



PROJECT MUSE®

---

La dialéctica histórico-espacial en la escritura subnormal  
de Manuel Vázquez Montalbán y el nuevo urbanismo de Henri  
Lefebvre

Eugenia Afinoguénova

Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies, Volume 10, 2006, pp. 23-43  
(Article)

Published by University of Arizona  
DOI: <https://doi.org/10.1353/hcs.2007.0001>



➔ *For additional information about this article*  
<https://muse.jhu.edu/article/214543>

# La dialéctica histórico-espacial en la escritura *subnormal* de Manuel Vázquez Montalbán y el *nuevo urbanismo* de Henri Lefebvre

*Eugenia Afinoguénova is Assistant Professor of Spanish at Marquette University. She is the author of El idiota superviviente: Artes y letras españolas frente a la 'muerte del hombre' (1969-1990) and a number of articles on the subjects of contemporary Spanish literature, film, and intellectual history.*

Lo cierto es que desde mi precaria estatura de promesa de escritor con voluntad teórica llegaba a conclusiones que ya estaban presentes en los mejores laboratorios mentales del análisis del arte y la literatura.

Yo teorizaba mientras mis manos tecleaban la máquina de escribir, y la teoría era como un valor añadido invisible, pero que yo notaba secretamente actuante, condicionador.

Manuel Vázquez Montalbán, *Literatura en la construcción de la ciudad democrática*

Poeta y escritor a la vez que crítico cultural, Manuel Vázquez Montalbán ha recibido un amplio reconocimiento como intelectual público y teórico de la posmodernidad en cuyas obras se encuentran interpretaciones de los fenómenos actuales tan palpantes como la globalización, la hibridación cultural, el desarrollo urbano o la expansión de la industria turística (Balibrea 2001; Colmeiro 2001; Crumbaugh 2005; McNeill 1999). En su doble papel de analista de la cultura contemporánea y, simultáneamente, como uno de los escritores españoles más representativos de su tiempo, Vázquez Montalbán incluso ha colaborado como crítico en las colecciones que incluían estudios de su propia obra.<sup>1</sup> El evidente impacto de las ideas de Vázquez Montalbán ha creado la necesidad de examinar su pensamiento como fenómeno filosófico en sus propios derechos, es decir, como una visión del mundo concientemente elaborada que forma parte de la historia intelectual europea de la segunda mitad del siglo XX (Balibrea, *En la tierra baldía* 9). Los estudios sobre la narrativa,

la poesía y el pensamiento de Vázquez Montalbán dejan constancia de varios componentes de este sistema filosófico que abarcan los temas de la ontología, el tiempo, el espacio, la epistemología y la moral: 1) el *realismo*, una “visión materialista de la realidad [...] revelador de la presencia subyacente del materialismo histórico” (Balibrea, *En la tierra baldía* 31); 2) la *memoria* como manera de aprehender el tiempo y la experiencia de un modo inajenable<sup>2</sup> (Rico 63; Ferrán 209); 3) la *ciudad* como categoría histórico-espacial que “sintetiza el compromiso de escritor con su trayectoria vital que es al mismo tiempo un compromiso con la realidad histórica” (Colmeiro 1996, 27; véase también Larson y Compitello 236); 4) el *desencanto*, que refleja en clave irónica las limitaciones que el desarrollo histórico impone al conocimiento, privándole de la capacidad de reconciliar el deseo y la realidad y convirtiéndolo en una *conciencia infeliz* (Colmeiro 1996, 23-24, 30-31; Balibrea, *En la tierra baldía* 32; Castellet 26-27).

Para contextualizar la contribución de Vázquez Montalbán en la historia intelectual europea, parece necesario incluir en el análisis de su pensamiento el conjunto de ideas y conceptos que lo han facilitado o animado a lo largo de los años. Lo que sabemos del Vázquez Montalbán-militante del FLP (Frente de Liberación Popular) y PSUC (Partido Socialista Unificado de Cataluña) sugiere que sus ideas se desarrollan respondiendo a tres corrientes de la filosofía marxista. En primer lugar, el escritor tenía que conocer las lecturas selectas de Marx, Engels y Lenin, obligatorias para los miembros de los partidos comunistas, que contenían los fundamentos del materialismo histórico, materialismo dialéctico y comunismo científico. En segundo lugar, están las lecturas de los pensadores marxistas contemporáneos que los intelectuales de izquierda de la

España tardofranquista hacían por cuenta propia. A este grupo pertenecen muchos libros que acaban en la chimenea de Pepe Carvalho, desde *La historia me absolverá* de Fidel Castro (1964), quemada en *Yo maté a Kennedy* (1972) hasta *La Vie quotidienne dans le monde moderne* de Henri Lefebvre (1968), que sobrevivió en la biblioteca de Carvalho hasta el nuevo milenio, sometida al fuego en *El hombre de mi vida* (2000) (Biblioteca la Bóbila). Finalmente, sería útil tener en cuenta las ideas de los filósofos marxistas que comparten el escenario generacional con Vázquez Montalbán, como Frederic Jameson, cuyas obras el escritor leyó en época relativamente tardía (Tyra 210). Prestando atención a este conjunto de tradiciones filosóficas se puede apreciar, por un lado, qué parte del ideario de Vázquez Montalbán se dirigía implícitamente en contra del adoctrinamiento del Partido y, por el otro, observar cuáles de sus ideas respondían a las nuevas tendencias en el pensamiento marxista. Incluir la problemática filosófica neomarxista de los años sesenta en el campo de referencias relevantes para comprender el pensamiento de Vázquez Montalbán y examinar la obra *subnormal* del escritor como canal de articulación y transmisión de nuevos conceptos filosóficos son los objetivos del presente estudio.

En concreto, este artículo examina una de las teorías que Vázquez Montalbán desarrolló entre 1965 y 1975<sup>3</sup> respondiendo a sus lecturas de Henri Lefebvre, filósofo y sociólogo marxista expulsado del Partido Comunista de Francia en 1958: la dialéctica histórico-espacial del espacio urbano que evalúa críticamente su potencial para la resistencia a la alienación capitalista. Como espero demostrar, en los poemas y ensayos de esta época—conocida como *subnormal*—Vázquez Montalbán sigue a Lefebvre en su valoración positiva del fenómeno urbano como espacio irreducible al funcionalismo

de la reificación capitalista. Veremos que Vázquez Montalbán emplea y desarrolla algunos conceptos procedentes de Lefebvre pero se distancia del *nuevo urbanismo* del filósofo francés, que confiaba en que la ciudad, gracias a una acción participativa de los habitantes encarnada en una celebración pública o un juego, podía convertirse en escenario de una revolución pacífica que acabaría con la alienación del tiempo y el espacio. Como demuestran los escritos posteriores de Vázquez Montalbán dedicados a los temas del urbanismo y la gastronomía que analizaré al final del artículo, el escritor encontró en la experiencia del mandato socialista en la Barcelona posfranquista un ejemplo de una práctica desalienadora sin la utopía de la participación celebratoria de Lefebvre. La primera parte del artículo ofrece un breve resumen de las ideas sobre el espacio urbano que aparecen en las publicaciones de Lefebvre de los años sesenta y principios de los setenta que Vázquez Montalbán tenía a su disposición. La segunda parte examina cómo Vázquez Montalbán emplea las imágenes procedentes de Lefebvre— en primer lugar, las del *ciberántropo*, del juego urbano y de la fiesta—para formular una respuesta que opone un riguroso análisis de diferentes formas de mediación alienadora a la utopía lefebvriana de la actividad participativa. La parte final del artículo es un epílogo que propone interpretar el contenido filosófico de la crítica gastronómica de Vázquez Montalbán posterior a la época *subnormal* como alternativa a la utopía lefebvriana de la acción desalienadora colectiva.

## **I. La dialéctica del espacio urbano y la utopía de la acción participativa en la obra temprana de Lefebvre**

Las ideas de Lefebvre relevantes para comprender el pensamiento de Vázquez Montalbán se anticipan a la publicación del libro más conocido del sociólogo francés que contiene una articulación sistemática de su filosofía del espacio, *La Production de l'espace* (1974). La cronología y el carácter de las referencias implícitas y explícitas a las ideas de Lefebvre en los textos de Vázquez Montalbán sugieren un conocimiento de algunos de los siguientes textos: *La Proclamation de la Commune* (1965), *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (1968), *Position: Contre les technocrats*—1967, reeditado en 1971 como *Vers le Cyberanthrop (Contre les technocrats)*—y de los artículos publicados en la revista *L'Architecture au jour'dui* e incorporados en la antología *Du rural à l'urbain* (1970), preparada por Mario Gaviria, un discípulo español de Lefebvre. Precursores de la teoría de los tres tipos del espacio,<sup>4</sup> estos textos reflejan un programa de movilización del pensamiento dialéctico contra el avance de la filosofía estructural (la de Claude Lévi-Strauss en primer lugar), cuya naturaleza funcionalista el filósofo pretendía desenmascarar. Con este objetivo, oponiendo la lógica dialéctica a la lógica formal mecanicista al servicio del capital, Lefebvre despliega una teoría de los fenómenos sociales cuyo significado siempre excede su valor funcional, entre los que el espacio urbano y la vida cotidiana ocupan un lugar privilegiado.<sup>5</sup>

## **Contra el tiempo y el espacio de los tecnócratas**

Las dos direcciones más conocidas del pensamiento de Lefebvre (las teorías de la producción del espacio y de la vida cotidiana) derivan de su temprano descubrimiento de que la filosofía hegemónica del capitalismo desarrollado tiende a una

ontología funcionalista y estática que congela el tiempo en el presente y presupone la existencia de un espacio homogéneo lleno de objetos. En *Position: Contre les technocrats*, Lefebvre describe el estructuralismo como una de las escuelas filosóficas de apoyo al sistema capitalista que tienden “a limitar, es decir, a reducir ‘lo humano’ a lo cuantitativo, lo homogéneo, lo masivo, a la sistematización oprimente, en una palabra, a la reificación” (1980, 42-43).<sup>6</sup> En la segunda mitad de los años sesenta fue el éxito de la antropología estructural de Lévi-Strauss entre la izquierda europea la que proporcionó el objetivo y la urgencia a su crítica. Para Lefebvre, el estructuralismo sólo podía interpretarse como el pensamiento de la tecnocracia, la nueva clase social compuesta por los especialistas educados y los burócratas, ideológicamente interesados en conservar el estado inamovible de la sociedad, que aparece en el escenario histórico con el desarrollo del capitalismo post-industrial promoviendo un sistema de pensamiento aparentemente científico. Lefebvre describe a los tecnócratas como *ciberántropos*: unos seres humanos que han “captado muy bien los conceptos de estabilidad, de equilibrio, de autorregulación, que se consideran a la vez prácticos y racionales, unen de este modo lo ideal y lo real” (1980, 166). Ignorante de la diferencia entre lo ideal y lo real, el *ciberántropo*, según Lefebvre, “ignora el deseo” y “sólo tiene necesidades” (168); de ahí que el *ciberántropo*, de forma voluntaria, someta su comportamiento a las regulaciones de las “normas liberadoras” (170-71). Este hombre-máquina, prosigue Lefebvre, desarrolla su propia estética y crea sus propios entornos, que no son otros que la estética y el espacio de consumo:

Es el estilo Prisunic; el estilo Inno, el estilo Supermercado. En ellos, nuestro amigo ve el espectáculo total,

el superespectáculo, coronamiento de una época espectacular, que se da en espectáculo y vende el espectáculo. (172)<sup>7</sup>

Según Lefebvre, la filosofía de los tecnócratas sirve objetivamente a los intereses de la conservación del sistema capitalista en nuevas circunstancias históricas, ya que continúa la línea funcionalista que reduce y reifica el pensamiento abstracto y las prácticas significantes del ser humano:

Función y estructura se completan, y si le agregamos el concepto del *sistema* ustedes tendrán todo lo que se necesita para pensar un mundo organizándolo y, por consiguiente, para legitimar la ciberantropía. (172, énfasis original)

Siguiendo al psicólogo marxista Joseph Gabel, Lefebvre deduce que, al igual que todos los “proyectos de homogeneización y sistematización uniformes,” el pensamiento de los tecnócratas es *espacializante* (43).<sup>8</sup> La interpretación del espacio como proceso productivo sometido a las leyes de la circulación del capital que formula Lefebvre en esta época nace como respuesta dialéctica a la tendencia del pensamiento estructural de reducir la ontología a oposiciones binarias que existen en momentos sincrónicos y en un espacio homogéneo:

En este caso, el combate teórico implicaría una revalorización del tiempo y, al igual título, el de las diferencias. Por otra parte, no sería un retorno al tiempo de los filósofos, el de Bergson y el de Hegel. Los tiempos de que se trata sólo existen y valen insertándolos en espacios. Son sociales y dependen de ese estudio sin magia de la felicidad que ya no podemos eludir. (43)

El imperativo filosófico de concebir “el tiempo insertado en el espacio” dio origen a la teoría del espacio urbano participativo y resistente al espectáculo consumista, en el que, según Lefebvre, se puede modelar y llevar a cabo la “empresa a largo plazo” de la transformación desalienadora de la experiencia cotidiana (116).

### **El espacio urbano como escenario de resistencia a la reificación capitalista**

Desde mediados de los años cincuenta, Lefebvre colaboró con el grupo de los situacionistas encabezado por Guy Debord para desarrollar una teoría del espacio urbano propicio a la acción espontánea colectiva asociada con el juego o la fiesta.<sup>9</sup> El proyecto recibió el nombre de *nuevo urbanismo*.<sup>10</sup> En sus obras de los años sesenta, Lefebvre privilegia el espacio urbano como fenómeno social en que los imperativos de oponerse a la reificación del tiempo y el espacio pueden traducirse a la práctica de la vida cotidiana. Según el filósofo explica en *Hacia el ciberántropo*, el fenómeno urbano nace como punto intermedio entre la actividad especulativa del ser humano y la práctica cotidiana (154-55). La ciudad moderna, reflejo de la organización económica dominante a su vez reflejado en las conciencias individuales de los habitantes, adquiere, según Lefebvre, la importancia de un espacio polifacético compuesto de diferentes niveles, producto a la vez que actor de la lucha de clases, donde tiene que empezar el proyecto de la desalienación de la vida cotidiana:

Ella [la ciudad] reúne todos los niveles de la realidad y de la conciencia: los grupos (agentes sociológicos, económicos, políticos) y sus estrategias, los

subconjuntos o sistemas parciales, la vida cotidiana y la fiesta. Ella abarca un gran número de funciones cuya importancia olvidan los funcionalistas: la función lúdica, la informativa. La ciudad engloba normas imperiosas y apropiaciones rigurosas del tiempo y el espacio, de la vida física y los deseos. Por encima de ese nivel práctico, se extiende lo imaginario y lo simbólico: monumentos, historia, cosmología evocada e invocada, múltiples encuentros, erotismo, sacralización y profanación, sueño de lo imposible y realización de lo posible. Esto es lo que consagra (y a veces combate) la ideología. [...] Su solo concepto permite la teoría que, a su vez, permitiría la práctica urbanística. (154-55)

En la época que nos interesa, la comprensión de los distintos niveles dentro del fenómeno urbano le permite a Lefebvre formular la hipótesis según la cual la ciudad constituye un espacio potencialmente liberador. Sin duda siguiendo a Georges Bataille (1949), Lefebvre asocia el potencial desalienador de la ciudad con las posibilidades para el comportamiento excesivo, trasgresor e improductivo implícitas en su espacio. En el artículo “Proposiciones para el nuevo urbanismo,” publicado en 1967 en la revista *L'Architecture d'aujourd'hui* e incorporado en la antología *De lo rural a lo urbano* (1970), el filósofo encuentra el prototipo de tal acción excesiva en la tradición de las celebraciones colectivas en el entorno urbano —los juegos y las fiestas— que, según él, son capaces de suspender la alienación y la funcionalidad de la organización capitalista de la vida cotidiana:

Los constructores no han visto las funciones del juego, y menos aún su realidad y validez transfuncionales. Cuando lo tienen en cuenta y hacen entrar en el plan global terrenos

de juegos, localizan en el espacio y en el tiempo el elemento lúdico. Con este hecho, han descuidado que el juego surge en todas partes, espontáneamente, normalmente, en la calle (el “lame-escaparates”), en los cambios económicos (confrontación de objetos, evaluaciones, elección cuya dificultad da lugar a un juego), conversaciones, etc. Este elemento lúdico supone la sorpresa, lo imprevisible, la información. Es lo que da sentido a la calle, pues él la hace. (Lefebvre 1975, 182)<sup>11</sup>

Interpretando el juego ubicuo y gratuito dentro del marco urbano como actividad subversiva, Lefebvre y los situacionistas dedicaron múltiples ensayos al estudio de la promesa revolucionaria de las actividades celebratorias colectivas en que creían haber encontrado modelos de un comportamiento potencialmente liberador. Tanto Lefebvre como los situacionistas vieron un precedente histórico de este tipo de acción desalienadora en el espacio urbano en la Comuna de París que ellos definieron como “la única tentativa de un urbanismo revolucionario”: “en nuestra opinión, la insurrección parisiense de 1871 fue la grande y suprema tentativa de la ciudad por erigirse en medida y norma de la realidad humana” (Debord, Kotányi, Vaneigem 110; Lefebvre 1967, 667).<sup>12</sup> En los eventos de la Comuna Lefebvre y los situacionistas distinguen una “larga fiesta” popular organizada por la gente de la periferia que inundó el centro de París apoderándose de lo que Lefebvre denomina los “espacios representativos” de la nación (Lefebvre 1965, 21). La representación de la Comuna como una fiesta urbana respondía a toda una tradición historiográfica marxista-leninista, que observaba en los eventos de 1871 una anticipación de la

dictadura del proletariado, frustrada por la falta del liderazgo del Partido y de un viable concepto del Estado.<sup>13</sup> Oponiéndose a esta interpretación, Lefebvre y los situacionistas imaginan la Comuna como una verbena que perdió su ímpetu revolucionario inicial tras ser convertida en un espectáculo que acabó alienando a sus propios participantes.<sup>14</sup>

Fracasadas las sublevaciones urbanas de 1968, en las que las ideas de Lefebvre y los situacionistas ejercieron una notable influencia, la interpretación de la Comuna como fiesta revolucionaria conservó para Lefebvre la importancia de un prototipo de una actividad celebratoria que convertía el marco urbano en el espacio de una revolución pacífica posible. Así, al final del capítulo “Espacio social” de *La producción del espacio*, lejos de renegar de su confianza en el potencial subversivo de la fiesta, Lefebvre recuerda el programa de la reapropiación lúdica de la ciudad propuesta por los situacionistas como una alternativa viable frente a la imposibilidad de producir un espacio desalienador “verdaderamente apropiado” durante “el difícil período en el seno del modo de producción (capitalista) amenazado” (194-95, mi traducción).

Ya en “Proposiciones para el nuevo urbanismo” (1967), Lefebvre traza una genealogía para esta interpretación del espacio urbano, arraigándola en la tradición del socialismo utópico de Charles Fourier. El filósofo enfatiza la naturaleza común del urbanismo y la utopía que, según él, son unidos como dos tipos de realización del deseo:

Hoy [...] podemos reclamar la rehabilitación del *utopismo*. [...] Basta con considerar el interés con que se lee hoy la obra de Ledoux, precursor inmediato de Fourier. Ambos, el arquitecto y el sociólogo, construyeron su utopía sobre la tesis

de la realización de los deseos, algo por encima de las funciones y las necesidades. (182, énfasis original)

El *nuevo urbanismo* de Lefebvre proponía una planificación urbanística concientemente utópica que tuviera como su objetivo planear espacios de ocio, y no de trabajo:

una ciudad nueva cuyos núcleos organizativos fueran los terrenos y salas de juegos, teatros, cines y cafés, rodeados de paseos y parques a cuyo alrededor se agruparían los barrios residenciales y los lugares de trabajo. ¿Utopía? Sin duda. (183, énfasis original)

En *La producción del espacio*, la oposición entre la realidad capitalista (siempre funcional y reificada) y el deseo de un ocio desalienado, subyacente en la utopía del *nuevo urbanismo*, quedará desplazada en el concepto del *espacio vivido*. Se puede observar, sin embargo, que también en este libro la utopía de un espacio lúdico e inajenable se reitera en la visión del “espacio de la *jouissance* que sería un espacio verdaderamente *apropiado*” por los habitantes, que, según Lefebvre, “no existe todavía” (194, énfasis original).

Los elementos del pensamiento de Lefebvre que se anticipan a la formulación de su influyente teoría de la producción del espacio son relevantes para comprender al Vázquez Montalbán-filósofo que, en las novelas, poemas y ensayos de la época *subnormal*, utiliza la figura del hombre-máquina, productor del pensamiento homogeneizante y espacializante, y la forma de representar una acción participativa y potencialmente subversiva como juego o fiesta. Sin embargo, como veremos enseguida, su uso del imaginario derivado de Lefebvre dista de confirmar la utópica confianza lefebvrina en el potencial revolucionario de las prácti-

cas lúdicas o celebratorias de los habitantes de la ciudad.

## II. La dialéctica histórico-espacial como alternativa al pensamiento tecnocrático en la obra de Vázquez Montalbán

En el ambiente del desarrollo neocapitalista en la España después del plan de la estabilización económica de 1958, obra de los funcionarios tecnócratas franquistas asociados con el *Opus Dei*, la batalla filosófica que libró Lefebvre con el pensamiento de los *ciberántropos* sonaba como una crítica a la nueva clase hegemónica muy relevante para la sociedad española. Mientras tanto, las circunstancias vitales de Vázquez Montalbán, quien en 1962 fue encarcelado por participar en una manifestación estudiantil de apoyo a la huelga de los mineros de Galicia en la Plaza Urquinaona de Barcelona (Andreoli), sin duda determinaron su perspectiva personal sobre la utopía lefebvrina de la apropiación de la ciudad. En *Coplas a la muerte de mi tía Daniela* (1965-1973), Vázquez Montalbán se retrató “mientras/leía a Lefebvre/a Lenin/incluso/la Sagrada Familia/de Marx/de Engels/me extasiaba/su dura promesa/del proletariado industrial/para el mundo (*Memoria y deseo*, 186-87). Aunque no se puede establecer la fecha exacta del primer contacto con Lefebvre y aunque el lenguaje despersonalizado del fragmento marca una clara distancia ideológica, en el centro de la escritura de la época *subnormal* de Vázquez Montalbán aparecen formuladas, en clave más o menos crítica, respuestas a las propuestas filosóficas que hizo Lefebvre en los años sesenta: el desafío al pensamiento tecnocrático, la búsqueda de los espacios propicios para el juego y la fiesta, la exploración del potencial subversivo de las tradiciones celebratorias urbanas.



## Contra el pensamiento tecnocrático

El “Poema de Dardé,” de la novela *Recordando a Dardé* (1969), introduce la problemática de la alienación del tiempo y el espacio. Dardé, el protagonista de la novela y el hablante del poema, es ingeniero cibernético que llega a un pueblo del Pirineo catalán para instalar allí un laboratorio en el que prepara la producción de robots. En las páginas de la novela, Dardé representa el *modus vivendi* del *ciberántropo* tecnócrata descrito por Lefebvre, que vive en la simbiosis perfecta con la máquina, desconoce las emociones, adora la limpieza y pretende fijar el significado de las palabras para alcanzar la “comunicación integral” (Lefebvre 1967, 206). Entre los habitantes del pueblo la llegada del tecnócrata suscita ilusiones masivas de carácter utópico, puesto que el proyecto de la construcción de los robots al que se dedica Dardé les parece insinuar el comienzo de una nueva era de la liberación del trabajo de la reificación capitalista. Sin embargo, el desenlace de la novela no deja lugar a dudas de que el *ciberántropo* Dardé sólo sirve para preparar la llegada de los empresarios norteamericanos, quienes, lejos de liberar a los habitantes de la necesidad del trabajo alienado, les ofrecen empleo en la fábrica de los robots, facilitan el acceso a un supermercado recién construido y proporcionan el espectáculo para que sus momentos de ocio sean tiempo de consumo.

Como hemos observado, Lefebvre califica el pensamiento de los tecnócratas como sistema de apoyo a la organización del capitalismo desarrollado que busca reducir lo humano a lo cuantitativo y tiende a homogeneizar el espacio y a congelar el tiempo. Así precisamente construye Vázquez

Montalbán el discurso filosófico de su protagonista. El “Poema de Dardé” (más tarde incluido en *Memoria y deseo*) proyecta un cuadro ontológico de un sistema filosófico utilitario sin el tiempo y con un espacio en que sólo se reconocen los objetos cuyo valor depende de su presencia física:

utilizable  
será la cualidad absoluta de la vida  
y las vidas, utilizables en un lugar  
y el acto de utilizar en un lugar  
será el tiempo, el Tiempo  
y lo demás  
fantasmas, ¿cosas que son sin estar?  
(Vázquez Montalbán 1986,102-03)

Cómodamente instalado en el mundo de los objetos materialmente disponibles en el espacio, Dardé es incapaz de concebir las “cosas que son sin estar,” las emociones y los fenómenos fuera del tiempo presente y utilizable: la memoria (el pasado) y la anticipación (el futuro y el deseo):

recuerdos  
sin esqueleto como los presentimientos  
o como los mismos recuerdos que  
[enferman  
la piel, tejido contingente  
y exacto. (103)

La necesidad de oponerse al utilitarismo reificador que marcó el pensamiento de la nueva sociedad de consumo española en coartada con la dictadura que no cedía, constituye el punto de partida para el proyecto filosófico de Vázquez Montalbán. En el centro de este proyecto está la tarea de la construcción de un tiempo y un espacio inalienables, que se encarna en la imagen de la *ciudad de la memoria*, el locus de su dialéctica histórico-espacial.

## La ciudad

Vázquez Montalbán concibe la imagen de la ciudad como espacio irreducible al utilitarismo homogeneizante. Si el discurso filosófico de Dardé construye un espacio utilitario sin el tiempo, el pensamiento de Vázquez Montalbán crea una ciudad interior e inalienable capaz de cobijar el tiempo pasado de la memoria. En la lapidaria fórmula de Lefebvre, la ciudad “inscribe en el espacio la obra del tiempo” (1980, 155). En los múltiples significados personales que la ciudad adquirió para Vázquez Montalbán a lo largo de su carrera—la construcción y la destrucción de Barcelona o Praga, el Boston interior que sólo existe en la mente del Estrangulador, la historia de la Moscú constructivista o de La Habana castrista—subyace la apreciación filosófica que hace Lefebvre del espacio social urbano cuyo significado siempre excede la planificación funcionalista.

El poema extenso “Ciudad” que Vázquez Montalbán escribió en 1969 pero que sólo publicó en 1994 incluyéndolo en la novela *El estrangulador* (1994, 146-49), examina una serie de aspectos inmateriales del espacio urbano: su capacidad de cobijar el tiempo y las posibilidades para acción espontánea. En la entrevista con Georges Tyras el escritor recordaba este poema sobre el proyecto de “La ciudad en el espacio” del arquitecto Ricardo Bofill como un proyecto de construcción que, más que en el espacio, se desarrollaba en el tiempo:

la ciudad en el espacio era para mí la ciudad de la memoria, la del regreso [...]. Comprendí que lo que hacía con ese poema en esta novela era cumplir el precepto de *Memoria y deseo*, reafirmar que la única ciudad segura es la memoria, ésa donde puedes refugiarte porque eres tú quien la construye. (179-80)

A la hora de recordar el poema, Vázquez Montalbán enfatiza la faceta inmaterial de la “ciudad de la memoria” que en el contexto de *El estrangulador* se somete a mayor interiorización y se transforma en una entelequia imposible de experimentar en el espacio exterior al sujeto hablante. No obstante, en su modo de escoger las palabras está presente el imaginario de la utopía del juego espontáneo colectivo que marca el pensamiento temprano de Lefebvre. El fragmento de “Ciudad” en que el poeta examina la idea del espacio lúdico en términos de Lefebvre comienza con la pregunta: “la arquitectura, ¿transformará las agonías?” (1994, 148). El verso remite a la cita de Claude Nicolás Ledoux, arquitecto y socialista utópico, que Lefebvre incluye al comienzo de “Proposiciones para el nuevo urbanismo”: “No hay hombre sobre la tierra no susceptible de ser socorrido por un Arquitecto; al Arquitecto corresponde aliviar las miserias” (1975, 173). En la versión de Vázquez Montalbán, la certeza del arquitecto utópico recogida por el filósofo se transforma en una pregunta llena de duda, mientras el optimismo de los tempranos pensadores socialistas que Lefebvre pretende rescatar para su *nuevo urbanismo* (Fourier y Ledoux) se traduce en una paradójica constatación de que la propuesta de construir una ciudad utópica es inútil y, a la vez, la única viable:

ningún laberinto altera el resultado  
ningún laberinto altera el resultado  
ningún laberinto altera el resultado  
pero es cierto que más placer se  
[encuentra  
en los juegos largos que no aburren  
en la perpetua  
improvisación del no saber qué hacer  
mientras se muere  
(Vázquez Montalbán 1994, 148)



mucho de ser “el espacio de lo Posible,” puesto que perpetúa en el espacio la alienación del ser humano de la Historia:

El malestar del hombre urbano no es una consecuencia de la ciudad como convención vital en abstracto, sino de una ciudad determinada, organizada de una manera insuficiente, para convertirse en auténtico marco del desarrollo material e intelectual del hombre. Pero esa impotencia de la ciudad real, esa impotencia absoluta, y las impotencias parciales que se derivan del vivir cotidiano, tienen su origen en una organización social determinada, en unas relaciones del hombre con la realidad que no satisfacen su necesidad de arraigo, su necesidad de sentirse no ya sólo intérpretes de su historia personal, sino en cierta manera, intérpretes de la Historia. (1970a, 25, énfasis original)

Según sus artículos urbanísticos, las fiestas y las evasiones urbanas no son más que unas treguas alienadas, diseñadas por el Sistema para impedir cambios radicales. Así, en lugar de diseñar juegos, el Vázquez Montalbán-crítico cultural examina la falsificación de la fiesta y se centra en las mil formas de alienar la ciudad mediante la especulación del suelo, la segregación o la simple destrucción de los barrios.

Si la ciudad experimentada se interpreta como espacio de la no-participación del ser humano en la Historia, las fiestas que describe Vázquez Montalbán suelen ser montajes de la alienación, ya sean las fiestas de San Juan, los Juegos Olímpicos (1993), o las Navidades. En CAU, Vázquez Montalbán opone a la utopía lefebvriana de la fiesta popular un análisis de la Navidad como práctica que asegura la alienación, no

sólo de la vida cotidiana, sino también del espacio urbano en general. En lugar de la revolución concebida como fiesta, el espacio de la ciudad real queda ocupado por “la gran farsa de una solidaridad interhumana transitoria”:

Esta fiesta convertida en la más gigantesca operación comercial anual, adquiere su marco más propicio en la ciudad, devenida en sí misma en un estuche ornamentado como objeto de regalo; estuche envolvente dentro del cual se perciben otros estuches que a su vez encierran otros, como en un juego de muñecas rusas transparentes [...].

[L]a ciudad se convierte en un estuchado y la consigna comercial en que cada hoja sea a su vez un perfecto envolvente cargado de significación festiva. Se ha creado una cadena de necesidades artificiales [...].

[E]l mismo irracionalismo patológico que explica la mística y la urgencia del week-end, del “retorno a la naturaleza,” de las vacaciones, explica la impuesta amabilidad ambiental de estas fiestas. Se trata de un ensayo general de la gran farsa de una solidaridad interhumana transitoria, como un juego de sombras chinas de una bondad común que si se quisiera podría ser eterna, pero es humana condición [...] el mal. Es la ideología de la tregua que el hombre lobo concede a sus semejantes, igualmente hombre lobos. (“Los ritos de la fiesta o los estuches transparentes” 1970b, 47-49)

El reconocimiento de la separación definitiva entre la realidad y el deseo hacía inevitable este punto antiutópico de la crítica cultural. Sin embargo, el escritor nunca renegó de los ideales de la desalienación

de la vida cotidiana. En las páginas de la misma revista CAU y probablemente bajo la influencia del éxito de las asociaciones de los vecinos<sup>15</sup>, Vázquez Montalbán reivindica la fiesta revolucionaria participativa como un ideal para el futuro:

Es posible imaginar las inmensas posibilidades de realización humana que se darán algún día cuando la palabra y la imagen, el sonido, el tacto, la caricia, la memoria puedan darse libres en la Ciudad Libre que ya habían soñado los poetas de La Commune. Cuando el pleno derecho de participación permitirá el acceso a cualquier medio de comunicación de cualquier ser humano. ("Frente al lenguaje de la persuasión" 1972, 41-43)

Según Vázquez Montalbán, para acercarse a la realización del deseo de la participación total, es necesario llevar a cabo un análisis previo de los mecanismos de la alienación y de las instituciones que mediatizan la participación: "Ir más allá de este programa significa penetrar en el reino de la utopía" (43).

Los poemas de la época *subnormal* también dejan constancia de una reflexión crítica sobre las posibilidades de una acción espontánea participativa que, según Lefebvre, estaban implícitas en el espacio urbano. Significativamente, Vázquez Montalbán formula su respuesta bastante pesimista a la utopía urbanista de Lefebvre recontextualizando la equivalencia entre la revolución y la fiesta urbana que se destaca en las obras de este último y de los situacionistas. La conclusión se plasma en un poema con título marcadamente filosófico: "Ciegos movimientos subjetivos hacia el recuerdo de una noche de San Juan, espacial la sexual alegría popular" (*Memoria y deseo*, 214-16),

en el que el adjetivo "espacial" se remonta a la interpretación de Gabel de la conciencia alienada que Lefebvre utilizó como el punto de partida para su dialéctica del espacio.

Para Lefebvre, la Comuna de París fue en un principio una fiesta participativa cuyo fracaso se debía a su gradual transformación en espectáculo. En el poema de Vázquez Montalbán, la fiesta de San Juan se presenta desde el principio como un espectáculo:

Nadie vio cambiar el plumaje negro  
 [de las aves ciegas y nocturnas  
 pero de pronto todo lo llenaron las  
 [burbujas eternas en raro azul de  
 [sueño bueno  
 en cada azotea se encendió el decorado  
 los farolillos parecían auténticamente  
 [chinos. (1986, 214)

Dada la importancia del fuego para la fiesta de San Juan, las alusiones a pólvora, fuego y asalto no se hacen esperar. Pero también el intertexto del fuego está envuelto aquí en referencias a la naturaleza teatral y a la división espacial del evento:

cada clan en su isla bajo las guirnaldas  
 en olor a pólvora rota por invisibles  
 [pillettes ahogados en calles  
 abisales  
 entre la agónica luz de las últimas  
 [hogueras. (215)

En el campo semántico basado en la yuxtaposición de la fiesta, el teatro y la pólvora, Vázquez Montalbán introduce una serie de elementos ausentes en el binomio fiesta/revolución que se remonta a Lefebvre. Estos elementos convierten el poema en una meditación pesimista sobre la dialéctica de la Historia. A lo largo del poema, la fiesta popular se desarrolla en la calle a los ojos de una pareja de enamorados, el hablante y una mujer, que no participan en la celebración,





En la conclusión del poema el hablante se sale de sí mismo y se dirige a un grupo muy amplio que incluye a la amada del poeta y a todos los seres humanos. Al mismo tiempo, el pronombre “te” en el último verso, que denota el acto de dirigir el discurso hacia uno mismo, indica que se trata de un monólogo hegeliano de una *conciencia infeliz* contemplando sus carencias. Y mientras las referencias a la “fase agónico-imperialista” del capitalismo, provenientes de Lenin (*El imperialismo, fase superior del capitalismo*) parecen sugerir un movimiento histórico, nada se mueve en la *conciencia infeliz* del hablante, quien repite la palabra “siempre.” La “nostalgia del paraíso” es lo único que queda del cuestionamiento espacial de la dialéctica de la historia en el poema.

La visión de una conciencia alienada del deseo y de la Historia que no puede superar el hablante de “Ciegos movimientos subjetivos...” resuena en las frecuentes alusiones al Fin de la Historia en la poesía de Vázquez Montalbán, quien nunca llegó a asumir el optimismo histórico de Lefebvre. Ahora bien, dado un marco general tan poco prometedor de acción revolucionaria, nos queda pendiente una pregunta: ¿Qué caminos posibles para el ser humano pudo encontrar entonces el joven escritor y militante del Partido? Como sugieren este y otros poemas, a la altura de finales de los sesenta y principios de los setenta, Vázquez Montalbán empieza a reflexionar sobre el valor de algunos aspectos más primarios de la acción participativa, entre ellos el sexo y la comida.<sup>17</sup> Como sugiere Jorge Marí, a pesar de la importancia que tenía la sexualidad en este programa filosófico, Vázquez Montalbán nunca llegó a concebir el sexo como una práctica desalienada.<sup>18</sup> No se podría decir lo mismo acerca de la comida, puesto que en la crítica gastronómica el escritor llegó a tocar el horizonte de la acción participativa colectiva que le parecía posible.

### III. Epílogo: una “salida de socorro ante las frustraciones de la historia”

Al margen de la visión utópica lefebvriana, Vázquez Montalbán encontró el único ejemplo de la acción desalienadora participativa en las fiestas del barrio, restablecidas en la Barcelona posfranquista. En *Barcelonas* (1987), analizando la experiencia del mandato socialista barcelonés, el escritor utiliza el imaginario de la fiesta del barrio como modelo de acción colectiva para explicar el éxito de algunas prácticas sociales de la época posfranquista. Pero a diferencia de la fiesta revolucionaria de Lefebvre—una actividad celebratoria caracterizada por su naturaleza excesiva y por su aparente falta de funcionalidad—la fiesta del barrio que le interesa a Vázquez Montalbán se define por su contenido gastronómico:

Esa fiesta de los barrios fue durante mucho tiempo, lo es hasta ahora, el logro que más se puede percibir del sentido de la participación pensada y buscada durante muchos años. Y no es azaroso que en estas fiestas del barrio sean hoy en día acontecimiento necesario el alarde repostero o culinario, primitivo o refinado, en clara coincidencia con el sentido histórico del banquete ligado a la fiesta. (214)

Según Vázquez Montalbán, en la Barcelona socialista se trataba del único, si bien modesto, ejemplo de una oposición exitosa a la reificación del deseo, que consistía en la “reeducación del paladar democrático.” El escritor es sólo cautelosamente optimista a la hora de trazar las conclusiones, puesto que no deja de recordar que los éxitos del mandato socialista, que él describe como



una recuperación de la fiesta y la memoria urbanas y una revolución gastronómica, tiene como marco de fondo el fracaso de un proyecto de la acción revolucionaria mucho más radical. Para Vázquez Montalbán, la fiesta barcelonesa no es más que

[...] la recuperación gastronómica, ligada a una reivindicación del placer más inocente acometida en parte por las promociones que quisieron conquistar el todo y acabaron descubriendo las excelencias de la sepia con albondiguillas o del *pollastre amb albergines* previo el paso por la educadora *Mousse d'escòrpora* de Juan Mari Arzak, inevitable a la hora de hacer una historia de la reeducación del paladar democrático a las nuevas cocinas de España. (214)

A diferencia del *nuevo urbanismo* de Lefebvre (que a partir de los años setenta también pierde gran parte de su ímpetu utópico), la victoria gastronómica que vislumbra Vázquez Montalbán no promete ningún camino para la desalienación colectiva. La fiesta que él recupera en *Barcelonas* reivindica el placer siempre individual y privado. Frente a la necesidad de recuperar el sentido de la Historia en ausencia real del movimiento revolucionario, la “recuperación gastronómica” de Vázquez Montalbán revela su faceta de un proyecto que sustituía la acción colectiva, realizándola a nivel de la vida cotidiana del individuo:

Si en la fábula protagonizada por los locos de Clarendon en aquellos días en que compartían a Sade con Marat y Franco representaba la oposición entre la oposición individual (Sade) y la colectiva (Marat), frustradas ambas por el convidado de piedra y su sable, el culto a los fogones podía ser una conclusión modestísima,

incluso decepcionante en cierto sentido, del triunfo de la oposición vital de Sade y el aplazamiento de la de Marat. (214)

“Las figuras de ‘la ciudad’ y de la ‘utopía’ llevan mucho tiempo entremezcladas,” señala David Harvey (183). Como hemos visto, en el pensamiento de Vázquez Montalbán la figura de la ciudad no sólo participa en la elaboración del espacio utópico, sino también concede a este espacio un sentido filosófico concreto. En su replanteamiento crítico de la problemática que exploraba Lefebvre en los años sesenta, Vázquez Montalbán ha mantenido el ímpetu inicial lefebvriano: su rechazo de la coartada intelectual del pensamiento tecnocrático funcionalista con el sistema capitalista, su desafío dialéctico a los sistemas que buscan fijar los significados. Al seguir a Lefebvre en su acercamiento a la ciudad, Vázquez Montalbán también encontró allí un espacio inajenable cuyo significado era imposible definir de una forma funcionalista. Pero no es el potencial para la acción celebratoria u ociosa, la fiesta y el juego, que animaron el *nuevo urbanismo* de Lefebvre, sino la experiencia de lo que Lefebvre llamará más tarde “el espacio vivido” de la memoria individual lo que constituye la piedra angular de la construcción filosófica de Vázquez Montalbán. Su ciudad es un espacio potencialmente liberador cuando allí tienen cabida los fenómenos no funcionales e interiorizables: la memoria y el deseo. Por eso mismo su ciudad, siempre que se trate de una ciudad concreta destinada a ser escenario y actor del sistema capitalista, no cobija ninguna acción participativa, no permite desalienar los deseos de la liberación colectiva, ni anima revoluciones. El Vázquez Montalbán que espero haber captado en este artículo es uno de los primeros pensadores europeos que ha sido capaz de “insertar el espacio en el materialismo histórico y en los

marcos más amplios de la teoría crítica” (Soja 44), un filósofo que a la altura de los años sesenta y principios de los setenta empezó a elaborar una teoría marxista del espacio que fuera capaz de resistir el despliegue espacial del capital.<sup>19</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Así, el volumen *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy* (ed. J. R. Resina) incluye el análisis de la novela *Autobiografía del general Franco* de Vázquez Montalbán (Ferrán) y el capítulo “*Autobiografía del General Franco: Un problema lingüístico*” del propio Vázquez Montalbán (Vázquez Montalbán 2000).

<sup>2</sup>

[...] sus poemas se nutren de recuerdos, de experiencias vividas en un tiempo mítico (el de la infancia y adolescencia, y, cuando a experiencias del presente aluden, siempre hay una pulsión hacia la huida, a la búsqueda de ese único lugar donde el hombre no se siente forastero y puede amoldarlo a sus exigencias más íntimas, reinventarlo: la memoria. (Rico, 62-63)

<sup>3</sup> 1965 corresponde al año en que Vázquez Montalbán fecha la composición de la novela *Recordando a Dardé* que inicia la etapa *subnormal*. 1975 es el año con el que se asocia el final de la etapa *subnormal* de Vázquez Montalbán.

<sup>4</sup> En *La producción del espacio*, Lefebvre articula su conocida dialéctica del espacio como a) *práctica espacial* propia de cada formación social que “incluye producción y reproducción,” b) *representaciones del espacio* que se someten a las reglas del orden, y c) *espacios de representación* ligados a los mecanismos inconscientes de la vida social (1974, 42-43, énfasis original).

<sup>5</sup> *Lógica formal, lógica dialéctica* es el título del libro de Lefebvre publicado en 1947. Al comienzo de *La producción del espacio*, el filósofo opone explícitamente su dialéctica a las interpretaciones del espacio que se remontan a la oposición cartesiana entre el sujeto y el objeto

(1974, 7-13). En su valoración positiva de los aspectos improductivos del espacio urbano y de la vida cotidiana Lefebvre parte de la teoría de la alienación de los deseos en el proceso de la *reificación* capitalista que en los años veinte había desarrollado György Lukács (*Historia y conciencia de clase*, 1923). Como señala José María Izquierdo, las ideas de Lukács, que Vázquez Montalbán había conocido antes de las de Lefebvre, están presentes en muchas de sus obras. Estas ideas constituyen el punto de partida común para la búsqueda de actividades y espacios inajenables que emprenden Lefebvre y Vázquez Montalbán.

<sup>6</sup> Las citas de *Position* corresponden a la traducción al castellano de Serafina Warschaver de la edición de 1971, llamada *Vers le Cyberanthrop* (*Contre les technocrats*) (1980).

<sup>7</sup> Véase mi ensayo “El ciberántropo, el lenguaje de la tecnocracia y el desvío situacionista en la obra *subnormal* de Vázquez Montalbán” en José Colmeiro (ed.), *Manuel Vázquez Montalbán: El compromiso con la memoria*, de próxima aparición.

<sup>8</sup> Gabel interpreta el espacio percibido por el “sentido común” como un pensamiento alienado o una *falsa conciencia* alienada: “Ce continuum anti-dialectique, anaxiologique et réversible qu’est l’espace du sens commun, offre un dénominateur commun pour la description des phénomènes variés de l’aliénation” (Gabel, 1960, 89). Gabel, a su vez, parte de Lukács (1923), quien define el pensamiento burgués como anti-histórico, congelado en el tiempo presente (Gabel 88, nota al pie de la página).

<sup>9</sup> Sobre la colaboración entre los situacionistas y Lefebvre, véase Kaufmann, 240-50. Kaufmann cita la opinión según la que Debord era “un hijo (ingrato) de Henri Lefebvre” (16).

<sup>10</sup> Tanto los situacionistas como Lefebvre partían en su concepto del *nuevo urbanismo* de las ideas del letrista Ivan Chhtcheglov, también conocido como Gilles Yvain. En 1953 Chhtcheglov había ofrecido el artículo “Formulario para un nuevo urbanismo” a la revista de la *Internationale Lettriste* que nunca lo llegó a publicar; el artículo fue recogido en el primer número de *Internationale Situationniste* (Junio 1958:15-20).

El concepto del *urbanismo unitario* fue desarrollado por Constant (seudónimo de Constant Nieuwenhuys), arquitecto holandés, que había sido miembro de CoBrA pero luego se distanció del grupo y más tarde estableció el contacto con el Bauhaus Imaginista. Según Constant, había desarrollado la idea de *urbanismo unitario* en 1956 en las conversaciones con Debord y Wolman (Zegher y Wigley, 21-22, y también Aparicio Mourelo, 109). Según Lefebvre, fue él quien había servido de intermediario entre Constant y Debord (Ross, 70-71).

<sup>11</sup> Aparte de las ideas de Bataille, en la interpretación filosófica de lo festivo en general y del juego en particular influyó la publicación en francés de *Homo Ludens* de Johan Huizinga (1951; Sadler, 34-35). Las referencias a la teoría del juego en el marco del nuevo urbanismo aparecen en varios libros de Lefebvre a partir de los años sesenta y en la revista *Internationale Situationniste*. Véase, por ejemplo, "Contribution a une définition situationniste du jeu" y "Formulaire pour un urbanisme nouveau" (*Internationale Situationniste*, I (Junio de 1958): 9-10 y 15-20). En *Position: Contre les technocrates* Lefebvre introduce la teoría del juego en el marco de su proyecto de la desalienación de la vida cotidiana mediante la liberación del deseo (1980, 37-40).

<sup>12</sup> La interpretación de la Comuna como fiesta urbana aparece en el artículo "La Signification de la Commune" de Lefebvre. Según Lefebvre, él fue el primero en articular la idea tras descubrir un testimonio de un participante de los eventos (Ross, 77-79), el punto de vista debatido por los situationistas en varias ocasiones (por ejemplo, en "*Aux poubelles de l'Histoire!*" o en la reseña sobre *La Proclamation de la Commune* (1965) en "L'Historien Lefebvre." Según los situationistas, Lefebvre se apropió de las notas *Sur la Commune* firmadas por Debord, Atilla Kotányi y Raoul Vaneigem y fechadas en 18 de marzo de 1962 (reimpresas al lado del texto de Lefebvre en *Aux poubelles de l'Histoire!*). En el original de Lefebvre no he podido encontrar fragmento equivalente a esta traducción al castellano publicada como parte de *Obras de Henri Lefebvre* en 1967. Compárese la cita con la versión original del artículo de Lefebvre "La

Signification de la Commune":

La Commune représente jusqu'à nous la seule tentative d'un urbanisme révolutionnaire, s'attaquant sur le terrain aux signes pétrifiés de la vieille organisation, captant les sources de la sociabilité—à ce moment-là *le quartier*—reconnaissant l'espace social en termes politiques et ne croyant pas qu'un monument puisse être innocent [...]. (11)

<sup>13</sup> Partiendo de la interpretación de Marx, quien definió la Comuna como un "asalto al cielo," y de la teoría elaborada por Lenin en "Памяти Коммуны" ("A la memoria de la Comuna"), "Крах II Интернационала" ("El oportunismo y la bancarrota de la II Internacional") y en el Capítulo III de *Государство и революция* (*El estado y la revolución*), textos bien conocidos entre los miembros de los Partidos Comunistas, los historiógrafos leninistas como León Trotsky, a quien Lefebvre cita en *La Proclamation de la Commune*, se refieren a la Comuna como una "situación revolucionaria" (condición objetiva necesaria para una revolución) exitosa que fracasó debido a la ausencia de los "factores subjetivos" que sólo el liderazgo del Partido hubiera podido aportar (59-65).

<sup>14</sup>

Ensuite, ou en même temps, le peuple se complait dans sa propre fête et la change en spectacle. Il lui arrive de s'abuser et de se tromper, car le spectacle qu'il se donne à lui-même le détourne de lui-même. Alors, comme en toute fête véritable, s'annonce et s'avance le drame à l'état pur. La fête populaire change apparemment de caractère. [...] Ainsi la Fête devient drame et tragédie, tragédie absolue, drame prométhéen joué sans trace de jeu frivole, tragédie où le protagoniste, le chœur et le public coïncident de façon unique. Mais, dès le début, la Fête contenait le drame, le drame reprenait son sens primordial: fête collective et réelle, fête vécue par le peuple et pour le peuple, fête colos-

sale accompagné du sacrifice volontaire de l'acteur principal au cours de son échec, tragédie. (Lefebvre 1965, 21-22)

<sup>15</sup> En una entrevista concedida en 1974 a *Revista Les Corts*, Boletín de la Asociación de los vecinos, Vázquez Montalbán se refiere a estas organizaciones como un probable “embrión de fórmulas de participación democrática de base” (E. Arias Vega, “Entrevista con Vázquez Montalbán, 1974).

<sup>16</sup> El tema de la sustitución de las expectativas revolucionarias (y el fracaso del Mayo francés en concreto) por el sexo aparece articulado de una forma particularmente llamativa en el poema “Seis y nueve” del mismo libro: “suele ser por las tardes de mayo/cuando se descubren emociones solidarias/y la lengua se niega a reparar las cosas/las lame y las dilata/abolidas las palabras” (*Memoria y deseo* 210).

<sup>17</sup> El poema “Hölderlin 71” reitera la importancia de la Comuna de París como prototipo de la acción revolucionaria. Implícita en la elíptica fecha “71” (1871 y también 1971, posible fecha de la composición del poema) y en la referencia a Hölderlin de su título está la vuelta de la espiral del movimiento histórico hegeliano-marxista que había llegado a un punto muerto. Aunque el nombre de Hölderlin en el contexto filosófico suele recordar el “habitar poético del hombre” (“Grecia”) y, sobre todo, el uso que le dio Heidegger para fundar la teoría de la morada del Ser (“El cielo y la tierra de Hölderlin,” 1959), el intertexto de Vázquez Montalbán es, con más probabilidad, la elegía “Pan y vino” dedicada al eterno retorno de los tiempos. Tímidamente, en forma de una pregunta, Vázquez Montalbán sugiere la solución de “pan y vino/amor libre” para los que no quieren emprender el camino del suicidio (“esa tenaz insistencia de héroes/subempleados”) que Kojève proponía como la única salida dialéctica del “Fin de la Historia:”

abandonados por el absoluto  
fugitivos del paraíso  
desahuciados para la rehabilitación  
no venderemos el alma al dinero  
ni a la Historia  
;nos bastará el pan y el vino  
la entrega sospechosa de otro cuerpo

pasajero?  
o la constante tentación del suicidio  
esa tenaz insistencia de héroes  
subempleados. (219)

<sup>18</sup> “Desnudos, vivos y muertos: la transición erótico-política y/en la crítica cultural de Manuel Vázquez Montalbán” en José Colmeiro (ed.), *Manuel Vázquez Montalbán: El compromiso con la memoria*, de próxima aparición.

<sup>19</sup> Agradezco a David Caro los comentarios sobre los aspectos estilísticos de este texto.

## Obras citadas

- Afinoguénova, Eugenia. “El ciberántropo, el lenguaje de la tecnocracia y el desvío situacionista en la obra subnormal de Vázquez Montalbán,” en José Colmeiro (ed.), *Manuel Vázquez Montalbán: El compromiso con la memoria*, de próxima aparición.
- Andreoli, Carlo. “El Vázquez Montalbán periodista.” <<http://www.vespito.net/mvm/per.html>>.
- Aparicio Mourelo, Alberto. *Construir una pequeña situación sin futuro: la Internacional Situacionista de la liquidación del arte a la crítica revolucionaria de la vida cotidiana*. Madrid: Universidad Complutense, 2003.
- Arias Vega, E. “Entrevista con Vázquez Montalbán.” *Revista Les Corts, Boletín de la Asociación de los vecinos*. Año II, Nº 5 (1974): s/p.
- Balibrea, Mari Paz. *En la tierra baldía: Manuel Vázquez Montalbán y la izquierda española en la postmodernidad*. Barcelona: El Viejo Topo, 1999.
- . “Urbanism, Culture, and the Post-Industrial City: Challenging the ‘Barcelona Model.’” *Journal of Spanish Cultural Studies* 2:2 (2001): 190-210.
- Bataille, Georges. *La Part maudite*. Paris: Éditions de Minuit, 1949.
- Biblioteca la Bóbila. “Pepe Carvalho i els llibres”: <[http://es.geocities.com/biblioteca\\_bobila/carvalho.html](http://es.geocities.com/biblioteca_bobila/carvalho.html)>.
- Castellet, José María. Introducción. *Manuel Vázquez Montalbán. Memoria y deseo. Obra poética (1963-1983)*. Barcelona: Seix Barral, 1986.

- Castro, Fidel. *La historia me absolverá*. La Habana: Editora Política, 1964.
- Colmeiro, José. *Crónica del desencanto: La narrativa de Manuel Vázquez Montalbán*. Miami: North-South Center Press, 1996.
- . “The Hispanic (Dis)Connection: Some Leads and a Few Missing Links.” *Journal of Popular Culture* 34:4 (2001): 49-64.
- Compitello, Malcolm y Susan Larson. “Cities, Culture...Capital? Recent Cultural Studies Approaches to Spain's Cities.” *Journal of Spanish Cultural Studies* 2:2 (2001): 231-38.
- Crumbaugh, Justin. “From Tourism Studies to the Next Left: Manuel Vázquez Montalbán's Running Critique.” *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 9 (2005): 71-86.
- Debord, Guy, Atilla Kotányi y Raoul Vaneigem. “Sur la Commune.” *Internationale Situationniste* 12 (septiembre 1969): 109-11.
- Ferrán, Ofelia. “Memory and Forgetting. Resistance and Noise in the Spanish Transition: Semprún and Vázquez Montalbán.” *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Ed. Joan Ramón Resina. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000, 191-222.
- Gabel, Joseph. *La Fausse conscience. Essai sur la réification*. 3a ed. Paris: Éditions de minuit, 1962.
- Harvey, David. *Spaces of Hope*. Berkeley: U of California P, 2000. Versión española *Espacios de esperanza*. Madrid: AKAL, 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía de la historia*. Trad. José M<sup>a</sup> Quintana Cabanas. Barcelona: Ediciones Zeus, 1970.
- Heidegger, Martin. “El cielo y la tierra de Hölderlin” (conferencia pronunciada en Munich, el 6 de junio de 1959). *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*. Trad. José María Valverde. Barcelona: Ariel, 1983, 163-92.
- Hölderlin, Friedrich. *Las grandes elegías* (edición bilingüe. Trad. Jenaro Taléns). Madrid: Ediciones Hiperión, 1998.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris: Gallimard, 1951.
- Internationale Situationniste. “Contribution a une définition situationniste du jeu.” *Internationale Situationniste* 1 (1958): 9-10.
- . “Formulaire pour un urbanisme nouveau.” *Internationale Situationniste* 1 (junio de 1958): 15-20.
- . “L'Historien Lefebvre.” *Internationale Situationniste* 10 (1966): 73-75.
- . “Aux poubelles de l'Histoire.” *Internationale Situationniste* 12 (1969): 108-11.
- Izquierdo, José María. “Escribas sentados en planetas de simios: las ideas políticas en la obra de Manuel Vázquez Montalbán.” *Pensadores y escritores hispánicos*. Lund: Heterogénesis, 2001. 103-24.
- Kaufmann, Vincent. *Guy Debord. La Révolution au service de la poésie*. Paris: Fayard, 2001.
- Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel; leçons sur La phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études. Réunies et publiées par Raymond Queneau*. Paris: Gallimard, 1947.
- Lefebvre, Henri. *La Proclamation de la Commune. 26 mars 1871*. Paris: Gallimard, 1965. Versión española, *La proclamación de la Comuna*, publicada en *Obras de Lefebvre (Posteriores a 1958)*, II. Trad. Germán Sánchez Cerro. Buenos Aires: A. Peña Lillo, 1967.
- . *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- . *La Révolution urbaine*. Paris: Gallimard, 1970. Versión española *La revolución urbana*. trad. de Mario Nolla. Madrid: Alianza editorial, 1972.
- . “La Signification de la Commune.” *Arguments* N<sup>o</sup> 27-28 (1962): 11-19.
- . *Logique formelle, logique dialectique*. Paris: Éditions sociales, 1947.
- . *La Vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris: Gallimard, 1968. Versión española, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, trad. Alberto Escudero. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

- . *Position: Contre les technocrats*. Paris: Éditions Gonthier, 1967. Reeditado como *Vers le Cyberanthrop (Contre les technoctars)*. Paris: Denoël-Gonthier, 1971. Versión española: *Hacia el ciberántropo*, trad. Serafina Warschaver. Barcelona: Gedisa, 1980.
- . “Proposiciones para el nuevo urbanismo.” *De lo rural a lo urbano*. Antología preparada por Mario Gaviria. 3ª ed. Madrid: Ediciones Península, 1975. 173-84.
- Ledoux, Claude Nicolás. *L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*. V. 1 y 2. Nördlingen: Alfons Uhl, 1981.
- Lenin, Vladimir. “ПАМЯТИ КОММУНЫ” *Полн. Собр. Соч.* Т. 20, 217-21. (“A la memoria de la Comuna.” *Obras completas*. Tomo 20. Moscú: Editorial Progreso, 1983).
- . “Крах II Интернационала.” *Полн. Собр. Соч.* Т. 26, 212-219. (“El oportunismo y la bancarrota de la II Internacional.” *Obras completas*. Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso, 1985).
- . “Империализм как последняя стадия капитализма” *Полн. Собр. Соч.* Т. 27, 299-426. (“El imperialismo, fase superior del capitalismo.” *Obras completas*. Tomo 27. Moscú: Editorial Progreso, 1985).
- . “Государство у революции.” *Полн. Собр. Соч.* Т. 33, 407-428. (El estado y la revolución. *Obras completas*. Tomo 33. Moscú: Editorial Progreso, 1986).
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase. Versión castellana a cargo de Manuel Sacristán*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Marí, Jorge. “Desnudos, vivos y muertos: la transición erótico-política y/en la crítica cultural de Manuel Vázquez Montalbán.” Ed. José Colmeiro. *Manuel Vázquez Montalbán: El compromiso con la memoria*, de próxima aparición.
- McNeill, Donald. *Urban Change and the European Left. Tales from the New Barcelona*. London and New York: Routledge, 1999.
- Resina, Joan Ramón, ed. *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 2000.
- Rico, Manuel. *Memoria, deseo y compasión. La poesía de Manuel Vázquez Montalbán*. Barcelona: Mondadori, 2001.
- Ross, Kristen. “Henri Lefebvre on the Situationist International.” *October* 79 (Winter 1997): 69-83.
- Sadler, Simon. *The Situationist City*. Cambridge/London: The MIT, 1998.
- Soja, Edward W. *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. 2ª ed. London: Verso, 1990.
- Tyras, Georges. *Geometrias de la memoria. Conversaciones con Manuel Vázquez Montalbán*. Granada: Zoela Ediciones, 2003.
- Vázquez Montalbán, Manuel. “Autobiografía del General Franco: Un problema lingüístico.” *Disremembering the Dictatorship: the Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Ed. Joan Ramón Resina. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 2000, 223-44.
- . *Barcelonas*. Barcelona: Empúries, D.L.: 1987.
- . *Ciudad*. Madrid: Visor, 1997.
- . *El estrangulador*. Barcelona: Mondadori, 1994.
- . *El hombre de mi vida*. Madrid: Planeta, 2000.
- . “Frente al lenguaje de la persuasión.” *CAU* 17 (1972): 41-42.
- . “La especulación del paisaje.” *CAU* 1 (1970a): 25.
- . “Los ritos de la fiesta o los estuches transparentes,” *CAU* 4 (Oct/Nov 1970b): 47-49.
- . *Memoria y deseo. Obra poética (1963-1983)*. Barcelona: Seix Barral, 1986.
- . *Palabra libre en la ciudad libre*. Barcelona: GEDISA, 1979.
- . *Recordando a Dardé y otros relatos*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- . *Sabotaje Olímpico*. Madrid: Planeta, 1993.
- Zegher, Catherine de, Mark Wigley, eds. *The Activist Drawing. Retracing Situationist Architectures from Constant's New Babylon and Beyond*. Cambridge/London: The MIT, 2001.