitilene rebosa con las tumbas del anonimato, placas ahogadas que leen nacionalidades y edades aproximadas, sin nombres.¹¹⁰ He ahí la crisis espiritual del viejo continente en el mundo de la modernidad líquida.

Se ha repetido hasta el cansancio. La Unión Europea amenaza con volverse una burocracia inasible, más una máquina disfuncional que el ensayo de un mundo a la medida del hombre. Nuestra Europa recuerda al paisaje grisáceo que Schubert vio en el mundo ilustrado —un esqueleto sin carne, ni sangre ni espíritu. Un mundo que no existe hoy porque vive de ayer y aguarda siempre el mañana. La utopía del banquero y la pesadilla del humanista. Sin embargo, debemos abandonar el pronóstico apocalíptico de Steiner para convertir la catástrofe en oportunidad. El primer paso rumbo a la construcción de otra Europa —dice Agamben— será recobrar el significado original del término *crisis* como punto de inflexión y reorientación, en vez de una forma persistente de existencia agónica.¹¹¹ Bien lo dijo Jean Monnet: «J’ai toujours pensé que l’Europe se ferait dans les crises, et qu’elle serait la somme des solutions qu’on apporterait à ces crises». También al padre de la Unión Europea se le atribuye una cita, sin autenticar y probablemente apócrifa, que lo sitúa en su lecho de muerte, arrepentido de haber iniciado la reconstrucción de Europa en el mercado, en vez de la cultura. Cierto o no, deberíamos proceder como si realmente lo hubiera dicho.

Así lo hizo Claudio Magris en noviembre de 2016, cuando aprovechó el galardón del premio Francisco Cerecedo para analizar la crisis de nuestros tiempos. El erudito inició alabando el valor universal de la civilización europea, cuyo protagonista siempre ha sido el individuo, con su integridad

¹¹⁰ Otro reportaje emotivo de M. A. Sánchez-Vallejo, “El cementerio de los migrantes sin nombre”, *El País*, elpais.com/internacional/2016/03/25/actualidad/1458932541_917623.html, consultado el 25 de marzo de 2016.

¹¹¹ G. Agamben, “The Endless Crisis as an Instrument of Power: In conversation with Giorgio Agamben”, *Loc. Cit.*

y derechos inalienables, desde la democracia griega, el derecho romano y el cristianismo hasta sus diferentes ideologías modernas. Más allá de sus trapos sucios (que los hay por montones) Europa es un crisol de pueblos, a la vez semejantes y disímiles, “una unidad abigarrada, una raíz común de tantas diferencias”. No obstante, el futuro de este ideal se encuentra amenazado por dos mareas rojas: la globalización que disuelve culturas en su vaivén homogeneizador y la fiebre nacionalista que busca reafirmar “una identidad pura y cerrada en sí misma, endogámica y mortal”. A su parecer, el problema no es tanto espiritual como burocrático, producto del tránsito interrumpido hacia la federación europea:

Se me ha sugerido que hable de Europa. ¿De Europa y/o de la Unión Europea? El mito griego nos cuenta que Europa fue raptada por amor por el más grande de los dioses, Zeus, enardecido por su belleza. Europa ciertamente merece ser amada por su belleza, exterior e interior. Mito e historia, cuerpo y espíritu. Quien hoy corre el riesgo de hundirse, y no en las aguas de un espléndido mar a lomos de un toro divino, no es Europa, sino la Unión Europea.¹¹²

No me parece que ambas dimensiones de Europa –la mitológica y la política– estén tan dissociadas como el intelectual sugiere. Como bien sabe Magris, el futuro del continente no se encuentra en el llamado fin de la Historia, sino en nuestra reconciliación con ella. Para dismantelar la fantasía insular de los chauvinistas europeos, deberemos trazar la crisis del continente hasta su raíz en sus tres cunas: Atenas, Roma y Jerusalén. Nos hemos acostumbrado a contar –una y otra vez– el mito de origen que explica el alba eterna de Europa, teñido por el folclor del mundo helénico que éste reclama en su nombre; sin embargo, hemos olvidado que la hija de Ágenor, rey de Tiro, era una mujer asiática. Incluso si despojamos la anécdota de su carácter mítico, encontramos la misma verdad: según Heródoto, en realidad, fueron mercaderes cretenses quienes secuestraron a Europa en un navío con forma taurina, para ofrecerla en matrimonio al rey Asterius. Tampoco olvidemos que Roma debe su

¹¹² C. Magris, “Discurso tras recibir el premio Cuco Cerecedo”, *Huffington Post*, huffingtonpost.es/claudio-magris/discurso-claudio-magris_b_12910964.html, consultado el 20 de octubre de 2017.

mito originario a Eneas, un exiliado oriental, así como el cristianismo es también una religión proveniente de Asia. Un breve recuento histórico revela que Europa debe su nombre, espíritu conquistador y teología al mundo que desde la Ilustración considera incompatible con su forma de vida.¹¹³ Ya encarrilados también podríamos añadir la idea amorosa de los poetas árabes, el misticismo de los pueblos celtas, la ética persa, la adopción de la imprenta china. La lista es insondable. Bien lo dijo Magris: “La historia muestra cuán difícil es, además de insensato y cruel, definir lo que es un extranjero”.

Más allá del humanismo instintivo, debemos comprender que los nacionalistas y xenófobos también desean salvar una idea de Europa, completamente opuesta al multiculturalismo de Magris, Todorov u otros europeístas, aunque sustentada en la misma fe respecto a la bondad inherente del legado europeo. La suya es una visión enraizada en las dicotomías esencialistas de la Ilustración, que no sólo ostentan la presunta superioridad de Europa sobre el mundo oriental, sino también la predominancia de una región del continente sobre la otra. Su definición del bárbaro es la moderna, absoluta, que lo entiende como un ser cruel e incivilizado. No obstante, en su acepción original, la otredad del bárbaro era relativa, pues sólo se refería a quien no hablaba la lengua griega (*barbarophoni*) —es decir— un ser cuya incomprensión debía comprenderse al desentrañar su extrañeza.¹¹⁴ Lo cierto es que la idea de una Europa hermética es bastante reciente, y denota nostalgia por un mundo que jamás existió: a lo largo de su historia, la europea ha sido una civilización transgresora, cuya cultura se ha rehusado a enclaustrarse en fronteras, finitudes, fijezas. Sólo existe en la aspiración al infinito, es decir, la aventura (en todos sus sentidos lingüísticos: del azar a la determinación). Tal voluntad de universalidad —aquella arrogancia prometeica que explicó Goethe— inspiró la *mission civilisatrice* colonial, pero también la curiosidad incansable de un continente empeñado en nutrir su cultura en la promesa incierta del mundo exterior. Europa siempre ha sido la patria de la traducción, una civilización

¹¹³ Anthony Pagden, “Europe: Conceptualizing a Continent”, en A. Pagden (ed.), *op. cit.*, pp. 33-54.

¹¹⁴ Véase el capítulo “Barbarie y civilización”, en T. Todorov, *op. cit.*, pp. 27-80.

construida a partir del diálogo y ahora capaz de volverse el intérprete de un mundo líquido. No obstante, su presencia espiritual desfallece en el paso de la aventura a la introversión sin introspección, pues el mundo exterior ya no le parece intrigante, sino amenazador.¹¹⁵ Por ello, Steiner afirma que la única forma de reavivar el espíritu de un continente que ha caído presa de la autarquía y la pérdida de esperanza en el futuro será evocar el lema de Baal Shem Tov, gran rabino del siglo XVIII: “La verdad está siempre en el exilio”.¹¹⁶ También los románticos se resguardaron del futuro mecanizado en el exotismo, así como la *Ifigenia Cruel* restó en Táuride y Eliot culminó su denuncia a la decadencia occidental con un *Shantih, Shantih, Shantih* —la paz que atraviesa el entendimiento.¹¹⁷

Quizá T. S. Eliot fue el vocero más elocuente del ideal europeo al que deberíamos aspirar. En 1946, dio una serie de pláticas que se transmitieron en la radio alemana, tituladas *The Unity of European Culture* (o *Die Einheit der Europäischen Kultur*). Su propósito era revivir el entusiasmo europeísta y sentar uno de los primeros acercamientos con Alemania en la postrimería inmediata de la Segunda Guerra. Aprovechando su prestigio como poeta, el autor decidió adentrarse al tema por su vocación e inició la primera de las tres conferencias declarando que el inglés es la lengua más rica de entre todos los idiomas de la Europa moderna para escribir poesía, pues tiene el vocabulario más extenso. Lejos del chauvinismo, su elogio de la lengua se dirigió a sus raíces múltiples, producto de diferentes conquistas e hibridaciones: sus fundamentos germánicos, el toque escandinavo, el legado francés de los Normandos, la recuperación de palabras latinas y griegas tras el Renacimiento, la influencia sutil del celta, los ritmos y cadencias del verso sajón y el galés, las variaciones de escoceses e irlandeses. Alguna vez todos fuimos *barbarophoni*. La belleza del inglés no yace en la sabiduría de Shakespeare ni el verso épico de Milton, sino en su música de mil cadencias, que pertenece a toda Europa y también al mundo.

¹¹⁵ Z. Bauman, *Europa. Una aventura inacabada*, trad. L. Álvarez-Mayo, Buenos Aires, Losada, 2006, pp. 12 *ss et passim*.

¹¹⁶ G. Steiner, “George Steiner, una cierta idea del saber”, *VoxEurop*, voxeurop.eu/es/content/article/1323011-george-steiner-una-cierto-idea-del-saber, consultado el 15 de octubre de 2017.

¹¹⁷ Explica Eliot en la última nota a *The Waste Land*: “Shantih. Repeated as here, a formal ending to an Upanishad. «The Peace which passeth understanding» is our equivalent to this word.”, en *The Waste Land and Other Writings*, p. 56, n. 434.

Dice Eliot que la historia de la poesía europea es un tejido de influencias bordadas de un lado a otro.¹¹⁸ En tiempos cuando las naciones europeas se encaminaban hacia el hermetismo, el ensayista abogó por preservar cada cultura sin olvidar el diálogo entre ellas. Eliot concluyó afirmando que Europa está conformada por dos dimensiones: su organización material y su organismo espiritual: si se preserva la primera y fallece la segunda, lo que restará no será Europa, sino una simple masa de seres humanos hablando diferentes lenguas. Hoy más que nunca estamos al borde de este abismo. Por ello, deberemos reivindicar la *variedad en la unidad* —no la unidad de una organización, sino aquella de la naturaleza. Desde el inicio del siglo, el lema europeo ha sido UNIDAD EN LA DIVERSIDAD, y no es una mala propuesta. Sin embargo, primero habrá que seguir a Eliot y empezar por reconocer la diversidad en cada unidad que compone a Europa. Aunque las opiniones de Slavoj Žižek han sido obtusas en cuanto a la crisis migratoria, concuerdo en que el reto presente de la modernidad no consiste en ver al extraño como uno de nosotros, sino en reconocer al extraño en nosotros, las raíces abigarradas que conforman un idioma universal.¹¹⁹

Hoy, Europa admira su reflejo en las tumbas de agua. Es presa de la misma incertidumbre que planteó Anacarsis, acaso de una forma menos literal pero igualmente poética. Si la modernidad es tan líquida como se ha dicho, nuestra única opción será navegarla y no caer presa de su tempestad. Para ello, habrá que empezar por el cauce indicado: Europa deberá escuchar la advertencia de Keats, e ignorar la tentación del olvido en las profundidades del Leteo (*No, no! go not to Lethe, neither twist/Wolf's-bane, tight-rooted, for its poisonous wine*); tampoco debería refugiarse en la serenidad del Rin, aquel guardián que perpetúa la pureza de una estirpe. No, no. Habremos de reencontrarnos en el Danubio, un río oriental que atraviesa tiempo y espacio, curiosidad y melancolía, guerra y cultura, arrastrando a la

¹¹⁸ T. S. Eliot, “Appendix—The Unity of European Culture”, en *Notes Toward the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948, pp. 110-124.

¹¹⁹ S. Žižek, “What our Fear of Refugees Says About Europe”, *New Statesman*, newstatesman.com/politics/uk/2016/02/slavoj-zizek-what-our-fear-refugees-says-about-europe, consultado el 20 de mayo de 2016.

civilización europea por sus metamorfosis mestizas y mosaicos de naciones, hasta desembocar en el mar de lo ajeno. No deja de sorprender que Austria y Hungría sean los países más empeñados en cerrar el paso a los refugiados cuando recordamos que el himno del Imperio Austrohúngaro se cantaba en once lenguas. Para seguir adelante, Europa deberá abandonar su visión de burocracia supranacional y convertirse (como la *Mittleuropa* de los Habsburgo) en una ecúmene *Hinternacional* —un mundo detrás de naciones, una visión de humanidad, un río de muchos nombres cuyo discurrir purifique el veneno del nacionalismo y nutra la tolerancia a la diversidad. El futuro de la Unión Europea no yace en el olvido ni en la nostalgia, sino en la reconciliación con el Otro en nosotros. Por ello, no habrá mejor lugar para empezar que Grecia, la frontera perenne entre Europa y el mundo. Si la crisis espiritual de nuestros tiempos amenaza con revivir la Antigüedad eurocéntrica del pasado, aquel veneno enclaustrado, invocaremos de nuevo el helenismo diaspórico de Kaváfis, una greicidad que no es europea ni clásica, sino universal e infinita:

It's time we admitted the truth:
we are Greeks also –what else are we?–
but with Asiatic affections and feelings,
affections and feelings
sometimes alien to Hellenism.

We must not be ashamed
of the Syrian and Egyptian blood in our veins;
we should really honor it, take pride in it.¹²⁰

He ahí la verdad en el exilio.



¹²⁰ K. P. Kaváfis, “Going back Home from Greece”, en *Collected Poems*, p. 199.

...Se juzgó mármol y era carne viva.
RUBÉN DARÍO, *Cantos de vida
y esperanza*, I, 22

Durante el periodo de casi dos años que me tomó escribir este ensayo, me pareció que Grecia estaba tan viva como siempre lo había estado. De tiempo en tiempo el olivo florece y marchita, pero es eterno e infinito, porque está enraizado en la tierra y extiende sus brazos al cielo.

I. RETROTOPÍAS

En mayo de 2017, Chanel presentó su colección de primavera, llamada *La modernité de l'antiquité*. Como el nombre sugiere, la idea era crear una síntesis entre la estética perenne de la Grecia clásica y el dinamismo contemporáneo. El resultado fue bellissimo. Por una noche, el Grand Palais de París se disfrazó del tiempo transcurrido: la pasarela estaba conformada por columnas trucas y resquebrajadas, un atardecer impreso, hierba asomándose entre escombros ficticios y un olivo impasible. Por ella desfilaron modelos esculturales, ostentando su belleza divina con laureles dorados y joyería floral, arropadas en tonos de arena, patrones ornamentales, faldas que fluían con gracia a cada paso, sandalias entaconadas. Era una celebración del cuerpo y la naturaleza, aunque una simulada, la reinterpretación chic de la eternidad helénica. Karl Lagerfeld, director creativo de la marca, afirmó que no se puede avanzar sin mirar hacia atrás y comprender que lo clásico no es un cementerio, sino la

juventud del mundo en todo su esplendor e imprevisibilidad. También concedió que su Antigüedad era idílica y no histórica: “La realidad no me concierne. Uso lo que me gusta. Mi Grecia es una idea”.¹

Otros enfrentaron más dificultades al poner la idea en práctica. El mes anterior había iniciado la 14ª edición de Documenta, una de las exposiciones de arte contemporáneo más importantes del mundo. A petición del director artístico invitado, Adam Szymczyk, esta edición, titulada *Learning from Athens*, no sólo se llevó a cabo en la sede tradicional de Kassel sino también en la capital griega. El propósito era descentralizar la visión eurocéntrica de la industria artística y acortar la distancia entre ambos países, distanciados por los rencores de la deuda, a la vez jugando con la idea romántica de ver la cuna de Occidente reducida a escombros y tratada como una criptocolonia. Entre las obras más difundidas, destacó el Partenón de Libros, por la argentina Marta Minujín, un templo erigido a partir de cien mil tomos envueltos en plástico; otras incluyeron instalaciones sonoras inspiradas en *Las ranas* de Aristófanes, figurillas psicodélicas de esculturas icónicas y una tienda de campaña tallada en mármol, en alusión a la crisis migratoria. La idea era llevar la Antigüedad al presentismo de Kassel y lo contemporáneo a un país obsesionado con el pasado, pero no a todos les pareció un proyecto bien ejecutado. Críticos como el entonces ministro de finanzas, Yanis Varoufakis, denunciaron el morbo detrás del turismo de crisis, mientras que algunas consignas en el paisaje urbano leían “Me rehúso a exotizarme para aumentar tu capital cultural. Firmado: el pueblo”. Irónicamente, un evento pensado para enjuiciar las dinámicas neoliberales detrás de la industria cultural parecía haberlas reproducido sin querer, evidente en la ausencia relativa de artistas y curadores locales. Más que aprender de Atenas se pretendía educarla. Nuevamente, los griegos no eran sujetos de capacidad artística, sino objetos de arte, siluetas en su propia alfarería.²

¹ Lauren Cochrane, “Lady Grecian 2017: Karl Lagerfeld Gives Paris a Chanel Toga Party”, *The Guardian*, theguardian.com/fashion/2017/may/03/2017-karl-lagerfeld-paris-chanel-toga-cruise-collection-grand-palais, consultado el 3 de mayo de 2017.

² Helena Smith, “Crapumenta!... Anger in Athens as the Blue Lambs of Documenta Hit Town”, *The Guardian*, theguardian.com/artanddesign/2017/may/14/documenta-14-athens-german-art-extravaganza y Leon Kahane, “Doing Documenta in Athens is Like Rich Americans Taking a Tour in a Poor African Country”, entrevista con Yanis Varoufakis,

Más heroico fue Barack Obama en noviembre de 2016, cuando dedicó su última gira como presidente de Estados Unidos a visitar aquel *small, great world* que tanto ha legado a Occidente: tragedias, historias, filosofía y –ante todo– la democracia. Para la complacencia de los griegos, Obama señaló la necesidad de recortar la deuda griega y aplaudió el altruismo de los locales durante la crisis de refugiados. Más allá de lo coyuntural y lo pintoresco su discurso apuntó a los síntomas más preocupantes de nuestra época. Con sutileza, el filheleno enmarcó las penas de Grecia en un discurso ahistórico, elocuente y preciso sobre la necesidad de la justicia, libertad y la voz del *demos* en la construcción de una Europa virtuosa y un mundo igualmente próspero. Apenas días después de la elección estadounidense, Obama aprovechó la ocasión para advertir sobre los peligros del tribalismo y populismo que amenazan con retrasar el reloj a las masacres del siglo XX.³ Sus fotografías sobre la Acrópolis, posando con vestimenta casual y gafas negras frente al Partenón, son retratos de una despedida, el adiós de un hombre que se había quitado el traje sin saber qué esperar del mañana. Al año siguiente, Enrique Krauze siguió sus pasos y aprovechó una visita al Pnyx para elucubrar sobre las vicisitudes de la vida ateniense. Con un tono similar, el intelectual mexicano afirmó que los griegos nos legaron la democracia, pero también la demagogia, y advirtió el peligro de caer en la amnesia colectiva: “Advertidos de que las democracias son mortales, debemos honrar las voces de aquel pasado y defender la palabra libre, razonada, transparente y veraz, ante la tiranía y la demagogia”.⁴

Dada la reapropiación romántica del patrimonio helénico, a lo largo de los últimos siglos Grecia ha sido una nación alegórica, el barómetro que hemos usado para medir el espíritu de la civilización occidental y sus vaivenes. A menudo es un haz de esperanza –como lo fue durante su Independencia

Spike Art Magazine, spikeartmagazine.com/en/articles/doing-documenta-athens-rich-americans-taking-tour-poor-african-country, consultados el 6 de octubre de 2017.

³ Barack Obama, “Remarks at Stavros Niarchos Foundation Cultural Center in Athens, Greece”, *The White House Office of the Press Secretary*, obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/11/16/remarks-president-obama-stavros-niarchos-foundation-cultural-center, consultado el 5 de diciembre de 2017.

⁴ Enrique Krauze, “Meditación en Atenas”, *El País*, elpais.com/elpais/2017/07/18/opinion/1500367810_421089.html, consultado el 22 de julio de 2017.

y la resistencia la ocupación nazi—, pero también ha sido un suspiro nostálgico ante la decadencia presente, la tierra baldía del mundo moderno. Así la vemos ahora. En 2013, un grupo de filósofos e intelectuales (que incluyó a Eco, Magris y Salman Rushdie, entre otros europeístas) presentó un manifiesto en París, cuyo fin era advertir sobre el malestar anímico de nuestra época. A su parecer, el ideal europeo no sólo está en crisis —agoniza al borde de la muerte. Europa como idea, sueño y proyecto, aquella visión de prosperidad que sacó adelante al continente tras medio siglo de masacres, se desmantela en los vaivenes del populismo, chauvinismo y odio étnico, apenas hermanada por una moneda huérfana e instituciones al borde de la disolución. De no hacer nada al respecto —afirmaron— *Europa saldrá de la Historia*. Como era de esperarse, el primer foco rojo que señalaron fue la decadente

Atenas, una de sus cunas, en medio de la indiferencia y el cinismo de sus naciones hermanas: hubo un tiempo, el del movimiento filohelénico de principios del siglo XIX, en el que desde Chateaubriand hasta el Byron de Missolonghi, desde Berlioz hasta Delacroix, desde Pushkin hasta el joven Víctor Hugo, todos los artistas, poetas, grandes mentes de Europa, volaban en su auxilio y militaban en favor de su libertad. Hoy estamos lejos de eso; y da la impresión de que los herederos de aquellos grandes europeos, mientras los helenos libran una nueva batalla contra otra forma de decadencia y sujeción, no tienen nada mejor que hacer que reprimirles, estigmatizarlos, despreciarlos y —con el plan de rigor impuesto como programa de austeridad, que se les conmina a seguir— despojarles del principio de soberanía que, hace tanto tiempo, inventaron ellos mismos.⁵

Ante la ola de populismo transatlántico evidente en la llegada de Trump en la Casa Blanca, la tortuosa victoria del *Brexit* y el ascenso del nacionalismo europeo, politólogos e intelectuales advierten que el mundo entero parece haber olvidado las catástrofes del pasado y se precipita a repetirlas sin querer. Me parece todo lo contrario: el ímpetu nacionalista que actualmente observamos parte del retroceso consciente, la añoranza del pasado y no su olvido. Dada la aceleración del tiempo histórico, la pérdida de las certezas y la promesa incumplida de eterno progreso, la utopía futurista de siglos anteriores ha

⁵ Vassilis Alexakis *et al.*, “Europa o el Caos”, *El País*, elpais.com/internacional/2013/01/25/actualidad/1359117883_420395.html, consultado el 12 de octubre de 2017.

perdido su encanto ilusorio, cediendo paso a lo que Zygmunt Bauman llama *retrotopías*, fantasías de regresar al futuro. Si el mañana no promete, la esperanza de hoy yace en ayer; más vale un pasado fiable que el futuro inasible. La ola actual de nacionalismos y populismos refleja una epidemia de nostalgia por pasados tergiversados e idílicos cuya gloria debe restaurarse (*Make America/ Greece/ etcétera. Great Again!*) para simular continuidad o permanencia ante un mundo fragmentado.⁶ Si la caída del muro de Berlín simbolizó el fin de la Historia, el entusiasmo por la construcción del muro fronterizo entre México y Estados Unidos anticipa el retorno de su dimensión más sombría.

Lamentablemente, la cura es también parte de la enfermedad —otro testimonio de la ambigüedad etimológica entre medicina y veneno. A pesar de sus diferentes ámbitos, todos los filhelenos que he enlistado en las últimas páginas comparten la afición por la Grecia clásica y la fantasía de rescatar una infancia divina que se escapa de nosotros, acaso la retrotopía más popular de la historia intelectual europea. Panacea milenaria: ante el triunfo de lo inhumano, rescataremos lo humano; a la decadencia opondremos el oasis primordial; combatiremos la demagogia y el déficit democrático del orden neoliberal con la voluntad del *demos* en el ágora ateniense; curaremos la alienación virtual, tiranía de la pantalla, al rescatar la libertad anímica del paisaje mediterráneo, un mundo en armonía con la naturaleza. Uno se siente tentado a compartir su nostalgia. En tiempos cuando incluso la esencia de lo político se aboca al contagio viral, cualquiera querría refugiarse en la serenidad de un periodo más humano, como hizo Alfonso Reyes en su capilla epónima, mientras el mundo se desmoronaba a su alrededor. Si incluso entonces el ideal helénico parecía fantasmagórico a los poetas que anunciaban la decadencia de Occidente, hoy sería casi imposible desenterrar su abrevadero prístino de entre los escombros digitales de nuestra época, prescindiendo de las declaraciones de un puñado de humanistas y clasicistas.

⁶ Véase Z. Bauman, *Retrotopía*, trad. A. S. Mosquera, México, Paidós, 2017. En particular, la introducción y el capítulo titulado “De vuelta a las tribus”.

En septiembre de 2017 asistí a la presentación del libro más reciente de Carlos García Gual, un tomo del Colegio de México titulado *Historia mínima de la mitología* (cuyo título acusaba el tremendo eurocentrismo de suponer que el lector intuiría que se trataba de mitología griega). A diferencia del comentarista, Juan Villoro, quien abogaba por seguir viendo nuestro mundo a través del prisma de la mitología griega, tan compleja y humana, el reconocido clasicista español lamentó la pérdida del ideal helénico y advirtió que “quizá ya no todos somos tan griegos como decía Shelley”. En un principio me pareció cierto. Como escribió David Constantine en su vasta semblanza de los primeros viajeros que llegaron a Grecia, desde que la descubrimos hemos estado perdiéndola, sentimos cómo se cuele de entre nuestros dedos cual puñado de arena, y es cuando más la necesitamos que atormenta su ausencia. De pronto reaparece el fantasma de Primo Levi: en un rato de ocio entre labores forzadas durante su permanencia en los campos de concentración de Auschwitz-Birkenau, otro prisionero pide al pensador enseñarle algo de italiano, a lo que éste responde citando el canto de Ulises en la Divina Comedia, sólo para detenerse a media estrofa y lamentar haber olvidado el resto —reducido a un ser sin identidad, el Levi intenta recordar los versos que lo atan a un linaje, pero sólo encuentra un vacío en la memoria, lagunas del Infierno, silencio y nada más.⁷ Hoy lamentamos la pérdida de lo clásico, pero compartimos la agonía del griego moderno: el reclamo de libertad, desempleo y pobreza generalizada, el hastío del neoliberalismo y marasmo político, el veneno del populismo y la incertidumbre del extraño a la puerta. Quizá García Gual se equivocó y en realidad todos somos griegos (aunque en un sentido menos lírico) ya que padecemos el mismo acaecer.

Espero mi propuesta no suene contradictoria. Condenar la retrotopía no implica abocarse al presentismo ni abandonar el sentido histórico. Todo lo contrario. No podemos cercenar lo que es parte de nosotros. Bien lo dijo el maestro Burckhardt, quien siempre abogó por comprender el tiempo en vez de glorificarlo: sólo al aceptar que la edad marchita de fantasía nunca existió y nunca lo hará

⁷ Primo Levi, “El canto de Ulises”, en *Si esto es un hombre*, trad. P. G. Bedate, Barcelona, Península, 2014, pp. 119-125.

podremos trascender la idolatría del pasado, el desencanto insensato del presente y la esperanza ilusoria en el futuro. Entonces seremos libres, pues la Historia nos hablará como una totalidad de la cual Grecia es apenas el primer acto del drama humano, mismo que seguimos escribiendo a milenios de distancia.⁸ Sin ella seríamos huérfanos del pasado, bastardos de la Historia, moradores del tiempo sombra como Ifigenia cruel en Táuride. Seamos o no realmente herederos legítimos del legado helénico, también el hijo adoptivo ama a su madre como habría amado a la propia. De la misma forma en que Alfonso Reyes atesoró el cariño maternal de la Grecia antigua, Jaime García Terrés aprendió a abrazar a la Grecia moderna con cariño filial —y acaso esto es más difícil y necesario hoy en día. Nuestro reto será dejar de ver a Helena como la madre que nunca fue —aunque siempre será— y comenzar a llamarla hermana. Tal como en aquel drama reimaginado por Reyes, el reencuentro filial (*anagnórisis*, mutuo reconocimiento) revelará los hados de la memoria, la nuestra y la griega. Sólo entonces la Historia dejará de ser el tormento de la otredad y dará paso al libre albedrío, la voluntad de ser libres. Cada quien decidirá si resta en Táuride o vuelve a empezar.

Hoy, el tiempo marcha y marchita a una velocidad sin precedentes. Nuestro presente está tan saturado —de información, eventos, realidades e invenciones— que las facetas del pasado y sus distintas formas de vida amenazan con volverse una masa remota e informe simplemente llamada Antigüedad, donde los milenios se confunden con siglos y las décadas con días. Bien advirtió Agamben que ante la crisis presente la Historia corre el riesgo de volverse una forma de vida ajena, apenas discernible en cruzadas arqueológicas. El gran reto de la modernidad será restaurar la condición antropológica que el pasado es para nosotros, reconocer que sólo puede vivir en el presente. Si el pigmento deslavado de la Historia evoca la palidez de un cadáver, dejaremos de buscar en ella la monocromía ilusoria para recobrar todos sus colores: la pátina oriental, el azul internacional de Yves Klein o el carmesí de Leonard Cohen, la psicodelia de Godard, el neoclasicismo tropical de la Habana, con sus columnas de

⁸ J. Burckhardt, “Postscript: The Intellectual Necessity of Studying Ancient History (from *Historische Fragmente*)”, en *The Greeks and Greek Civilization*, trad. S. Stern, Nueva York, St. Martin’s, 1998, pp. 364 s.

pistache y sangría. Desde el siglo XIX Burckhardt señaló el vínculo indisoluble entre la aserción de la modernidad y la aprehensión de la Antigüedad, en su clásico estudio sobre el Renacimiento italiano. Su relación es simbiótica y no antagónica. Basta recordar el axioma de Saintsbury: lo moderno otorga dinamismo a lo antiguo, mientras que éste neutraliza la volatilidad del primero. No podemos prescindir de ninguno, pues son rostros de un mismo busto, ruptura y permanencia, el eterno mañana y el ayer inolvidable. Por sí solos, pasado y futuro son tiempos de ausencia, pero su diálogo atesora el presente, la presencia. Al comprenderlo, la columna trunca (*the broken column*) dejará ser un monumento a la añoranza romántica y se revelará como ícono de la simbiosis histórica —a la vez testimonio de la permanencia atemporal del helenismo y representación física de la ruptura temporal. Sólo entonces podremos imaginar otra Grecia y, con ella, un futuro distinto. Al fin, no regresaremos al mármol resquebrajado con la nostalgia de los románticos (aquella poesía que oscila entre la memoria y anticipación, como decía Schlegel, crítico de la *retrotopía*), sino con el *nostos* homérico, deseo de la presencia.

En muchos sentidos, nuestro mundo no es tan diferente al de Odiseo. Ambos son aristocráticos, belicosos, individualistas y patriarcales, si bien nosotros extrañamos el heroísmo de aquel.⁹ Acaso el paralelismo más intrigante sea la odisea misma. También nuestra época es el reino del tránsito eterno: el desplazamiento rutinario, el exilio deseado e indeseado, la alienación diaspórica, flujos de exportaciones e importaciones, el esparcimiento viral de la información, tránsito omnipresente en nuestras calles saturadas. Nuestro ecosistema es tan líquido como el del exiliado milenario. Por lo menos, hay dos formas de hacer frente a tal realidad. La primera es la *retrotopía* como cura al tránsito. Los nostálgicos que pretenden levantar muros entre vecinos para blindar la pureza irreal de tradiciones inventadas compartirán el destino de la Sibila —su aspiración a la permanencia revelará su propia decadencia y agonía espiritual. A ellos valdría la pena recordar el espíritu del puente de Arta: confinada

⁹ Véase el clásico de M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, trad. M. H. Barroso, 3ª ed., 1ª reimpr., 2014.

a los extremos de Oriente y Occidente, entremezclados en la ambigüedad balcánica, Grecia siempre ha sido un puente entre hemisferios, así como los milenios la han convertido también en un puente entre tiempos. El reto, pues, será *otro*. Odiseo se encuentra con la alteridad en mil facetas, pero es también el Otro en el espejo del mar. “Me llaman Nadie”, dice al cíclope Polifemo. Para el viajero era imposible abusar del retorno, pero sabía bien que en el tránsito siempre se corre el riesgo olvidarlo por completo; sobre todo, olvidar que el retorno no es la búsqueda del pasado, sino la aspiración al futuro, la reivindicación del presente. Vuelvo a Eliot: *Time past and time future/What might have been and what has been/Point to one end, which is always present*. En tal simultaneísmo, la añoranza del pasado y ceguera del futuro darán lugar a aquella visión de la que hablaban Miller y Durrell, una tradición viva que no persiste ni atrás en el tiempo ni adelante, sino adentro. Entonces dejaremos de hablar sobre una Grecia antigua u *otra* moderna para abrazar la Grecia contemporánea de la que hablaban Kaváfis, Seféris y nuestro García Terrés. También entonces comprenderemos que Grecia no debe ser más amplia, ni ambiciosa ni monumental: al contrario, deberá ser más pequeña –como decía Miller–. lo suficientemente pequeña para hospedarnos a todos. Sólo entonces podremos vivir como griegos.



II. ADIÓS A HIDRA

Leonard Cohen murió el siete de noviembre de 2016, tres meses después que su musa eterna y amor indeleble, Marianne Ihlen, a quien había conocido en Grecia a inicios de los años sesenta, donde compartieron una década de idilio. Sus admiradores colocaron docenas de veladoras y ramos de flores frente a la casa donde había crecido en Montreal, mientras comenzaban a planearse homenajes monumentales. Al otro lado del mundo, arrulladas por el silencio del Egeo, restaron unas cuantas veladoras, cartas, un par de naranjas y sobres de té frente al pórtico de su casa en Hydra. Aunque la ofrenda cítrica de los isleños era un homenaje a aquel verso icónico en “Suzanne”, para Cohen, ese

rincón frente al mar cristalino era el recuerdo de otra mujer. Semanas antes, el cantautor se había despedido de Marianne, de aquella morada y del mundo en “Traveling Light”, una balada guiada por el tradicional *bouzouki* griego, cuyo título era un juego de palabras entre emprender un viaje sin llevar equipaje y volverse luz transitoria: difuminarse en el espacio, como el fantasma de su amada, otra estrella caída. A menudo se dice que Grecia era el segundo hogar de Cohen. Su despedida insinuaba que había sido el único.

Desde su juventud, Cohen mostró interés por la Grecia antigua, presente en su primer libro de poesía, *Let Us Compare Mythologies*, publicado en 1956, cuando apenas tenía veintidós años. La obra era fruto de una voz joven pero docta, evidente en su exploración del legado pagano y la relación con su propio judaísmo. Ambas son visiones del tiempo enraizadas en la añoranza. A diferencia de lo que el título del poemario sugiere, Cohen entrelaza mitologías en vez de compararlas. En “Pagans”, interpreta el helenismo como una perversión de su fe, que a su vez le brinda el talento divino de Pigmalión para crear una amante en carne viva: “With all Greek heroes/swarming through my shoulders,/I perverted the Golem formula and fashioned you from grass, [...] /and gods in their approval/rustled my hair with marble hands,/and you approached slowly/with the pain of a thousand year statue/breaking into life.”¹⁰ Grecia es un arma de doble filo: el don de la inmortalidad y la maldición de la humanidad. En “The Song of the Hellenist (for R. K.)”, Cohen ironiza la devoción de quienes pretenden olvidar su pasado judeocristiano por un complejo de inferioridad y cambiar sus nombres –como los filhelenos griegos– de Jonathan o Nathaniel a Teódoto, Alejandro o Demetrio. La admiración de las deidades del mundo suscita un sentimiento de pequeñez y mediocridad:

I tell you, my people, the statues are too tall.
Beside them we are small and ugly,
blemishes on the pedestal. [...]

‘Have you seen my landsmen in the museums,
the brilliant scholars with the dirty fingernails,

¹⁰ Leonard Cohen, “Pagans”, en *Let Us Compare Mythologies*, Nueva York, Ecco, 2007, pp. 44 s.

standing before the marble gods,
underneath the lot?¹¹

Con el paso del tiempo, se volvió evidente que Cohen tenía poco respeto por el dogmatismo de una civilización por encima de lo humano. El artista siempre tuvo hambre: de fe, de piel, de existencia, de alimento en sus largos ayunos. Sin embargo, la Grecia del anticuario era un pozo seco que no podía saciar su sed. Tenía que darle vida de otra forma —apropiarse de ella en vez de dejarse apropiar. En su novela *Beautiful Losers* (1966), dos personajes se disponen a pintar una reproducción de la Acrópolis con barniz rojo para uñas. Mientras colorean cada rincón del yeso, la pureza opresiva del Partenón se desvanece y da paso a la vida radiante: “White to viscous red, one column after another, a transfusion of blood into the powdery ruined fingers of the little monument”. Finalmente, ambos se acuestan para admirar su obra terminada, bañada por la mirada escarlata:

—That’s the way it must have looked to them, some early morning when they looked up at it.

—The ancient Athenians, I whispered.

—No, F. said, the old Indians, the Red Men.

—Did they have such a thing, did they build an akropolis? I asked him, for I seemed to have forgotten everything I knew, lost it in stroke after stroke of the small brush, and I was ready to believe anything. Tell me, F., did the Indians have such a thing?

—I don’t know [...]. Listen, my friend, listen to the present, the right now, it’s all around us, painted like a target, red, white, and blue. Sail into the target like a dart, a fluke bull’s eye in a dirty pub. Empty your memory and listen to the fire around you.¹²

Vaciar la memoria y escuchar el fuego: la Grecia de Cohen fue más una presencia vital que el legado inasible de un pasado que, según parecía insinuar, no le correspondía del todo. En marzo de 1960, el entonces joven poeta se refugió del chubasco londinense en una sucursal del Banco de Grecia, donde admiró el bronceado de un empleado griego, quien lo instó a conocer el clima del mediterráneo. Sin

¹¹ L. Cohen, “The Song of the Hellenist (for R. K.)”, en *Ibid.*, pp. 18 s.

¹² L. Cohen, *Beautiful Losers*, Nueva York, Vintage Books, 1993, pp. 9-12.

pensarlo dos veces tomó un avión hacia el sur. Tiempo antes, había pedido una beca para visitar las antiguas capitales del mundo, incluyendo Jerusalén, Roma y Atenas. No obstante, apenas dedicó un día a la Acrópolis milenaria antes de embarcarse a Hidra, una de las islas sarónicas, reclusa del mundo, totalmente peatonal, sin electricidad ni telefonía.¹³ Para entonces, aquel fragmento de eternidad descrito en *The Colossus of Maroussi* se había tornado en un refugio bohemio que antecedió al hedonismo hippie de los años sesenta. Apenas poblada, la isla recibía con brazos abiertos a pintores y escritores de todo el mundo, quienes buscaban lo que Miller había llamado: “this purity, this wild and naked perfection [...], a living rock, a divine wave of energy suspended in time and space, creating a pause of long or short duration in the endless melody”.¹⁴ Cohen fue el vivo partícipe de esa suspensión temporal, pues llegó de vacaciones y terminó pasando ocho años en una casona blanca de tres pisos y dos siglos de antigüedad. Eventualmente se referiría a la isla como el laboratorio de su juventud, un oasis primigenio e inmutable, habitado por generaciones de marineros, donde se refugió de la neurosis moderna para ver la vida pasar. En ese edén de soledad abrazó la permanencia en medio de un mundo cambiante, aquella *deep night of fixed and falling stars* sobre su taberna favorita. El artista había crecido en la opulencia pero disfrutaba la simpleza, las casitas incoloras, su jardín con naranjos y limones. “No debería estar en Canadá para nada. Pertenezco al mediterráneo”, escribió poco después. “Realmente sentí que había llegado a casa” –añadió– “todo lo que veías era hermoso, cada esquina, cada lámpara, cada cosa que tocabas, todo”.

Entre esa fantasía de belleza omnipresente Leonard Cohen encontró a Marianne, a quien describió como una mujer fascinante, de tradicional delicadeza nórdica, serena, agraciada y generosa, la musa del arpa apolínea, pero también una criatura dionisiaca, “cuando bebía vino y bailaba y se

¹³ Sobre esta temprana etapa en la vida del autor, véanse los capítulos cinco, seis y siete de Sylvie Simmons, *I'm Your Man. The Life of Leonard Cohen*, Nueva York, HarperCollins, 2012, pp. 72-134.

¹⁴ H. Miller, *op. cit.*, pp. 49-50

volvía salvaje y hermosa y amenazadora y peligrosa”.¹⁵ El poeta se enamoró del sol y su reflejo sobre esa cabellera rubia. Pronto ambos sentaron el vínculo arquetípico entre el artista y la musa. Durante su estancia en Hydra, Cohen escribió dos novelas y varios poemarios, en los que conjugó la amenidad del paisaje con el delirio de diferentes narcóticos. Los tórtolos pasaban sus tardes nadando, bebiendo, haciendo el amor y el escritor dedicaba las mañanas a trabajar en su terraza, mientras escuchaba a Ray Charles hasta que el sol derretía los vinilos, que se desparramaban sobre la tornamesa como relojes de Dalí. Las fotografías de aquella época los muestran en tabernas bailando, bebiendo, tocando la guitarra, paseando por el puerto y jugando con Axel, el hijo de Marianne.¹⁶ A menudo el escritor debía regresar a Canadá para ganar suficiente dinero y poder mantenerse en Grecia. Cuando la nostalgia por su amada y aquella casona lo invadía, comía en restaurantes griegos, escuchaba música griega y tomaba retsina, esperando volver. Hasta que un día no lo hizo. Hydra era un paraíso terrenal, pero Cohen siempre buscó más: hinduismo, budismo zen, una curiosidad sin fronteras. Regresar al tránsito. Su espíritu incansable no podía contenerse en una habitación de paredes deslavadas. A finales de la década, tras una crisis nerviosa y recurrentes ataques de depresión, Cohen decidió emprender una nueva carrera en la industria musical, y el resto es historia.

Aquella época quedó eternizada en la portada trasera de su segundo álbum, *Songs from a Room* (1969), una fotografía en blanco y negro de Marianne semidesnuda, acariciando su máquina de escribir sobre su escritorio en aquella habitación de Hydra. Las viñetas de Grecia y el idilio jovial se entrelazaron en un solo recuerdo. Por siempre, el poeta atesoró ese instante prolongado en que ambos vivían descalzos, pobres y enamorados, en palabras de Marianne. Advierte Steve Sanfield, un amigo longevo del cantautor, que a menudo se obvia la medida en que la vida de Cohen se rigió por la sensibilidad

¹⁵ Cit. en Jeff Burger (ed.), *Leonard Cohen on Leonard Cohen. Interviews and Encounters*, Chicago, Chicago Review Press, 2014, p. 510.

¹⁶ Un breve recuento del amorío en David Remnick, “Leonard Cohen Makes it Darker”, *The New Yorker*, newyorker.com/magazine/2016/10/17/leonard-cohen-makes-it-darker, consultado el 20 de noviembre de 2016.

griega que adquirió en esa época: admiraba su música, amaba su comida, hablaba su lengua.¹⁷ El resto de sus días llevó entre manos las *komboloi*, cuentas hiladas para aliviar el estrés. Como su amorío con la musa, aquella década en Hydra terminó sin terminar y definió su vida. Así la evocó con nostalgia en un poema tardío:

Greece is a good place
to look at the moon, isn't it
You can read by the moonlight
You can read on the terrace
You can see a face
As you saw it when you were young
There was good light then
Oil lamps and candles
And those little flames
That floated on a cork in olive oil
What I loved in my old life
I haven't forgotten
It lives in my spine

Con el tiempo sus visitas a Hydra se volvieron cada vez más esporádicas y, finalmente, excepcionales. Décadas después regresó a la isla y se encontró con Marianne, quien por coincidencia estaba de visita; uno de esos momentos en que la casualidad insinúa causalidad y el pasado, destino. En otra ocasión, un documental lo llevó de regreso a aquel paraíso olvidado y lamentó con melancolía sólo poder pasar unas cuantas horas entre esos muros icónicos. Extrañamente, su casa ya no le parecía tanto la Ítaca añorada, sino la ilusión de Calipso, el secuestro de Circe, la condena de los lotófagos ante el *nostos* homérico. Estando ahí, “uno pierde la voluntad de regresar, ¿sabes? La voluntad de regresar se va menguando”.¹⁸

En realidad, Cohen se marchó del paraíso el instante cuando sintió que el tiempo lo había alcanzado. No fue tanto la instauración del Régimen de los coroneles en 1967 como un pequeño

¹⁷ Cit. en S. Simmons, *op. cit.*, pp. 83 s.

¹⁸ Tomado de una entrevista histórica en aquella casa de Hydra, en *Songs from the Life of Leonard Cohen*, Reino Unido, BBC, 1988 [documental].

detalle, acaso más profundo de una forma simbólica: un día, el cantautor se asomó por la ventana y encontró el horizonte partido a la mitad —líneas telefónicas se alzaban por el aire, la electricidad se dispersaba, la modernidad había arribado al oasis primordial. El cantautor estaba desolado. No podía huir del acaecer. Sin embargo, un día avistó un pájaro posar sobre el cable, que llegaba a silbar su melodía marina, como una nota viva sobre un pentagrama. En ese momento comprendió que la belleza de Grecia no yace en el escape del tiempo, sino en la síntesis de todas sus manecillas: el ave y el cable, naturaleza y progreso, eternidad y modernidad. No sorprende que, en sus inicios como músico, los comentaristas observaran que su estilo parecía extrañamente fresco y antiguo a la vez, una aleación inusual de lo sagrado y lo profano, plegaria y picardía. Durante años, Cohen abrió cada concierto con un souvenir de Hidra, una de aquellas canciones de esa habitación: “Like a bird on the wire/Like a drunk in a midnight choir/I have tried in my way to be free”. Quizá no fue casualidad que Octavio Paz cerrara su discurso al recibir el Nobel de literatura en 1990 caracterizando la modernidad como un ave inasible:

La modernidad no está afuera sino adentro de nosotros. Es hoy y es la antigüedad más antigua, es mañana y es el comienzo del mundo, tiene mil años y acaba de nacer. [...] Presente intacto, recién desenterrado, que se sacude el polvo de siglos, sonrío y, de pronto, se echa a volar y desaparece por la ventana. Simultaneidad de tiempos y de presencias: la modernidad rompe con el pasado inmediato sólo para rescatar al pasado milenario y convertir a una figurilla de fertilidad del neolítico en nuestra contemporánea. Perseguimos a la modernidad en sus incesantes metamorfosis y nunca logramos asirla. Se escapa siempre: cada encuentro es una fuga. La abrazamos y al punto se disipa: sólo era un poco de aire. Es el instante, ese pájaro que está en todas partes y en ninguna. Queremos asirlo vivo pero abre las alas y se desvanece, vuelto un puñado de sílabas.¹⁹

También afirmó Paz que los poetas ven con más claridad el camino para esbozar una filosofía del presente, pues ellos comprenden que *el presente es el manantial de las presencias*, aquella simultaneidad que transmuta lo antiguo en moderno y viceversa. Entre esas metamorfosis incesantes se encuentra la

¹⁹ O. Paz, “En busca del presente”

canción “Alexandra Leaving”, donde Cohen reinterpreta el poema “The God Abandons Anthony” de Kaváfis (uno de sus autores favoritos), a su vez basado en el recuento de Plutarco sobre los últimos momentos del emperador romano Marco Antonio, quien aguarda la muerte en Alejandría, sitiado por Octavio, preguntándose por qué Dionisio lo dejó a su suerte. En la versión del cantautor, no es Alejandría sino Alejandra quien parte y se desvanece. La pérdida de fe se equipara a la renuencia a aceptar el amor perdido, el lamento de un reino sitiado: *The god of love preparing to depart*. El autor exige dignidad ante ambas derrotas; escuchar la melodía de la secesión y aprehender su belleza exquisita, cruda y punzante, pero gloriosa, épica. De nuevo, el poeta entrelaza mitologías en la interlocución de tiempos y espacios. La suya no es una Grecia antigua ni moderna, sino contemporánea: con toda época y cada lugar. De ahí que, en 2012, una entrevistadora afirmara que los griegos de hoy en día, sofocados por la pena de la austeridad, entenderán esa canción a la perfección, un himno que captura su lamento y fortaleza, la concesión melancólica –aunque heroica– de su propia derrota.²⁰ La Antigüedad es una condena de memoria, para los griegos y para todos nosotros, pero también dignifica el acaecer, le da peso y perspectiva. Sabemos bien que Grecia, como Alejandra y Alejandría, siempre está presta a desaparecer. Queda en nuestras manos nunca perder la voluntad de regresar. Ni al pasado ni al presente.



III. EL OTRO MAR

Otra despedida, la última. Theo Angelopoulos murió el 24 de enero de 2012 debido a un accidente trágico mientras cruzaba la calle al filmar *The Other Sea* (Η Άλλη Θάλασσα), que habría sido la última

²⁰ Elizabeth Boleman-Herring, “Dinner with Leonard”, entrevista con Leonard Cohen, cit. en J. Burger (ed.), *op. cit.*, pp. 225-235.

parte de su trilogía sobre la Grecia moderna y versaría sobre la crisis económica y migratoria. El escaso material grabado, aunado a la imposibilidad de replicar su tacto cinematográfico, hicieron imposible continuar la faena. A lo largo de su trayectoria sólo dos de sus filmes no habían pertenecido a trilogías; todos los demás formaron parte de unidades más amplias, que a su vez constituían los grandes temas de su visión helénica: las trilogías de la Historia, el silencio, las fronteras. A muchos pareció una ironía fascinante, aunque lamentable que el artista heleno más empeñado en capturar lo interminable, lo fragmentado, lo incompleto del griego contemporáneo dejara la obra de su vida sin punto final. Acaso un poeta habría pensado en el destino.

Según se tenía planeado, el filme estaría situado en la Atenas contemporánea –sofocada por un clima caótico de corrupción, desempleo, estragos migratorios– y se centraría en el personaje de E., una actriz joven que intenta recrear la *Ópera de los tres centavos* (1928) de Bertol Brecht empleando trabajadores en huelga como actores, tarea que eventualmente la llevaría a enamorarse de un migrante iraní. Habiendo dedicado su vida a retratar la Otra Grecia escondida bajo la niebla de los Balcanes, el gran regreso de Angelopoulos a la capital se adentraría en la Otra Atenas, ajena a la postal turística, sumida en la introspección. De acuerdo con la visión pesimista del director, para entonces hastiado por la agonía griega, el filme concluiría en un desenlace trágico, con ambos amantes partiendo de Atenas en direcciones opuestas.²¹ Imagino los silencios del Pireo, lamentos crípticos o suspiros marinos, la ruina anónima de arrabales, la bruma melancólica que tanto lo caracterizó, aquellas tomas largas sobre todo y nada.

Fortuna del infortunio: tal filme no existe y su ausencia nos da la oportunidad de imaginar un final con otro espíritu, acaso la reconciliación que Angelopoulos siempre deseó a pesar de la nostalgia. Algún día la ironía se revelará como fatalidad oportuna y la incertidumbre dará paso a la curiosidad.

²¹ Véase A. Horton, “Afterword. Theo Angelopoulos’ Unfinished Odyssey: *The Other Sea*”, en Angelos Koutsourakis y Mark Steven (eds.), *The Cinema of Theo Angelopoulos*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015, pp. 275-291.

Ese día llegaremos a Atenas por el Pireo que se asoma al Mediterráneo, sólo para comprender finalmente que en realidad buscábamos otra Grecia, otro mañana, otro mar. Entonces el regreso a casa parecerá una mera escala en la travesía sin fin —la Odisea que desemboca en otra odisea. También la tragedia deviene epopeya. Como a menudo ocurría en el repertorio del cineasta griego, el título de este filme inconcluso aludiría a los versos de Giorgos Seféris, un artista obsesionado —según dijo García Terrés— por tres simples temas, que en realidad siempre han sido uno mismo: Grecia, la poesía, el destino. La obra de Angelopoulos quedará eternamente inacabada, pero su guión empolvado apunta al principio que el director tenía pensado para ella y para todos nosotros. *In my end is my beginning*, decía en ocasiones, recordando a T. S. Eliot. Y tal es su legado. Una pantalla negra, dos versos en letras blancas:

We crossed... the sea

That leads to the other sea...

—Mythistorima #4 'Argonauts



Índice de referencias

▮ SOBRE NUESTROS HELENISMOS

- Acevedo Escobedo, Antonio *et al.*, *Presencia de Alfonso Reyes. Homenaje en el X aniversario de su muerte (1959-1969)*, México, FCE, 1969.
- Alatorre, Antonio, “Alfonso Reyes: pequeña crónica desmitificante”, en *Estampas*, México, FCE, 2012, pp. 31-40.
- Castañón, Adolfo *et al.*, *Los reinos combatientes, todavía. Palabras y versos en el 60º cumpleaños de Jaime García Terrés*, México, El Colegio Nacional, 1986.
- Deniz, Gerardo, *De marras. Prosa reunida*, México, FCE, 2016.
- Düring, Ingemar, *Alfonso Reyes helenista*, Madrid, Ínsula, 1955.
- Garciadiego, Javier, “Alfonso Reyes, helenista mexicano”, en *Autores, editoriales, instituciones y libros. Estudios de historia intelectual*, México, COLMEX, 2015, pp. 293-323.
- García Terrés, Jaime, “Del fundamental helenismo de Reyes o cómo se frustró un peregrinaje a las fuentes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 37, núm. 2, 1989, pp. 413-417.
- , *Obras*, t. 1: *Las manchas del sol. Poesía, 1953-1994*, El Colegio Nacional/FCE, 1ª reimpr., 1997
- , *Obras*, t. 2: *El teatro de los acontecimientos*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1997.
- , *Obras*, t. 3: *La feria de los días, 1953-1994*, México, El Colegio Nacional/FCE, 2000,
- Glantz, Margo, “Apuntes sobre la obsesión helénica de Alfonso Reyes”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 37, núm. 2, 1989, pp. 425-432.
- Martínez, José Luis (ed.), *Alfonso Reyes/Pedro Henríquez Ureña. Correspondencia I 1907-1914*, México, FCE, 1986.
- Montemayor, Carlos, “El helenismo de Alfonso Reyes”, *Vuelta*, vol. 13, núm. 154, 1989, pp. 12-16.
- Pacheco, José Emilio, “Jaime García Terrés y el Teatro de los Acontecimientos”, en Alba C. de Rojo (ed.), *Jaime García Terrés. Iconografía*, FCE/UNAM/El Colegio Nacional, 2003, pp. 9-14.
- Paz, Octavio, *Puertas al campo*, México, UNAM, 1966.
- Quintanilla, Susana, “Dioniso en México o cómo nuestros clásicos leyeron a los clásicos griegos”, *Historia Mexicana*, vol. 51, núm. 3, 2002, pp. 619-663.
- Reyes, Alfonso, *Obras Completas*, t. I, México, FCE, 3ª reimpr., 1996.
- , *Obras Completas*, t. IV, México, FCE, 1956.
- , *Obras Completas*, t. X, México, FCE, 1959.
- , *Obras Completas*, t. XVII, México, FCE, 1965.
- , *Obras Completas*, t. XVIII, México, FCE, 1966.

- , *Obras Completas*, t. XIX, México, FCE, 1968,
- , *Obras Completas*, t. XX, México, FCE, 1979.
- Torres Bodet, Jaime, *Memorias*, t. 1: *Años contra el tiempo*, México, Porrúa, 1969.
- , *Memorias*, t. IV: *La tierra prometida*, México, Porrúa, 1972.
- Ugalde Quintana, Sergio (ed.), *Un amigo en tierras lejanas. Correspondencia Alfonso Reyes/Werner Jaeger (1942-1958)*, México, COLMEX, 2009.
- Zaid, Gabriel, “Entre líneas”, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 429, 2006, p. 6.

▮ CLÁSICOS Y REFERENCIAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD

- Apolodoro, *Biblioteca*, trad. M. R. de Sepúlveda, Madrid, Gredos, 1985.
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin, 9ª ed., 1990
- Burckhardt, Jacob, *The Greeks and Greek Civilization*, trad. S. Stern, Nueva York, St. Martin's, 1998.
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. C. G. Cual, Madrid, Alianza, 2007.
- Eurípides, *Las báquides*, en A. M. Garibay (trad.), *Las diecinueve tragedias*, México, Porrúa, 23ª ed., 2014.
- Calvino, Italo, *Por qué leer los clásicos*, trad. A. Bernárdez, México, Tusquets, 2ª reimpr., 1994.
- Finley, Moses I., *Uso y abuso de la historia*, trad. A. Pérez-Ramos, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- , *El mundo de Odiseo*, trad. M. H. Barroso, 3ª ed., 1ª reimpr., 2014.
- García Gual, Carlos, *Historia mínima de la mitología*, México, COLMEX, 2017.
- Graves, Robert, *The Greek Myths*, Nueva York, Penguin, 2012.
- Homero, *Odisea*, trad. P. C. Tapia Zúñiga, México, UNAM, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. A. S. Pascual, México, Alianza, 3ª ed., 2012.
- Ovidio, *Metamorfosis. Libros i-VII*, trad. R. B. Nuño, México, UNAM, 2ª ed., 2008.
- Petronio, *El Satiricón*, trad. R. Fernández, Barcelona, Gredos, 2008.
- Plutarco, *Moralia*, V, *Sobre los nombres de ríos y montañas, y de las cosas que pueden encontrarse en ellos*.
- Squire, Michael, *The Art of the Body. Antiquity and its Legacy*, Londres y Nueva York, I. B. Tauris, 2011.
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. A. Blánquez, Barcelona, Iberia, 1963.
- Toynbee, Arnold, *Los griegos: herencias y raíces*, trad. J. E. Calderón, México, FCE, 1988.
- Virgilio, *Eneida*, VI, 98-211.

III SOBRE LA INVENCION DE GRECIA Y LA EVOLUCION DE LA TRADICION CLASICA

a. OBRAS DE INTERÉS GENERAL

- Artz, Frederick B., *From the Renaissance to Romanticism. Trends in Style in Art, Literature and Music, 1300-1830*, Chicago, The University of Chicago Press, 2ª reimpr., 1967.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. I. Villanueva y E. Ímaz, México, FCE, 11ª reimpr., 2011.
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, trad. H. R. Toro, México, FCE, 2006.
- Dover, Kenneth J. (ed.), *Perceptions of the Ancient Greeks*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. J. Redondo, Madrid, Taurus, 3ª reimpr., 1993.
- Hight, Gilbert, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford, University Press, 2ª ed., 1917.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 5ª reimpr., 2009.
- Kallendorf, Craig W. (ed.), *A Companion to the Classical Tradition*, Oxford, Blackwell, 2007.
- Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, University Press, 10ª reimpr., 2002.
- Morris, Ian (ed.), *Classical Greece. Ancient Histories and Modern Archaeologies*, Cambridge, University Press, 1ª reimpr., 1995.
- Reynolds, L. D. y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, University Press, 3ª ed., 1991.

b. RENACIMIENTO

- Addington Symonds, John, *Renaissance in Italy*, Nueva York, The Modern Library, 2ª ed., c. a. 1930.
- Alexander, Sidney, *Lions and Foxes. Men and Ideas of the Italian Renaissance*, Ohio, University Press, 2ª reimpr., 1985.
- Bowsma, William J., "The Renaissance and the Drama of Western History", *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 1, 1979, pp. 1-15.
- Burckhardt, Jacob, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trad. S. G. C. Middlemore, Nueva York, Bonibooks, 15ª ed., 1935.
- Burke, Peter, *The European Renaissance. Centres and Peripheries*, Massachusetts, Blackwell, 1998.
- , *The Renaissance*, Londres, Macmillan, 1997.
- Kristeller, Paul O., *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton, University Press, 1980.
- , *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanistic Strains (A Revised and Enlarged Edition of "The Classics and Renaissance Thought")*, Nueva York, Harper & Brothers, 1961.
- Panofsky, Erwin, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Nueva York y Evanston, Harper & Row, 1969.

Lafaye, Jacques, *Por amor al griego. La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*, México, FCE, 2005. FALTA TRAD.

Mommsen, Theodor E., "Petrarch's Conception of the «Dark Ages»", *Speculum*, vol. 17, núm. 2, 1942, pp. 226-242.

Rossi, Annunziata, *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, México, UNAM, 2009.

Stephens, John, *The Italian Renaissance. The Origins of Intellectual and Artistic Change Before the Reformation*, Londres y Nueva York, Longman, 1ª reimpr., 1991.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, FCE, 2ª ed., 3ª reimpr., 2015.

c. ROMANTICISMOS

Abrams, Meyer H., *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Londres, Oxford University Press, 1953.

Bacon, Francis, *Novum Organum, or True Suggestions for the Interpretation of Nature*, Nueva York, P. F. Collier & Son, 1902.

Barzun, Jacques, *Classic, Romantic and Modern*, Nueva York, Anchor Books, 1961.

Butler, Elizabeth M., *The Tyranny of Greece over Germany. A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry Over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Boston, Beacon Press, 1958.

Ferber, Michael (ed.), *A Companion to European Romanticism*, Oxford, Blackwell, 2005.

Ferris, David, *Silent Urns: Romanticism, Hellenism, Modernity*, Stanford, University Press, 2000.

Gaddis, John L., *The Landscape of History. How Historians Map the Past*, Oxford, University Press, 2002.

Geary, Jason, *The Politics of Appropriation. German Romantic Music and the Ancient Greek Legacy*, Oxford, University Press, 2014.

Gleckner, Robert F. y Gerald E. Enscoe (eds.), *Romanticism. Points of View*, Detroit, Wayne State University Press, 2ª ed., 1979.

Harloe, Katherine, *Winckelmann and the Invention of Antiquity. History and Aesthetics in the Age of Altertumswissenschaft*, Oxford, University Press, 2013.

Havelock, Christine M., "Plato and Winckelmann: Ideological Bias in the History of Greek Art", *Notes in the History of Greek Art*, vol. 5, núm. 2, 1986, pp. 1-6.

Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. J. Marías, Madrid, Alianza, 1988.

Hegel, Georg W. F., *Lectures on the Philosophy of History*, vol. 1: *Manuscripts of the Introduction and the Lectures of 1822-3*, trads. R. F. Brown y P. C. Hodgson, Oxford, University Press, 2011.

Herder, Johann G., *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, trads. I D. Evrigenis y D. Pellerin, Indianapolis, Hackett, 2004.

Hobsbawm, Eric, *The Age of Revolution, 1789-1848*, Nueva York, Random House, 1996.

Hölderlin, Friedrich, *Poesía completa (edición bilingüe)*, trad. F. Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, 5ª ed., 1995.

- Keats, John, *Complete Poems and Selected Letters of John Keats*, Nueva York, The Modern Library, 2001.
- Leppmann, Wolfgang, *Winckelmann*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970.
- Levin, Harry, *The Broken Column. A Study in Romantic Hellenism*, Massachusetts, Harvard University Press, 1931.
- Lovejoy, Arthur O., “On the Discrimination of Romanticisms”, *Modern Language Association of America*, vol. 39, núm. 2, 1924, pp. 229-253.
- North, John H., *Winckelmann’s “Philosophy of Art”. A Prelude to German Classicism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Ortega y Medina, Juan A. (ed.), *Imagen y carácter de J. J. Winckelmann. Cartas y testimonios*, México, UNAM, 1992.
- Pater, Walter, *The Renaissance. Studies in Art and Poetry*, trad. D. L. Hill, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Pelzel, Thomas, “Winckelmann, Mengs and Casanova: A Reappraisal of a Famous Eighteenth-Century Forgery”, *The Art Bulletin*, vol. 54, núm. 3, 1972, pp. 300-315.
- Potts, Alex, *Flesh and the Ideal: Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2000.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás, México, Tusquets, 2009.
- Schenck, Hubert G., *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Oxford, University Press, 1979.
- Williamson, George S., *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Winckelmann, Johann Joachim, *De la belleza en el arte clásico*, trad. J. A. Ortega y Medina, UNAM, 1959.
- , *Historia del arte de la Antigüedad*, trad. M. T. Benito, Madrid, Aguilar, 1995.
- , *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks (with Instructions for the Connoisseur, and An Essay on Grace in Works of Art)*, trad. Henry Fusseli, Londres, A. Millar, 1765 [en Google Books].

▮ SOBRE LA FUNDACIÓN DE GRECIA

d. OBRAS DE INTERÉS GENERAL

- Bernal, Martin, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1. *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1987.
- Blinkhorn, Martin y Thanos Veremis (eds.), *Modern Greece. Nationalism & Nationality*, Atenas, Sage, 1990.
- Clogg, Richard, *Historia de Grecia*, trad. H. A. Boneu, Madrid, Akal, 3ª ed., 2016.
- Eco, Umberto y Girolamo de Michele, *Historia de la belleza*, trad. M. P. Irazazábal, Barcelona, Debolsillo, 2010.
- Gourgouris, Stathis, *Dream Nation. Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece*, Stanford, University Press, 1996.

- Hamilakis, Yannis, *The Nation and Its Ruins: Antiquity, Archaeology and National Imagination in Greece*, Oxford, University Press, 2009.
- Herzfeld, Michael, *Anthropology Through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, University Press, 4ª reimpr., 1999.
- , “La presencia ausente: discursos de criptocolonialismo”, en Saurabh Dube, *El encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, trad. J. R. V. L. Cisneros, México, COLMEX, 2011, pp. 261-293.
- Holden, David, *Greece without Columns. The Making of Modern Greeks*, Londres, Faber, 1972.
- Kalyvas, Stathis N., *Modern Greece. What Everyone Needs to Know*, Oxford, University Press, 2015.
- Koliopoulos, John S. y Thanos M. Veremis, *Modern Greece. A History since 1821*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- Koundoura, Maria, *The Greek Idea. The Formation of National and Transnational Identities*, Nueva York, Tauris, 2012.
- Leontis, Artemis, *Topographies of Hellenism. Mapping the Homeland*, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1995.
- Mazower, Mark, *The Balkans. A Short Story*, Nueva York, Modern Library, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, trad. G. Moner, Buenos Aires, Bajel, 1945.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- Shanks, Michael, *Classical Archaeology of Greece: Experiences of the Discipline*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.
- Vlassopoulos, Kostas, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism*, Cambridge, University Press, 2007.
- e. HISTORICIDAD, FILHELENISMO Y COLONIALISMO EN TIEMPOS DE LA INDEPENDENCIA GRIEGA
- Anderson, M. S., *The Eastern Question, 1774-1923. A Study in International Relations*, Londres, Macmillan, 1966.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- Benjamin, Walter, *Obras* (eds. R. Tiedmann et al.), *Libro 1*, vol. 2, trad. A. B. Muñoz, Madrid, Abada, 2ªed., 2012.
- Betts, Paul y Corey Ross, “Modern Historical Preservation—Towards a Global Perspective”, *Past & Present*, suplemento 10, 2015, pp. 7-26.
- Çırakman, Aslı, *From the “Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”. European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Nueva York, Peter Lang, 2005.
- Constant, Benjamin, “Appel aux nations chrétiennes en faveur des grecs”, París, s. e., 1825.
- Constantine, David, *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, trad. M. Pizarro, México, FCE, 1ª reimpr. 1993.
- Dube, Saurabh, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, México, COLMEX, 2011.
- Dyson, Stephen L., *In Pursuit of Ancient Pasts. A History of Classical Archaeology in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2006.

- Freud, Sigmund, “Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis), enero de 1936”, en *Obras Completas*, t. 22: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 5ª reimpr., 1991, pp. 209-221.
- Goldsworthy, Vena, *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.
- Gordon, George (Lord Byron), *Childe Harold's Pilgrimage*, en Frederick Page (ed.), *Byron. Poetical Works*, Oxford, University Press, 5ª reimpr., 1984.
- Gress, David, *From Plato to NATO: The Idea of the West and its Opponents*, Nueva York, Free Press, 1998.
- Güthenke, Constanze, *Placing Modern Greece. The Dynamics of Romantic Hellenism, 1770-1840*, Oxford, University Press, 2008.
- Guys, Pierre-Augustin, *Voyage littéraire de la Grèce ou lettres sur les Grecs, anciens et modernes, avec un parallèle de leurs mœurs*, t. 1, Paris, s. e., 1776.
- Hanioglu, M. Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, University Press, 2008.
- Heit, Helmut, “Western Identity, Barbarians and the Inheritance of Greek Universalism”, *The European Legacy*, vol. 10, núm. 7, 2005, pp. 725-739.
- Hobhouse, John Cam, *A Journey Through Albania, and Other Provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople, During the Years 1809 and 1810*, Londres, Sharpe & Hailes, 1813.
- Von Hofmannsthal, Hugo, “Las estatuas”, en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, trad. A. Dieterich, Barcelona, Alba, 2001, pp. 95-116.
- Howarth, David A., *The Greek Adventure. Lord Byron and Other Eccentrics in the War of Independence*, Nueva York, Atheneum, 1976.
- Hutchinson, Thomas (ed.), *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, Londres, Oxford University Press, 1914.
- Jeanneret, Charles-Édouard (Le Corbusier), *Journey to the East*, trad. Ivan Žaknić, Londres, MIT Press, 2007.
- Jezernik, Božidar, “Constructing Identities on Marbles and Terracotta: Representations of Classical Heritage in Greece and Turkey”, *Museum Anthropology*, vol. 30, núm. 1, pp. 3-20.
- Macaulay, Rose, *Pleasure of Ruins*, Nueva York, Walker & Company, 1ª reimpr., 1966.
- McKinsey, Martin, *Hellenism and the Postcolonial Imagination: Yeats, Cavafy, Walcott*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2010.
- Mitchell, Timothy (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- Neumann, Iver B., *Uses of the Other. “The East” in European Identity Formation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Obeyesekere, Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, University Press, 1997.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE/Heteroclásica, 2007.

- Recchia, Stefano y Jennifer M. Welsh, *Just and Unjust Military Intervention. European Thinkers from Vitoria to Mill*, Cambridge, University Press, 2013.
- Renan, Ernest, *Recuerdos de infancia y juventud*, trad. A. Garzón del Camino, México, Galatea, 1951.
- Roessel, David, *In Byron's Shadow. Modern Greece in the English & American Imagination*, Oxford, University Press, 2002.
- St. Clair, William, *That Greece Might Still Be Free. The Philhellenes in the War of Independence*, Londres, Oxford University Press, 1972.
- Swenson, Astrid, *The Rise of Heritage. Preserving the Past in France, Germany and England, 1789-1914*, Cambridge, University Press, 2013.
- Wolff, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, University Press, 1994.

f. LA INVENCIÓN DE LA NACIÓN GRIEGA

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, edición revisada y aumentada, 2006.
- Bastéa, Eleni, *The Creation of Modern Athens. Planning the Myth*, Cambridge, University Press, 2000.
- Beaton, Roderick, *Folk Poetry of Modern Greece*, Cambridge, University Press, 2004.
- Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, trad. C. Aira, Buenos Aires, Manantial, 1994.
- (ed.), *Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, 6ª reimpr., 2000.
- Caftanzoglou, Roxane, "The Shadow of the Sacred Rock: Contrasting Discourses of Place under the Acropolis", en Barbara Bender y Margot Winer, *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*, Oxford y Nueva York, Berg, 2001, pp. 21-26.
- Carman, John, "Towards an International Comparative History of Archaeological Heritage Management", in Robin Skeates, Carol McDavid and John Carman (eds.), *The Oxford Handbook of Public Archaeology*, Oxford, University Press, 2012, e-book.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, University Press, 1993.
- Clark, Bruce, *Twice a Stranger. The Mass Expulsions that Forged Modern Greece and Turkey*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- Clogg, Richard (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770-1821. A Collection of Documents*, London, Macmillan Press, 1976.
- Davallon, Jean, "The Game of Heritagization", in Xavier Roigé and Joan Frigolé (eds.), *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, Cataluña, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, 2010, pp. 39-62.
- Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Nueva York, Cornell University Press, 2ª ed., 2006.

- Glenny, Misha, *The Balkans. Nationalism, War, and the Great Powers 1804-1999*, Toronto, Anansi, 2ª ed., 2012.
- Herzfeld, Michael, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, University Press, 1991.
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, University Press, 2ª ed., 6ª reimpr., 2000-
- y Terrence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983.
- Jusdanis, Gregory, *Belated Modernity and Aesthetic Culture. Inventing National Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.
- Karatzas, Georgios, “Athens: The Image of Modern Hellenism”, en Matthew Rampley (ed.), *Heritage, Ideology, and Identity in Central and Eastern Europe. Contested Pasts, Contested Presents*, Woodbridge, Boydell Press, 2012, pp. 155-174.
- Kedourie, Elie (ed.), *Nationalism in Asia and Africa*, Cleveland, Meridian, 1970.
- Kitromilides, Paschalis M., *Enlightenment and Revolution. The Making of Modern Greece*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- , “On the Intellectual Content of Greek Nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea”, en David Ricks y Paul Magdalino, *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Londres, Ashgate, 1998, pp. 25-33.
- Kostantaras, Dean J., “Idealisations of Self and the Nation in the Thought of Diaspora Intellectuals”, *Nations and Nationalism*, vol. 14, núm. 4, pp. 700-720.
- Koumoulides, John T. A., *Greece in Transition. Essays in the History of Modern Greece, 1821-1974*, Londres, Zeno, 1977.
- Von Metternich, Klemens, “Carta a Paul Esterházy, 2 de diciembre de 1829”, cit. por William Simpson y Martin Jones, *Europe 1783-1914*, Nueva York, Routledge, 2ª ed., 2009.
- Özkirimli, Umut y Spyros A. Sofos, *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.
- Peckham, Robert Shannan, “Internal Colonialism. Nation and Region in Nineteenth-century Greece”, en Maria Todorova (ed.), *Balkan Identities. Nation and Memory*, Nueva York, New York University Press, pp. 41-59.
- Schivelbusch, Wolfgang, *The Culture of Defeat. On National Trauma, Mourning, and Recovery*, trad. J. Chase, Nueva York, Picador, 2001.
- Smith, Anthony D., *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, University Press, 1999.
- Strausz-Hupé, Robert, “Rumanian Nationalism”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 232, s. n., 1944.
- Tziovas, Dimitris, “Beyond the Acropolis: Rethinking Hellenism”, *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 19, núm. 2, 2001, pp. 189-220.
- (ed.), *Re-imagining the Past. Antiquity and Modern Greek Culture*, Oxford, University Press, 2014.

Woodwell, Douglas, *Nationalism in International Relations. Norms, Foreign Policy, and Enmity*, Nueva York, Macmillan, 2007.

Young, Kenneth, *The Greek Passion. A Study in People and Politics*, Londres, J. M. Dent & Sons, 1969.

III VISIONES DEL SIGLO XX

g. DESENCANTO, MODERNISMO Y HELENISMO DE ENTREGUERRAS

Andrić, Ivo, *A Bridge Over the Drina*, trad. L. F. Edwards, Londres, Harvill Press, 1995.

Bakić-Hayden, Milica, “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review*, vol. 54, núm. 4, 1995, pp. 917-931.

——— y Robert M. Hayden, “Orientalist Variations on the Theme «Balkans»: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics”, *Slavic Review*, vol. 51, núm. 1, 1992, pp. 1-15

Bjelić, Dušan I. y Obrad Savić (eds.), *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge, MIT Press, 2002.

Blume, Horst-Dieter, “Achilles and Patroclus in Troy”, en Martin M. Winkler (ed.), *Return to Troy. New Essays on the Hollywood Epic*, Leiden/Boston, Brill, 2015, pp. 165-179.

Bowlby, Rachel, *Freudian Mythologies. Greek Tragedy and Modern Identities*, Oxford, University Press, 2007.

Butler, Christopher, *Modernism. A Very Short Introduction*, Oxford, University Press, 2010.

Cacoyannis, Michael, *Zorba el griego*, EEUU, 1964.

Calotychos, Vangelis, *Modern Greece. A Cultural Poetics*, Oxford y Nueva York, Berg, 2003.

Churchill, Winston, “The Sinews of Peace (‘Iron Curtain Speech’)”, pronunciado el 5 de marzo de 1946, winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/the-sinews-of-peace, consultado el 3 de septiembre de 2017.

Clark, George Norman (coord. gal.), *The New Cambridge Modern History*, vol. XII: C. L. Mowat (ed.), *The Shifting Balance of World Forces, 1898-1945*, Cambridge, University Press, 1968.

Dassin, Jules, *Nunca en domingo*, Grecia-EEUU, 1960.

Durrell, Lawrence, *Prospero’s Cell. A Guide to the Landscape and Manners of the Island of Corfu*, Londres, Axios, 2008.

Eliot, T. S., *Collected Poems, 1909-1962*, Nueva York, Harcourt, 1968.

———, *Notes Toward the Definition of Culture*, Londres, Faber & Faber, 1948.

———, *The Waste Land and Other Writings*, Nueva York, The Modern Library, 2002.

———, “Ulysses, Order, and Myth”, en Frank Kermode (ed.), *Selected Prose of T. S. Eliot*, Nueva York, Harcourt, 1975, pp. 175-178.

Frazer, James G., *La rama dorada. Magia y religión* (nuevo compendio a partir de la segunda y tercera ediciones), trad. E. y T. I. Campuzano y O. F. Castro, México, FCE, 3ª ed., 2ª reimpr., 2016.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, t. 4: *La interpretación de los sueños (primera parte)*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 4ª reimpr., 1991.

- Gallagher, Tom, *Outcast Europe. The Balkans, 1789-1989*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001
- Gay, Peter, *Modernidad: La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*, trads. M. Pino *et al.*, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *Why the Romantics Matter*, Yale, University Press, 2015.
- Godard, Jean-Luc, *Le Mépris*, Francia, 1963.
- Greenblatt, Stephen *et al.* (eds.), *The Norton Anthology of English Literature*, t. IX, *The Twentieth Century and After*, Nueva York, W. W. Norton & Company 9ª ed., 2012.
- Hemingway, Ernest, *in our time. The 1924 Text* (ed. J. Gifford), Victoria, University of Victoria, 2015.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995.
- Hirsh, Jennie, “Odysseys of Life and Death in the Bay of Naples: Roberto Rossellini’s *Voyage in Italy* and Jean-Luc Godard’s *Contempt*”, en Victoria C. Gardner y Jon L. Seydill (eds.), *Antiquity Recovered. The Legacy of Pompeii and Herculaneum*, Los Angeles, Getty, 2007, pp. 271-289.
- Kaplan, Robert D., *Balkan Ghosts. A Journey Through History*, Nueva York, Papermac, 1993.
- Lambropoulos, Vassilis, “Unbuilding the Acropolis in Greek Literature”, en Susan A. Stephens y Phiroze Vasunia (eds.), *Classics and National Cultures*, Oxford, University Press, 2010, pp. 182-199.
- Leontis, Artemis, “The Bridge between the Classical and the Balkan”, *The South Atlantic Quarterly*, 1999, vol. 98, núm. 4, pp. 633-654.
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, trad. P. G. Bedate, Barcelona, Península, 2014.
- Marinetti, Filippo Tommaso, “The Founding Manifesto of Futurism (1909)”, en Lawrence Rainey *et al.* (eds.), *Futurism. An Anthology*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2009, pp. 49-53.
- Mazower, Mark, *Inside Hitler’s Greece. The Experience of Occupation, 1941-1944*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1995.
- Miller, Henry, *The Colossus of Maroussi*, Nueva York, New Directions, 2010.
- Ricoeur, Paul, en *Freud. Una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, México, Siglo XXI, 8ª ed. 1990.
- Roessel, David, “«Mr. Eugenides, the Smyrna Merchant» and Post-War Politics in «The Waste Land»”, *Journal of Modern Literature*, vol. 16, núm. 1, 1989, pp. 171-176.
- Salles, Alain y Phillippe Ricard, “Grèce-Union européenne: retour sur une relation de Presque trente-cinq ans”, *Le monde*, lemonde.fr/economie/article/2015/06/29/on-ne-ferme-pas-la-porte-a-platon_4663814_3234.html, consultado el 6 de septiembre de 2017.
- Schorske, Carl. E., *La Viena de fin de siglo: política y cultura*, trads. S. Jawerbaum y J. Barba, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Speer, Albert, *Inside the Third Reich. Memoirs by Albert Speer*, trad. R. y C. Winston, Nueva York, Macmillan, 1970.
- Spengler, Oswald, *La Decadencia de Occidente. Bosquejos de una morfología de la Historia Universal*, t. 1: *Forma y realidad*, trad. M. G. Morente, Barcelona, Austral, 6ª ed., 2011.
- Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford, University Press, 2009.

- Tziouvas, Dimitris, *Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters since the Enlightenment*, Abingdon, Ashgate, 2003.
- Valéry, Paul, “La crise de l’esprit”, *La Nouvelle Revue Française*, vol. 6, núm. 71, 1919.
- Woolf, Virginia, “A Dialogue upon Mount Pentelicus”, en Susan Dick (ed.), *The Complete Shorter Fiction of Virginia Woolf*, Nueva York, Harcourt Brace, 1989, pp. 63-68.
- Zacharia, Katerina, “«Reel» Hellenisms: Perceptions of Greece in Greek Cinema”, en K. Zacharia (ed.), *Hellenisms. Culture, Identity and Ethnicity from Antiquity to Modernity*, Hampshire, Ashgate, 2008, pp. 321-354.
- Zweig, Stefan, *The World of Yesterday*, trad. A. Bell, Londres, Pushkin, 2009.

h. LA GREICIDAD FRAGMENTADA Y LA GREICIDAD TOTAL

- Angelopoulos, Theo, *Viaje a Citera*, Grecia-Francia, 1984.
- , *El paso suspendido de la cigüeña*, Grecia-Francia, 1991.
- , *La mirada de Ulises*, Grecia-Francia, 1995.
- , *La eternidad y un día*, Grecia, 1998.
- , *Eleni*, Grecia-Francia, 2004.
- Calotychos, Vangelis, *The Balkan Prospect. Identity, Culture, and Politics in Greece after 1989*, Nueva York, Macmillan, 2013.
- Caramanlis, Constantino, “Speech on the Entry of Greece into the EU, January 1, 1981”, ellopos.net/politics/eu_karamanlis.html, consultado el 5 de septiembre de 2017.
- Gil Fons, Antonio y Alejandra Nieves Camacho, “La disputa por «Macedonia». Origen, desarrollo y consecuencias de un conflicto identitario”, *Foro Internacional*, vol. 226, núm. 56, 2016, pp. 1088-1224.
- Horton, Andrew (ed.), *The Last Modernist. The Films of Theo Angelopoulos*, Wiltshire, Flick Books, 1997.
- , *Theo Angelopoulos. A Cinema of Contemplation*, Princeton, University Press, 1999.
- , “Afterword. Theo Angelopoulos’ Unfinished Odyssey: *The Other Sea*”, en Angelos Koutsourakis y Mark Steven (eds.), *The Cinema of Theo Angelopoulos*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2015, pp. 275-291.
- Kazantzakis, Nikos, *Carta al Greco. Recuerdos de mi vida*, trad. D. L. Garasa, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1995.
- Keeley, Edmund y Philip Sherrard (eds. y trads.), *George Seferis. Complete Poems*, Londres, Anvil, 1955.
- Petrakis, Marina, *The Metaxas Myth. Dictatorship and Propaganda in Greece*, Londres-Nueva York, Tauris, 2006.
- Savidis, George (ed.), *C. P. Cavafy. Collected Poems*, trads. E. Keeley y P. Sherrard, Princeton, University Press, 10ª reimpr., 1992, p. 25.
- Seféris, Giórgos, *El estilo griego*, t. 1: *K. P. Kaváfis/T. S. Eliot*, trad. S. Ancira, México, FCE, 1ª reimpr., 1994.
- , *El estilo griego*, t. 2: *El sentimiento de eternidad*, trad. S. Ancira, México, FCE, 1ª reimpr., 1994.
- , *El estilo griego*, t. 3: *Todo está lleno de dioses*, trad. S. Ancira, México, FCE, 1999.
- Tarkovski, Andrey, *Esculpir el tiempo*, trad. M. B. García, México, UNAM-CUEC, 4ª ed., 1ª reimpr., 2016.

III GRECIA ANTE EL NUEVO MILENIO

i. ASPIRACIONES Y PREJUICIOS DE LA UNIÓN EUROPEA

- Chalániová, Daniela L., “The Good, the Bad and the Ugly: Heroes, Villains and Outcasts of the European Economic Crisis as Seen by Political Cartoonists”, versión extendida de una conferencia impartida en la Conferencia Internacional de la EuroAcademia de Zagreb, en abril de 2013.
- , “Turn the Other Greek. How the Eurozone Crisis Changes the Image of Greeks and What Visual Representations of Greeks Tell Us about European Identity”, *Perspectives*, vol. 21, núm. 1, 2013, pp. 5-41.
- Coleman, Jasmine, “Greek Bailout Talks: Are Stereotypes of Lazy Greeks True?”, *BBC*, bbc.com/news/world-europe-31803814, consultado el 13 de octubre de 2017.
- Demetriou, Kyriakos N. (ed.), *The European Union in Crisis: Explorations in Representation and Democratic Legitimacy*, Nueva York, Springer, 2015.
- Dewski, Daniel, “Has There Been a European Public Discourse on the Euro Crisis? A Content Analysis of German and Spanish Newspaper Editorials”, *Javnost – The Public*, vol. 22, núm. 3, pp. 264-282.
- Economist.com/blogs/graphicdetail/2015/07/greek-crisis-economists-covers, consultado en el invierno de 2016.
- “Europe faces toughest hour since Second World War, says German Chancellor Angela Merkel”, *The Telegraph*, telegraph.co.uk/finance/financialcrisis/8889040/Europe-faces-toughest-hour-since-Second-World-War-says-German-Chancellor-Angela-Merkel.html, consultado el 15 de octubre de 2017.
- Featherstone, Kevin y Dimitris Papadimitriou, *The Limits of Europeanization. Reform Capacity and Policy Conflict in Greece*, Londres, Palgrave, 2008.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992.
- “«Greeks Are Not Real Greeks» Claims German Welt, Favoring a DNA-Based EU Membership”, *Keep Talking Greece*, keeptalkinggreece.com/2015/06/14/greeks-are-not-real-greeks-claims-german-welt-favoring-a-dna-based-eu-membership, consultado el 10 de octubre de 2017.
- Herzfeld, Michael, “Impromptu Ethnography in the Greek Maelstrom”, *Anthropology Today*, vol. 27, núm. 5, 2011, pp. 22-26.
- , “The European Crisis and Cultural Intimacy”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 13, núm. 3, 2013, pp. 491-497.
- , “The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression – Part 1”, *Anthropology Today*, vol. 32, núm. 1, 2016, pp. 10-13.
- , “The Hypocrisy of European Moralism: Greece and the Politics of Cultural Aggression – Part 2”, *Anthropology Today*, vol. 32, núm. 2, 2016, pp. 10-13.

- Judt, Tony, *¿Una gran ilusión? Un ensayo sobre Europa*, trad. V. Gordo del Rey, México, Taurus, 2013.
- Juncker, Jean-Claude, “Transcripción de la Conferencia del presidente Jean-Claude Juncker sobre Grecia”, *Base de datos de comunicados de prensa de la Comisión Europea*, europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-15-5274_es.htm, consultado el 29 de junio de 2016.
- Karyotis, Georgios y Roman Gerodimos, *The Politics of Extreme Austerity. Greece in the Eurozone Crisis*, Londres, Palgrave, 2015.
- Kinzer, Stephen, “Kohl Calls the Path to European Unity Irreversible”, *The New York Times*, nytimes.com/1991/12/14/world/kohl-calls-the-path-to-european-unity-irreversible.html, consultado el 15 de octubre de 2017.
- Kitromilides, Yanis, “Stories, Fables, Parables, and Myths: Greece and the Euro Crisis, Toward a New Narrative”, *Journal of Economic Issues*, vol. 47, núm. 3, 2013, pp. 623-637.
- Kohli, Martin, “The Battlegrounds of European Identity”, *European Societies*, vol. 2, núm. 2, 2000, pp. 113-137.
- Martin, Benjamin G., “«European Culture» is an Invented Tradition”, *Aeon*, aeon.co/ideas/european-culture-is-an-invented-tradition, consultado el 22 de noviembre de 2017.
- Georg Mascolo y Romain Leick, “European Luminaries Reflect on the Euro: Interview with Helmut Schmidt and Valéry Giscard d’Estaing”, *Die Spiegel*, spiegel.de/international/europe/spiegel-interview-with-helmut-schmidt-and-valery-giscard-d-estaing-a-855127-2.html, consultado el 13 de mayo de 2016.
- Moravcsik, Andrew, “Europe After the Crisis: How to Sustain a Common Currency”, *Foreign Affairs*, vol. 91, núm. 3, 2012, pp. 54-68.
- , “Europe’s Ugly Future. Muddling Through Austerity”, *Foreign Affairs*, vol. 95, núm. 6, 2016, pp. 139-146.
- Ntampoudi, Ioanna, “The Eurozone Crisis and the European Union’s Identity Crises”, *New Horizons in European Studies* (ponencia), 2014, pp. 1-16.
- Piketty, Thomas, “Germany Has Never Repaid its Debts. It Has No Right to Lecture Greece”, *Die Zeit*, thewire.in/5851/thomas-piketty-germany-has-never-repaid-its-debts-it-has-no-right-to-lecture-greece, consultado el 18 de octubre de 2016.
- Pisani-Ferry, Jean, *The Euro Crisis and its Aftermath*, Oxford, University Press, 2011.
- Risse, Thomas, “The Euro Between National and European Identity”, *Journal of European Public Policy*, vol. 10, núm. 4, 2003, pp. 487-505.
- Samaddar, Ranabir, *A Post-Colonial Enquiry into Europe’s Debt and Migration Crisis*, Singapur, Springer, 2016.
- Schimmelfennig, Frank, *The EU, NATO and the Integration of Europe. Rules and Rhetoric*, Cambridge, University Press, 2003.
- “Sello de Patrimonio Europeo”, ec.europa.eu/programmes/creative-europe/node/137_es, consultado el 10 de agosto de 2016.

- Shiller, Robert, “Economic Forecasting Can’t Cope with Changing Narrative of Crisis”, *The Guardian*, theguardian.com/business/economics-blog/2012/sep/21/economic-forecasting-changing-narrative-crisis, consultado el 5 de octubre de 2017.
- Smith, Anthony D., “National Identity and the Idea of European Unity”, *International Affairs*, núm. 68, vol. 1, 1992, 55-76.
- Triandafyllidou, Anna *et al.* (eds.), *The Greek Crisis and European Modernity*, Nueva York, MacMillan, 2013.
- Tzanelli, Rodanthi, “«Impossible is a Fact»: Greek Nationalism and International Recognition in Euro 2004”, *Media, Culture & Society*, vol. 28, núm. 4, 2006, 483-503.
- Vargas Llosa, Mario, “¿Por qué Grecia?”, *El País*, elpais.com/elpais/2012/06/01/opinion/1338542464_213857.html, consultado el 15 de octubre de 2017.
- Varoufakis, Yannis, *El minotauro global. EEUU, Europa y el futuro de la economía mundial*, trad. C. Recarey y C. Valdés, México, Paidós, 2012
- , *Adults in the Room. My Battle with the European and American Deep Establishment*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 2017.

j. LA RUINA PRESENTE ANTE LA CRISIS DUAL

- Agamben, Giorgio, “The Endless Crisis as an Instrument of Power: In conversation with Giorgio Agamben”, *Verso*, versobooks.com/blogs/1318-the-endless-crisis-as-an-instrument-of-power-in-conversation-with-georgio-agamben, consultado el 2 de noviembre de 2017.
- , “Un «Imperio latino» contra la hiperpotencia alemana”, *VoxEurop*, voxeurop.eu/es/content/article/3593591-un-imperio-latino-contra-la-hiperpotencia-alemana, consultado el 23 de marzo de 2013.
- Alexakis, Vassilis *et al.*, “Europa o el Caos”, *El País*, elpais.com/internacional/2013/01/25/actualidad/1359117883_420395.html, consultado el 12 de octubre de 2017.
- Angelos, James, *The Full Catastrophe: Travels Among the New Greek Ruins*, Nueva York, Crown Publishers, 2015. Appetiteofwalls.tumblr.com, consultado en el invierno de 2017.
- Badiou, Alain, *El despertar de la Historia*, trad. P. Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Europa. Una aventura inacabada*, trad. L. Álvarez-Mayo, Buenos Aires, Losada, 2006.
- , *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, trad. L. Mosconi, México, FCE, 2ª reimpr., 2017.
- , *Retrotopía*, trad. A. S. Mosquera, México, Paidós, 2017.
- , *Strangers at Our Door*, Cambridge, Polity, 2016.
- Braun, Daniela & Markus Tausendpfund, “The Impact of the Euro Crisis on Citizens’ Support for the European Union”, *Journal of European Integration*, vol. 36, núm. 3, 2014, pp. 231-245.

- Brubaker, Rogers, “Between Nationalism and Civilizationism: the European Populist Moment in Comparative Perspective”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 40, núm. 8, 2017, pp. 1191-1226.
- , “Why Populism?”, *Theory and Society*, vol. 46, núm. 5, 2017, pp. 357-385.
- Chrissopoulos, Christos, *The Parthenon Bomber*, trad. J. Cullen, Nueva York, Other Press, 2017.
- Clements, Ben *et al.*, “‘We No Longer Love You, But We Don’t Want to Leave You’: The Eurozone Crisis and Popular Euroscepticism in Greece”, *Journal of European Integration*, vol. 36, núm. 3, 2014, pp. 247-265.
- Cochrane, Lauren, “Lady Grecian 2017: Karl Lagerfeld Gives Paris a Chanel Toga Party”, *The Guardian*, theguardian.com/fashion/2017/may/03/2017-karl-lagerfeld-paris-chanel-toga-cruise-collection-grand-palais, consultado el 3 de mayo de 2017.
- Comisión Europea, *Reporte completo del Eurobarómetro Estándar*, primavera de 2014.
- , *Eurobarómetro Estándar 87*, primavera de 2017.
- Corcuera, Álvaro, “Grecia echa el cierre”, *El País*, elpais.com/elpais/2015/09/10/eps/1441897873_765182.html, consultado el 2 de noviembre.
- Dalakoglou, Dimitris, “«From the Bottom of the Aegean Sea» to Golden Dawn: Security, Xenophobia, and the Politics of Hate in Greece”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 13, núm. 3, 2013, pp. 514-522.
- Depression Era Collective, “About”, depressionera.gr/about, consultado el 5 de noviembre de 2017.
- Díez-Medrano, Juan, “Ways of Seeing European Integration: Germany, Great Britain, and Spain”, in Mabel Berezin & Martin Schain (eds.), *Europe Without Borders: Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Johns Hopkins University Press, 2003, pp. 169-196.
- Douzinas, Costas, *Philosophy and Resistance in the Crisis. Greece and the Future of Europe*, Malden, Polity, 2013.
- Doxiadis, Aristos y Manos Matsaganis, “National Populism and Xenophobia in Greece”, en Catherine Fleschi *et al.*, *Populist Fantasies: European Revolts in Context*, s. c., Counterpoint, 2013, pp. 31-98.
- Van Dyck, Karen (ed.), *Austerity Measures. The New Greek Poetry*, Nueva York, NYRB, 2016.
- Eleftheriou-Smith, Loulla-Mae, “Paris Terror Attacks: Jean Claude Juncker Warns European Leaders «Do Not Mix Up Terrorists with Refugees»”, *Independent*, independent.co.uk/news/world/europe/paris-terror-attacks-jean-claude-juncker-warns-european-leaders-do-not-mix-up-terrorists-with-a6736271.html, consultado el 16 de noviembre de 2017.
- Ellinas, Antonis A., “Neo-Nazism in an Established Democracy: The Persistence of Golden Dawn in Greece”, *South European Society and Politics*, vol. 20, núm. 1, 2015, pp. 1-20.
- Escalante, Fernando, *Historia mínima del neoliberalismo*, México, COLMEX, 2ª reimpr., 2017.
- , *Senderos que se bifurcan. Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia* [en proceso de imprenta].
- Galbraith, James K., *Welcome to the Poisoned Chalice. The Destruction of Greece and the Future of Europe*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2016.
- Gavras, Romain, *No Church in the Wild*, vimeo.com/43051867, consultado en el verano de 2012.

- Georgiadou, Vassiliki, "Greece", en Ralf Melzer y Sebastian Serafin (eds.), *Right-Wing Extremism in Europe. Country Analyses, Counter-Strategies and Labor-Market Oriented Exit Strategies*, Berlin, Friedrich Ebert Stiftung, 2013, pp. 75-102.
- Gourgouris, Stathis, "Indignant Politics in Athens – Democracy out of Rage", *Greek Left Review*, greekleftreview.wordpress.com/2011/07/17/indignant-politics-in-athens-%E2%80%93-democracy-out-of-rage, consultado el 13 de octubre de 2017.
- Halikiopoulou, Daphne y Sofia Vasilopoulou, "Why the Golden Dawn is a Neo-Nazi Party", *Huffington Post*, huffingtonpost.co.uk/daphne-halikiopoulou/golden-dawn_b_7643868.html, consultado el 23 de octubre de 2017.
- Hooghe, Liesbet y Gary Marks, ("Does Identity or Economic Rationality Drive Public Opinion on European Integration?", *American Political Science Association*, vol. 37, núm. 3, 2004, pp. pp. 415-420.
- Ikonomou, Christos, *Something Will Happen, You'll See*, trad. K. Emmerich, Nueva York, Archipiélago, 2016.
- Ioannou, Theo, "Neo-Nazis Stop Student Parade in Santorini because of Foreign Flag Bearer", *Greek Reporter*, greece.greekreporter.com/2017/10/29/neo-nazis-stop-student-parade-in-santorini-because-of-foreign-flag-bearer, consultado el 29 de octubre de 2017.
- Kahane, Leon, "Doing Documenta in Athens is Like Rich Americans Taking a Tour in a Poor African Country", entrevista con Yanis Varoufakis, *Spike Art Magazine*, spikeartmagazine.com/en/articles/doing-documenta-athens-rich-americans-taking-tour-poor-african-country, consultado el 6 de octubre de 2017.
- Karakatsanis, Leonidas, "Radicalised Citizens Vs. Radicalised Governments? Greece and Turkey in a Comparative Perspective from the December 2008 Uprising to the 2013 Gezi Park Protests", *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 24, núm. 2, 2016, pp. 255-279.
- Kasidiaris, Illias, "Golden Dawn at the military parade in Thessaloniki", *Youtube*, consultado el 3 de noviembre, en: youtube.com/watch?time_continue=8+&v=PtbkDfh3OOM.
- Kirtsoglou, Elisabeth, "The Dark Ages of the Golden Dawn: Anthropological Analysis and Responsibility in the Twilight Zone of the Greek Crisis", *Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 48, núm. 1, pp. 104-108.
- Knight, Daniel M., "Cultural Proximity: Crisis, Time and Social Memory in Central Greece", *History and Anthropology*, vol. 13, núm. 2, 2012, pp. 349-374.
- , "The Greek Economic Crisis as Trope", *Journal of Global and Historical Anthropology*, vol. 65, s. n., 2013, pp. 147-159.
- Kornhaber, Spencer, "The Rapper of Refugees", *The Atlantic*, theatlantic.com/entertainment/archive/2015/11/mia-borders-video-refugees-migration-appropriation/418017, consultado en diciembre de 2015.

- Koronaïou, Alexandra y Alexandros Sakellariou, “Reflections on «Golden Dawn», Community Organizing and Nationalist Solidarity: Helping (Only) Greeks”, *Community Development Journal*, vol. 48, núm. 2, 2013, pp. 332-338.
- Krauze, Enrique, “Meditación en Atenas”, *El País*, elpais.com/elpais/2017/07/18/opinion/1500367810_421089.html, consultado el 22 de julio de 2017.
- Krugman, Paul, “Weimar on the Aegean”, *New York Times*, nytimes.com/2015/02/16/opinion/paul-krugman-weimar-on-the-aegean.html, consultado el 15 de marzo de 2015.
- , “Weimar and Greece, continued”, *New York Times*, krugman.blogs.nytimes.com/2015/02/15/weimar-and-greece-continued, consultado en octubre de 2015.
- Infowarproductions.com, consultado en el otoño de 2017.
- Leconte, Cécile, *Understanding Euroscepticism*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- Lomnitz, Claudio, “Tiempos de crisis: el espectáculo de la debacle en la Ciudad de México”, en *La nación desdibujada. México en trece ensayos*, Barcelona, Malpaso, 2ª ed., 2016, pp. 185-216.
- Magris, Claudio, *El Danubio*, trad. J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 11ª ed., 2012.
- , “Discurso tras recibir el premio Cuco Cerecedo”, *Huffington Post*, huffingtonpost.es/claudio-magris/discurso-claudio-magris_b_12910964.html, consultado el 20 de octubre de 2017.
- Malik, Shiv, “How Alexis Tsipras Got the Cassandra Story Wrong in his Victory Speech”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2015/jan/26/alexis-tsiprass-victory-speech-cassandra-myth-greek-elections, consultado el 20 de octubre de 2017.
- Márkaris, Petros, *Hasta aquí hemos llegado*, trad. E. M. Samará Spiliotopulu, Barcelona, Tusquets, 2015.
- Matthijs, Matthias, “Mediterranean Blues: The Crisis in Southern Europe”, *Journal of Democracy*, vol. 25, núm. 1, 2014, pp. 101-115.
- Monsonís, Vicente, *Filoxenia. El rapto de Europa*, España, 2017.
- Obama, Barack, “Remarks at Stavros Niarchos Foundation Cultural Center in Athens, Greece”, *The White House Office of the Press Secretary*, obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2016/11/16/remarks-president-obama-stavros-niarchos-foundation-cultural-center, consultado el 5 de diciembre de 2017.
- Pappas, Takis, *Populism and Crisis Politics in Greece*, Nueva York, Palgrave, 2014.
- Rachiotis, George *et al.*, “What has Happened to Suicides During the Greek Economic Crisis? Findings from an Ecological Study of Suicides and their Determinants (2003–2012)”, *BMJ Open*, vol. 5, núm. 3, 2015, pp. 1-6.
- “Racist incidents during OXI parades, as foreign pupils were entitled to bear the flag”, *Keep Talking Greece*, keep talkinggreece.com/2017/10/29/oxi-day-parade-racism, consultado el 29 de octubre de 2017.

- Recchi, Ettore, “Keeping the European Faith: Collective Identity Before and After the Euro-Crisis”, *Partecipazione e Conflitto. The Open Journal of Sociopolitical Studies*, vol. 7, núm. 3, pp. 510-525.
- Rüdiger, Wolfgang y Georgios Karyotis, “Who Protests in Greece? Mass Opposition to Austerity”, *British Journal of Political Science*, vol. 44, núm. 3, 2013, pp. 487-513.
- Sánchez-Vallejo, María Antonia, “El cementerio de los migrantes sin nombre”, *El País*, elpais.com/internacional/2016/03/25/actualidad/1458932541_917623.html, consultado el 25 de marzo de 2016.
- , “El Pireo: el puerto deseado”, *El País*, elpais.com/economia/2016/08/19/actualidad/1471607874_360316.html, consultado en octubre de 2017.
- , “Insulina 25% más cara y un aumento de 200% en los contagios de VIH”, *El País*, elpais.com/sociedad/2013/06/13/actualidad/1371151793_370643.html, consultado en junio de 2013.
- , “La policía griega recrudece la operación de acoso a los inmigrantes sin papeles”, *El País*, elpais.com/internacional/2012/08/07/actualidad/1344366088_093399.html, consultado en agosto de 2012.
- , “La UE reanuda la devolución de refugiados a Grecia”, *El País*, elpais.com/internacional/2017/08/10/actualidad/1502373914_622321.html, consultado el 20 de octubre.
- , “La ultraderecha sigue ganando apoyo tras la detención de su cúpula”, *El País*, elpais.com/internacional/2013/12/29/actualidad/1388348830_563513.html, consultado en enero de 2014.
- , “Los Balcanes levantan un muro para cortar el flujo migratorio desde Grecia”, *El País*, elpais.com/internacional/2016/03/02/actualidad/1456946984_915807.html, consultado el 20 de octubre de 2017.
- Scharpf, Fritz, “Political Legitimacy in a Non-Optimal Currency Area”, *Max Planck Institute for the Study of Societies*, Discussion Paper, 2013, pp. 1-30.
- Sericchio, Fabio *et al.*, “Euro-scepticism and the Global Financial Crisis”, *Journal of Common Market Studies*, vol. 51, núm. 1, 2013, pp. 51-64.
- Steiner, George, *La idea de Europa*, trad. M. Condor, México, FCE, 2ª reimpr., 2011.
- , “George Steiner, una cierta idea del saber”, *VoxEurop*, voxeurop.eu/es/content/article/1323011-george-steiner-una-cierto-idea-del-saber, consultado el 15 de octubre de 2017.
- Smith, Helena, “‘Crapumental’... Anger in Athens as the Blue Lambs of Documenta Hit Town”, *The Guardian*, theguardian.com/artanddesign/2017/may/14/documenta-14-athens-german-art-extravaganza, consultado el 6 de octubre de 2017.

- , “Greek Man Shoots Himself over Debts”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2012/apr/04/greek-man-shoots-himself-debts, consultado el 4 de abril de 2012.
- , “Migrant Boat Crisis: The Story of the Greek Hero on the Beach”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2015/apr/25/migrant-boat-crisis-the-sergeant-who-did-his-duty-towards-people-struggling-for-their-lives, consultado el 26 de abril de 2015, en
- y Philip Inman, “Greece Should Sell Islands to Keep Bankruptcy at Bay, Say German MPs”, *The Guardian*, theguardian.com/business/2010/mar/04/greece-sell-islands-german-mps, consultado en octubre de 2017.
- Soler, Jordi, “Atenas: entre la crisis y los dioses”, *El País*, elpais.com/elpais/2014/04/11/eps/1397239633_680592.html, consultado el 20 de octubre de 2017.
- Sontag, Susan, “Melancholy Objects”, en *On Photography*, Nueva York, Picador, 1977, pp. 51-82.
- Tagaris, Karolina, “When Recession turns to Depression: Greece's Descent into Poverty Captured in Photographs”, *The Independent*, independent.co.uk/news/world/europe/greece-poverty-bailout-debt-depression-photographs-images-athens-economy-food-life-a7593356.html#gallery, consultado el 30 de octubre de 2017.
- Teney, Céline, “Does the EU Economic Crisis Undermine Subjective Europeanization? Assessing the Dynamics of Citizens' EU Framing between 2004 and 2013”, *European Sociological Review*, vol. 32, núm. 5, 2016, pp. 619-633.
- Theodossopoulos Dimitrios, “Infuriated with the Infuriated? Blaming Tactics and Discontent about the Greek Financial Crisis”, *Current Anthropology*, vol. 54, núm. 2, 2013, pp. 200-221.
- , “The Ambivalence of Anti-Austerity Indignation in Greece: Resistance, Hegemony and Complicity”, *History and Anthropology*, vol. 25, núm. 4, 2014, pp. 488-506.
- Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*, trad. N. Sobregués, México, Galaxia Gutenberg, 2013.
- Trait, Robert, “Miloš Zeman: The Hardline Czech Leader Fanning Hostility to Refugees”, *The Guardian*, theguardian.com/world/2016/sep/14/milos-zeman-czech-leader-refugees, consultado el 25 de noviembre.
- Tsipras, Alexis, “An End to the Blackmail”, *Jacobin*, jacobinmag.com/2015/06/tsipras-speech-referendum-bailout-troika, consultado el 18 de octubre de 2017.
- Tzanelli, Rodnathi, “«Not My Flag!» Citizenship and Nationhood in the Margins of Europe”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, núm. 1, 2006, 27-49.
- “The Politics of «Forgetting» as Poetics of Belonging: Between Greek Self-Narration and Reappraisal (Michaniona, 2000/3)”, *Nations and Nationalism*, vol. 13, núm. 4, 2007, pp. 675-694.
- Voutyras, Savvas, “This Radicalisation which is Not One: Contentious Politics Against the Backdrop of the Greek Crisis”, *Journal of Contemporary European Studies*, vol. 24, núm. 2, 2016, pp. 223-239.

- Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, trad. C. D. Schroeder, México, Siglo XXI, 2005.
- , *Universalismo europeo. El discurso de poder*, trad. J. Anaya, México, Siglo XXI, 2007.
- “Wave of Refugees to Europe an «Organised Invasion» says Czech PM”, *The Telegraph*, telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/czechrepublic/12070377/Wave-of-refugees-to-Europe-an-organised-invasion-says-Czech-PM.html, consultado el 25 de noviembre.
- “What Being a Golden-Dawner Means”, xryshaygh.com/en/information, consultado en octubre de 2017.
- Žižek, Slavoj, *Against the Double Blackmail. Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbors*, Nueva York, Melville, 2016.
- , “What our Fear of Refugees Says About Europe”, *New Statesman*, newstatesman.com/politics/uk/2016/02/slavoj-zizek-what-our-fear-refugees-says-about-europe, consultado el 20 de mayo de 2016, en: