

(SIN) ESPACIOS Y TIEMPOS PARA LA MUERTE

(WITHOUT) SPACES AND TIMES FOR DEATH

Emilio Luque Pulgar

UNED

elunque@poli.uned.es

EN BLANCO. Revista de arquitectura. Nº 33. Espacios para la despedida. Año 2022.

[Páginas 98 a 108]

DOI: <https://doi.org/10.4995/eb.2022.18559>



Resumen: *La invisibilización de la muerte, su medicalización y burocratización, la (de)negación de sus tiempos y espacios en la cultura contemporánea, dificultan su tratamiento cultural a través de ritos, especialmente colectivos. Un síntoma de este rechazo a considerar la muerte como componente de nuestra experiencia común es el rechazo visceral a la fotografía postmortem, tan victoriana. Sin embargo, se han dado a lo largo de la historia de Occidente muy diversas formas de tratar simbólicamente la muerte. Los espacios dedicados al enterramiento y conmemoración funeral han sido históricamente también zonas de conflicto. El afrontamiento de tareas colectivas de amplísimo calado, como el cambio climático, nos debe llevar a resituarnos en marcos temporales seculares, en los que nuestras acciones (re)cobran un sentido no limitado a nuestra vida. Seguramente también veremos emerger formas de construir legados, también arquitectónicos o urbanísticos, en los que el objetivo estará en aligerar la carga de las generaciones venideras, ampliando sus capacidades de acción, en lugar de materializar perdurablemente nuestros diseños en el tiempo. Es lo que Greta Thunberg llama cathedral thinking. Quizá detectaremos estos cambios en las vivencias de la muerte a través de la generalización del compostaje de nuestros restos mortales, reintegrados así a ciclos de fertilidad.*

Palabras clave: *Ritualización; antropología de la muerte; cathedral thinking; legado artístico; espacios funerarios.*

Abstract: *The invisibilisation of death, its medicalisation and bureaucratisation, the denial of its times and spaces in contemporary culture, hinder its cultural treatment through rituals, especially collective ones. A symptom of this refusal to consider death as a component of our common experience is the visceral rejection of the typically Victorian post-mortem photograph. However, there have been many different ways of dealing symbolically with death throughout the history of the West. Spaces dedicated to burial and commemoration of the dead have historically also been zones of conflict. Tackling collective tasks of the widest scope, such as climate change, must lead us to reposition ourselves in secular time frames, in which our actions (once again) acquire a significance that is not limited to our lifetimes. We will surely also see the emergence of ways of building legacies, also architectural or urbanistic, in which the aim will be to lighten the burden of future generations, expanding their capacities for action, instead of enduringly embodying our designs in time. This is what Greta Thunberg refers to as cathedral thinking. Perhaps we will detect these changes in the experience of death through the widespread composting of our mortal remains, thereby re-introducing them to cycles of fertility.*

Key words: *Ritualisation; anthropology of death; cathedral thinking; artistic legacy; funerary spaces.*

“Por aquel entonces [...] todavía importaba si un hombre vivía o moría. Cuando uno era retirado de la multitud de los terrestres, no llegaba otro enseguida para ocupar su lugar y borrar la memoria del difunto, sino que quedaba un hueco donde este faltaba. Si el fuego barría una casa de la calle, el lugar del incendio permanecía vacío mucho tiempo. Los albañiles trabajaban despacio y pensativos, y los vecinos más próximos, al igual que los transeúntes ocasionales, recordaban, cuando contemplaban el solar vacío, la estructura y las paredes de la casa desaparecida. Todo lo que crecía necesitaba mucho tiempo para crecer. Y todo lo que desaparecía necesitaba mucho tiempo para ser olvidado. Pero todo lo que una vez había existido dejaba su huella, y se vivía de los recuerdos igual que hoy en día se vive de la capacidad de olvidar rápida y deliberadamente.”¹

“In those days [...] it still mattered whether a man lived or died. When one was removed from the crowd of earthlings, another did not arrive at once to take his place and erase the memory of the deceased, but a gap remained where he was missing. If fire swept a house from the street, the place of the fire remained empty for a long time. The bricklayers worked slowly and thoughtfully, and the nearest neighbours, as well as occasional passers-by, remembered, when they looked at the empty lot, the structure and walls of the house that had disappeared. Everything that grew needed a long time to grow. And everything that disappeared needed a long time to be forgotten. But everything that had once existed left its mark, and people lived on memories just as today we live on the ability to forget quickly and deliberately.”¹

I

Si uno reuniera y numerara los restos de los soldados caídos en los campos de la batalla de Waterloo, se encontraría con la sorpresa de contar muchas menos osamentas de las que cabría esperar, a juzgar por los relatos contemporáneos y los informes de los historiadores. ¿Dónde están entonces los miles de huesos que faltan en aquellas llanuras en torno a la Aldea del León, los que debían hallarse en los campos que rodean el gran túmulo y la estatua conmemorativos de la victoria aliada (no tanto de los 48.000 muertos que fueron aquel día, bastante literalmente, *carne de cañón*)? La sorpresa se agrandaría al saber que muchos de ellos fueron, seguramente,² materia prima de un comercio que transmutaba, bastante literalmente, la muerte en vida: durante décadas fueron desenterrados, transportados a Inglaterra y vendidos allí a los agricultores, para fertilizar, una vez pulverizados, los campos ingleses, cultivados intensivamente y por tanto sistemáticamente empobrecidos en fósforo, calcio y nitrógeno; enmendados con los huesos de los soldados, recuperaban así su capacidad de alimentar a las crecientes poblaciones de las ciudades en plena Revolución Industrial.

Lo que nos sorprende quizá es encontrarnos ante otra forma, tan distinta a la actual, de tratar la muerte, sus restos a la vez orgánicos y simbólicos, y los espacios en los que yacen (o de los que se excavan como minerales), entre gentes que creemos de nuestra misma tradición cultural y religiosa. Pero es que las culturas cambian profundamente, y con ellas los tiempos y los espacios que dedicamos a la muerte y sus sentidos. Cómo se concibe la muerte, se le asignan o se le niegan lugares y momentos privados y públicos, cómo se integra o esconde, se ritualiza, se muestra o se oculta, todo ello conforma un eje, una clave para descifrar nuestra cambiante cultura.

II

¿Qué queremos decir con que le negamos a la muerte sus espacios y tiempos? ¿No existen cementerios, crematorios, capillas, sepulcros, nichos o mausoleos? Nos referimos a algo más profundo y significativo, que además dota, o cada vez más deja de hacerlo, de un sentido cultural, de una gramática de legibilidad y experiencia, a esos edificios y lugares. Se trata de cómo afrontamos el hecho de que vamos a morir, y a través de qué dispositivos, colectivos o individuales, con elementos materiales e inmateriales, estructuramos esa vivencia.

Norbert Elias, en su imprescindible³ *La soledad de los moribundos*, distinguía cuatro posibilidades básicas para ese afrontamiento de la muerte. En primer lugar, la solución tradicional, en crisis pero todavía vigente en multitud de formas, que es negar la muerte como límite para nuestro yo, un yo que imaginamos perviviendo en una vida posterior, futura, eterna, incorpórea o no. Otra, seguramente la que articula nuestra (no) vivencia de la muerte en la actualidad, consiste en denegar, reprimir o desplazar a las sombras de lo no pensado la idea de la muerte, en tanto no se nos imponga perentoriamente, con su terrible urgencia. Es compatible esta estrategia con una tercera: la que consiste en pensar que son otros los que mueren, pero uno mismo no; al menos, no se nos aparece en la práctica este hecho que reconocemos formalmente, es decir, no tiene consecuencias cotidianas en nuestra vida (y esta es la cuestión). Por último, la estrategia que el propio Elias siguió durante sus últimas cuatro décadas: no bajar la mirada ante la muerte.

Elias muestra cómo nuestra peculiar forma de organización sociocultural ha generado también peculiares problemas para nuestra forma de vivir la muerte: en soledad, tanto para el moribundo como, en

I

If one were to collect and number the remains of the fallen soldiers on the fields of the Battle of Waterloo, one would be surprised to find far fewer bones than one would expect, judging by contemporary accounts and historians' reports. Where, then, are the thousands of bones missing from the plains around the village of Hameau du Lion, those that were to be found in the fields surrounding the great mound and statue commemorating the Allied victory (not so much of the 48,000 dead who were that day, quite literally, cannon fodder)? It would come as a greater surprise to learn that many of them were, most probably,² raw material for a trade that transmuted, quite literally, death into life: for decades they were dug up, transported to England and sold there to farmers, to be crushed and used to fertilise the English fields, intensively cultivated and therefore systematically impoverished in phosphorus, calcium and nitrogen; amended with the bones of soldiers, they recovered their capacity to feed the growing populations of the cities in the midst of the Industrial Revolution.

What surprises us perhaps is to find ourselves faced with another way of dealing with death, its organic and symbolic remains, and the spaces in which they lie (or from where they are excavated as minerals), among people who we believe belong to the same cultural and religious tradition. But cultures change profoundly, and with them the times and spaces we dedicate to death and its meanings. How death is conceived, how it is assigned or denied private and public places and moments, how it is integrated or hidden, ritualised, shown or concealed: all of these aspects form an axis, a key to deciphering our changing culture.

II

What do we mean by denying death its spaces and times: are there no cemeteries, crematoria, chapels, tombs, niches or mausoleums? We are referring to something deeper and more significant, which also endows, or increasingly ceases to endow, these buildings and places with a cultural meaning, a grammar of legibility and experience. It is about how we face the fact that we are going to die, and through what collective or individual devices, with material and immaterial elements, we give form to this experience.

Norbert Elias, in his indispensable³ *The Loneliness of the Dying*, distinguished four basic possibilities for dealing with death. Firstly, the traditional solution, in crisis but still valid in many forms, which is to deny death as a limit to our self, a self that we imagine surviving in an afterlife, future, eternal, incorporeal or not. Another, surely the one that articulates our (non)experience of death today, consists of denying, repressing or displacing the idea of death to the shadows of the unthought, as long as it is not peremptorily imposed on us, with its terrible urgency. This strategy is compatible with a third one: the one that consists of thinking that it is others who die, but not oneself; at least, this fact that we formally recognise does not appear to us in practice, that is to say, it does not have daily consequences in our lives (and this is the point). Finally, the strategy that Elias himself followed during his last four decades: not to lower our gaze in the face of death.

Elias shows how our peculiar form of socio-cultural organisation has also generated peculiar problems for the way we experience death: in solitude, both for the dying and, to a large extent, for the bereaved. This is both a cause and a symptom of the processes that generate this lack of shared meaning:

"It is only the institutionalized routines of hospitals that give a social framework to the situation of dying. These, however, are mostly

gran medida, para los deudos. Es esto, a la vez, causa y síntoma de los procesos que generan esa falta de sentido compartido:

“Tan sólo las rutinas institucionalizadas de los hospitales configuran socialmente la situación del final de la vida. Crean unas formas de gran pobreza emotiva y contribuyen mucho al relegamiento a la soledad del moribundo. A los partidarios de una creencia en lo sobrenatural, quizá los rituales mortuorios les transmitan el sentimiento de que hay gente que se preocupa personalmente por ellos, lo que a buen seguro constituye la función real de tales rituales. Pero por lo demás, la situación del tránsito hacia la muerte carece en nuestra sociedad de forma en medida considerable: es un espacio en blanco en nuestro mapa social. Los rituales seculares se han vaciado en gran parte de sentimiento: a las fórmulas seculares tradicionales les falta el poder de convicción”.⁴

En nuestra cultura de la muerte invisibilizada, marginada, profesionalizada e higienizada, la tarea de dar sentido cultural a la (dis) continuidades que impone está disociada de nuestra forma de entender y orientar nuestra vida. La *privatización* de la muerte nos ha efectivamente *privado*, en buena medida, de los dispositivos colectivos⁵ con los que se encauzaba e integraba, siempre parcialmente, mediante ritos, fechas, materiales, lugares y costumbres. Costumbres que han dejado muchas huellas en nuestro lenguaje cotidiano, que nos habla de la relación colectiva del ágape, de la comida de difuntos: *el muerto al hoyo, y el vivo al bollo*. O (aunque no está tan claro su origen) los deliciosos, lingüística y culinariamente, *duelos y quebrantos*. En muchos pueblos vemos aún comer en grandes mesas ollas llenas de callos con garbanzos, o chocolate en pastilla, pastas, pan y vino dulce. Muy distintos de la aspereza, del no-lugar de los tanatorios.

III

Otra línea que quisiera destacar aquí, en esta exploración de los cambiantes espacios y tiempos de la muerte, es que quién y cómo se organizan todo esto, dónde sucede cada uno de los acontecimientos que componen el proceso de la muerte y su duelo, dónde morimos, dónde nos despedimos de los muertos, y dónde llevamos sus restos (y qué restos son estos), es aún, pero sobre todo ha sido históricamente, un escenario de conflictos y luchas de poder. Tomemos como ejemplo el tenso entierro (y desentierro) de Rafael de León y Primo de Rivera, Marqués de Pickman, que describe magistralmente el historiador Miguel Martorell.⁶

El 10 de octubre de 1904, Pickman había muerto como resultado de un duelo a pistola en Sevilla. Los trabajadores de la famosa fábrica de cerámica de La Cartuja, de la que era uno de los propietarios, llevaron a hombros su féretro al cementerio de San Fernando. Pero cuando debían girar hacia el cementerio civil, los portadores siguieron hacia el mausoleo de la familia en el cementerio religioso, al grito de “¡Adentro, adentro!”, donde lo enterraron. Sin embargo, a las tres de la madrugada, unos policías municipales lo desenterraban a instancias del Arzobispado, y trasladaban los restos del diputado del partido liberal al cementerio civil, mientras que la Guardia Civil se desplegaba por la ciudad para impedir cualquier protesta.

Este trasiego nocturno de cadáveres se debía a la prohibición que la Iglesia Católica había establecido desde el Concilio de Trento sobre los duelos, impidiendo en los espacios que controlaba, por así decirlo, el duelo por los duelos, por los muertos causados por ellos. Debían por tanto ser excomulgados, y negárseles el entierro en suelo sagrado, como a los suicidas o a los librepensadores. Era, pues, la de Pickman y sus huesos una escaramuza más en una larga guerra cultural que recorría la Europa católica desde hacía décadas. A un lado encontrábamos los que defendían

devoid of feeling and contribute much to the isolation of the dying. Religious death rituals can arouse in believers the feeling that people are personally concerned about them, which is doubtless their real function. Apart

from these, dying is at present a largely unformed situation, a blank area on the social map. The secular rituals have been largely emptied of feeling and meaning; traditional secular forms of expression lack the power to convince”.⁴

In our invisibilised, marginalised, professionalised and sanitised culture of death, the task of making cultural sense of the (dis)continuities it imposes is dissociated from our way of understanding and orienting our lives. The privatisation of death has effectively deprived us, to a large extent, of collective devices⁵ with which it was channelled and integrated, always partially, by means of rites, dates, materials, places and customs. Customs that have left many traces in our everyday language, which tells us about the collective relationship of the *agape*, the meal of the dead: as the Spanish expression says, *the dead into the hole, and the living onto the pastries*. Or (although its origin is not so clear) the delightful, both for linguistic and taste reasons, *duelos y quebrantos* (literally *bereavement and heartbrokenness*, describes tongue-in-cheek a traditional dish from La Mancha region, made of scrambled eggs with chorizo and bacon). In many villages we can still see people eating at big tables with pots full of tripe and chickpeas, or chocolate, pastries, bread and sweet wine. Very different from the coarseness, the no-where of the funeral parlours.

III

Another line I would like to highlight here, in this exploration of the changing spaces and times of death, is who organises all this, and how; where each of the events that make up the process of dying and mourning take place, where we die, where we bid farewell to the dead, and where we take their remains (and what remains they are), is still, but above all has historically been, an arena of conflict and power struggles. Take, for example, the tense burial [and exhumation] of Rafael de León y Primo de Rivera, Marquis of Pickman, which is masterfully described by the historian Miguel Martorell.⁶

On 10 October 1904, Pickman had died as a result of a gunfight in Sevilla. The workers of the famous ceramics factory of La Cartuja, of which he was one of the owners, carried his coffin on their shoulders to the cemetery of San Fernando. But when they were supposed to turn towards the civil cemetery, the bearers continued to the family mausoleum in the religious cemetery, shouting “Inside, inside!” and buried him there. However, at three o’clock in the morning, municipal policemen dug him up at the request of the Archbishop, and transferred the remains of the Liberal party congressman to the civil cemetery, while the Civil Guard was deployed throughout the city to prevent any protest.

This nocturnal movement of corpses was due to the prohibition that the Catholic Church had established since the Council of Trent on mourning, preventing in the spaces it controlled, so to speak, mourning for mourning’s sake, for the deaths this caused. They were therefore to be excommunicated and denied burial on sacred ground, like suicides or freethinkers. Pickman and his bones was thus one more skirmish in a long cultural war that had been raging in Catholic Europe for decades. On one side were those who defended the subordination of civil powers to the authority of the Church, which had the legitimacy to govern private and public morality. Opposing them were those who



FIG. 01

la subordinación de los poderes civiles a la autoridad de la Iglesia, que tenía la legitimidad para gobernar la moralidad privada y pública. A ellos se oponían los que apoyaban la autonomía del estado, la sociedad y el individuo respecto de estos dictados eclesiásticos.

La Iglesia había vivido con consternación la secularización de los ritos en torno a la muerte. Los cementerios, que históricamente habían estado, literalmente, todo lo más cercanos posible al suelo sagrado de las iglesias y catedrales, eran llevados, en aras de consideraciones higienistas, a las afueras de los pueblos y ciudades. Las desamortizaciones habían supuesto que fueran los ayuntamientos los responsables de estos cementerios. Pero...“a pesar de ello, las autoridades eclesiásticas reclamaron el pleno control sobre ellos frente a los municipios, que no siempre se resignaban a desempeñar un papel marginal en la gestión de un activo que financiaban con su presupuesto. La tensión resultante se expresaba a menudo muy gráficamente en enfrentamientos entre los municipios y la Iglesia sobre el control de las llaves físicas de los cementerios, choques que obligaron al gobierno a establecer, en una Real Orden del 11 de febrero de 1892, que ambas instituciones deberían tener una copia de las llaves”⁷.

Lo que queremos señalar aquí es que quien tenía y tiene las llaves del cementerio, metafórica pero también literalmente, quien define quién entra y cómo en ese espacio, su uso práctico y simbólico, es, incluso hasta nuestros días, un frente de batalla cultural, un lugar donde se dirimen poderes y contrapoderes. Y allí la institución que durante tantos años monopolizó esta frontera última ejerce una última presión. Para los que visitamos los cementerios en tiempos *normales* [entre fallecimientos] más bien como atracción turística, como jardines como el Cementerio Civil de Madrid, curiosas urbes en miniatura como La Almudena, o bellos museos

supported the autonomy of the state, society and the individual from these ecclesiastical dictates.

The Church had experienced with dismay the secularisation of the rites surrounding death. Cemeteries, which historically had been literally as close as possible to the sacred ground of churches and cathedrals, were moved, for sanitary reasons, to the outskirts of towns and cities. The expropriation of Church lands had meant that the town councils were now responsible for these cemeteries. But...“Despite this the ecclesiastical authorities demanded full control over them from the municipalities, which did not always resign themselves to a marginal role in the management of an asset financed from their own budgets. The resulting tension was often graphically expressed in confrontations between the Church and local councils over control of the actual keys to the cemeteries, clashes that obliged the government to set down, in a Royal Order of 11 February 1892, that both institutions should have a copy of the keys.”⁷

What we want to point out here is that the question of who had and has the keys to the cemetery, metaphorically but also literally, who defines who enters into that space and how, its practical and symbolic use, is, even to this day, a cultural battlefield, a place where disputes between powers and counter-powers are settled. And there the institution that for so many years monopolised this final frontier exerts a final pressure. For those of us who visit cemeteries in normal times (between deaths) rather as a tourist attraction, as gardens like the Civil Cemetery in Madrid, curious miniature cities like La Almudena, or beautiful open-air museums like the Parisian Père Lachaise, the question of the space where our relatives want their remains to rest, which is where one performs the ritual of remembering them, comes up abruptly (because we postpone it as long as we can). And then many, sometimes republicans, atheists or at least anti-clericals, have to accept that the price for that place to be the cemetery of their small village from which they left as emigrants or as soldiers, is often to have funeral services performed *corpore insepulto* that they would have rejected in life. Like Paris for the Huguenot Henry of Navarre, the company of so many familiar bones was well worth a mass.

Elsewhere we see that the cemetery has indeed been transformed into a commons, a place from which no one is excluded. In Bruno Latour’s celebrated text, in which he describes a “sociology of the door-closer,”⁸ he notes that “walls are a nice invention, but if there were no holes in them, there would be no way to get in or out; they would be mausoleums or tombs”. Well, the material correlate of a cemetery genuinely managed in common is that its key is replaced by devices such as this little string (FIG. 01).

IV

Death gives, or at least can give, meaning to life, to how we think and organise it, also as the horizon of this project, establishing its limits and boundaries. And perhaps it is now, in the time defined in centuries of climate change, that we must resist this impulse to restrict life to an amnesiac present that is oblivious to the future, a self-absorbed present that constitutes the experience of time in the time of exacerbated capitalism, defined emotionally and culturally by an incessant consumption that is never satisfied.

This is how I believe we should read Greta Thunberg’s call to look beyond the horizon of our own demise as individuals. In her speech on 16 April 2019 to the European Parliament in Strasbourg at an extraordinary

al aire libre, como el Père Lachaise parisino, se presenta abruptamente (porque la posponemos todo lo posible) la cuestión del espacio en que nuestros familiares quieren que reposen sus restos, que es donde uno realiza el ritual de recordarles. Y entonces muchos, a veces republicanos, ateos o al menos anticlericales, han de aceptar que el precio, para que ese lugar sea el cementerio de su pequeño pueblo del que salieron como emigrantes o como soldados, suele ser que se oficie *corpore insepulto* unos oficios funerarios que rechazarían en vida. Como París para el hugonote Enrique de Navarra, la compañía de tantos huesos familiares bien valía una misa.

En otros lugares vemos que el cementerio se ha transformado realmente en un *común*, en un lugar del que no se excluye a nadie. En el celebrado texto de Bruno Latour, en el que describe una "sociología del que cierra puertas",⁸ señala que "[l]os muros son un buen invento, pero si no hubiera huecos en ellos, no habría modo de entrar o salir; serían mausoleos o tumbas". Pues bien: el correlato material de un cementerio gestionado genuinamente *en común* es que su llave se ve sustituida por dispositivos como esta cuerdecita (FIG. 01).

IV

La muerte da, o al menos puede dar, sentido a la vida, a cómo la pensamos y organizamos, también como horizonte de ese proyecto, estableciendo sus límites y fronteras. Y quizá sea ahora, en el tiempo definido en siglos del cambio climático, el momento en el que debemos sustraernos a ese impulso de restringir la vida a un presente amnésico y desentendido del futuro, un presente ensimismado que constituye la vivencia del tiempo del capitalismo exacerbado, definido emocional y culturalmente por un consumo incesante nunca satisfecho.

Así creo que debemos leer el llamamiento de Greta Thunberg para ampliar nuestra mirada más allá de ese horizonte de nuestra propia desaparición como individuos. En su discurso del 16 de abril de 2019 ante el Parlamento Europeo de Estrasburgo, en una sesión extraordinaria de la Comisión de Medio Ambiente, Salud Pública y Seguridad Alimentaria, la activista climática sueca, que contaba por entonces con 16 años de edad, decía que:

"Lo que estamos haciendo ahora pronto no podrá deshacerse [...] Nuestra casa está derrumbándose. El futuro, así como todo lo que hemos conseguido en el pasado, está literalmente en sus manos ahora. Pero no es demasiado tarde para actuar. Hará falta una visión de largo alcance. Requerirá valentía. Hará falta una firme determinación para actuar ahora, poniendo los cimientos cuando puede que no sepamos con detalle cómo dar forma al techo. En otras palabras, hará falta *cathedral thinking*".⁹

Me he rendido ante la capacidad inigualable del idioma inglés para transformar un nombre en un adjetivo abstracto: para traducir este concepto, debemos explicar que se trata del marco de pensamiento (colectivo y perdurable) que hacía posible iniciar y sostener la inmensa tarea de construcción de ese edificio, cuya fecha de finalización era radicalmente desconocida, pero de la que sí se sabía con seguridad que se prolongaría mucho más allá de la propia vida.

Decía Saint-Exupéry en *Pilote de Guerre* que un montón de piedras dejaba de serlo cuando un solo hombre lo contempla teniendo dentro de sí la imagen de una catedral. Pero se quedaba corto: aquel hombre, aquella mujer, debían confiar también en el proyecto de toda una comunidad que seguiría albergando formas, o al menos esperanzas, de esa imagen, brillante e inasible, de la catedral erguida en gloriosa luminosidad: muchas vidas cuyo sentido buscaría prolongarse en muros, columnas, arcos, cimbras y arbotantes alzados como una eterna plegaria de piedra. Muchos

session of the Committee on the Environment, Public Health and Food Safety, the Swedish climate activist, then aged 16, said:

"What we are doing now can soon no longer be undone. [...] Our house is falling part. The future - as well as all that we have achieved in the past - is literally in your hands now. But it is not too late to act. It will take a far-reaching vision. It will take courage. It will take a fierce determination to act now to lay the foundations when we may not know all of the details about how to shape the ceiling. In other words, it will take *cathedral thinking*".⁹

I have surrendered to the unrivalled ability of the English language to transform a noun into an abstract adjective: to translate this concept, we must explain that it is the (collective and enduring) framework of thought that made it possible to initiate and sustain the immense task of constructing this building, whose completion date was radically unknown, but which was known with certainty to extend well beyond one's own lifetime.

Saint-Exupéry said in *Flight to Arras (Pilote de Guerre)* that a pile of stones ceases to be a pile of stones when a single man contemplates it with the image of a cathedral within him. But that was an understatement: that man, that woman, had to trust also in the project of a whole community that would continue to harbour forms, or at least hopes, of that image, brilliant and elusive, of the cathedral erected in glorious radiance: Many lives whose meaning would seek to be prolonged in walls, columns, arches, crests and flying buttresses raised like an eternal stone prayer. Many tithes plucked from poverty, many *obols* given with the surprising smile of one who sees things we do not see. This is how we will have to face the gigantic task of rethinking ourselves, of redrawing how far we have come and what we care about, who we should serve, what welfare we should seek, so that our actions lead to maintaining future climatic conditions compatible with civilised ways of life for our descendants.

An example of the enormous difficulty in reinventing ways of dealing with our death that do not make it invisible, that allow for learning, companionship and meaning, can be found in our cultural difficulty (aggravated by regulations) in thinking of alternative ways of disposing of our mortal remains. We don't have a body: we are a body. And that body, when it ceases to be animate, requires treatment. Surely the most compatible with our flighty and fearful conceptions of death is cremation. But we can foresee that, if we accept the historical role that Thunberg or Bill McKibben demand of us, that of being good ancestors described by Roman Krznaric, surely in the medium term, composting corpses will be the most symbolically appropriate form for this *organic farewell*. Cremation obviously involves substantial greenhouse gas emissions; but it also means that the organic matter of which one is composed is lost to the natural cycles on which we depend, even though we try so hard not to be aware of it. As Mallory McDuff puts it:

"Planning for our deaths can engage our family, friends, and communities while nourishing the land, rather than fueling our climate emergency. [...] Decomposition and composting are the most basic metaphors for endings and resurrection, a practical choice in a warming world in need of new beginnings."¹⁰

V

What are the consequences of our refusal to grant death the spaces and times that it once had? Surely, dying worse... and also living worse. In another essential book for understanding the contemporary medicalised

diezmos arrancados de la pobreza, muchos óbolos entregados con la sorprendente sonrisa del que ve cosas que no vemos. Pues bien: tendrá que ser así como nos enfrentemos a la gigantesca tarea de repensarnos, de redibujar hasta dónde llegamos y qué nos importa, a quién debemos servir, qué bienestar debemos buscar, de modo que nuestros actos conduzcan a mantener las condiciones climáticas futuras, compatibles con modos de vida civilizados, para nuestros descendientes.

Una muestra de la enorme dificultad para reinventar formas de tratar nuestra muerte que no supongan su invisibilización, que permitan aprendizajes, compañías y sentidos, lo encontramos en nuestra dificultad cultural (agravada por la normativa) para pensar maneras alternativas de disponer de nuestros restos mortales. No tenemos un cuerpo: somos un cuerpo. Y ese cuerpo, cuando deja de estar animado, requiere tratamiento. Seguramente el más compatible con nuestras concepciones huidizas y temerosas de la muerte sea la incineración. Pero podemos prever que, si aceptamos el papel histórico que Thunberg o Bill McKibben nos reclaman, ese *ser buenos antepasados* que describe Roman Krznaric, seguramente será a medio plazo el compostaje de cadáveres la forma simbólicamente más afín para esa *despedida orgánica*. La incineración supone, evidentemente, cuantiosas emisiones de gases de efecto invernadero; pero también supone que la materia orgánica de la que uno está compuesto se pierde para los ciclos naturales de los que dependemos, aunque hagamos tantos esfuerzos por no ser conscientes de ello. Como lo expresa Mallory McDuff:

“Planificar nuestra muerte puede involucrar a nuestra familia, amigos y comunidades, nutriendo al mismo tiempo la tierra, en lugar de alimentar nuestra emergencia climática [...] La descomposición y el compostaje son las más básicas metáforas para nuestro final y la resurrección, una elección práctica en un mundo en pleno calentamiento que necesita nuevos principios”.¹⁰

V

¿Qué consecuencias tiene el que rehusemos conceder a la muerte los espacios y tiempos que en otros tiempos que en otros tiempos tenía? Seguramente, morir peor... y también vivir peor. En otro libro imprescindible para entender las formas contemporáneas, medicalizadas, rutinizadas y despojadas de procesamiento colectivo, de rituales eficaces, Atul Gawande diagnostica el problema de este modo:

“No hace falta pasar mucho tiempo con los ancianos o con enfermos terminales para ver cuan a menudo la medicina les falla a aquellos a los que se supone que debe ayudar. Los días en los que se apaga nuestra vida se entregan a tratamientos que entorpecen nuestros cerebros y debilitan nuestros cuerpos por una mínima posibilidad de beneficio. Transcurren en instituciones [residencias de ancianos y unidades de cuidados intensivos] donde rutinas anónimas y estrictas nos separan de todo lo que nos importa en la vida. Nuestra reticencia a la hora de examinar con honestidad la experiencia del envejecimiento y la muerte ha aumentado el daño que infligimos en la gente y le ha negado los cuidados básicos que necesitan. Ante la falta de una visión coherente de cómo las personas podemos vivir con bien hasta nuestro el final mismo, hemos dejado que los imperativos de la medicina, la tecnología y otras personas ajenas controlen nuestros destinos”.¹¹

Philippe Ariès distinguía cinco modelos históricos para la muerte y su acompañamiento, con sus correlatos rituales, pero también materiales, espaciales y temporales.¹² De la muerte domesticada, vigente desde la Antigüedad hasta el siglo XVI, el carácter final de la muerte era negado, reemplazado por el del comienzo de un viaje. La propia muerte, característica del protestantismo de los siglos XVI y XVII, comenzaba a acercarse las

and routinised forms of death, stripped of collective processing, of effective rituals, Atul Gawande diagnoses the problem in this way:

“You don’t have to spend much time with the elderly or those with terminal illness to see how often medicine fails the people it is supposed to help. The waning days of our lives are given over to treatments that addle our brains and sap our bodies for a sliver’s chance of benefit. They are spent in institutions—nursing homes and intensive care units—where regimented, anonymous routines cut us off from all the things that matter to us in life. Our reluctance to honestly examine the experience of aging and dying has increased the harm we inflict on people and denied them the basic comforts they most need. Lacking a coherent view of how people might live successfully all the way to their very end, we have allowed our fates to be controlled by the imperatives of medicine, technology, and strangers.”¹¹

Philippe Ariès distinguished five historical models for death and its accompaniment, with their ritual, material, spatial and temporal counterparts.¹² From the domesticated death that prevailed from antiquity until the 16th century, the final character of death was denied, replaced by that of the beginning of a journey. Death itself, characteristic of Protestantism in the 16th and 17th centuries, began to bring social and biological deaths closer together, distrusting the efficacy of sacraments and rites. Remote death, which Ariès locates in the 18th century, assumes that enlightened and rationalist beliefs further weaken religious ritual structures, and now biological and ontological death begin to approach: the passage to another life is beginning to be called into question. The romantic death of the 19th century invented a *good death* that implied a settling of unfinished business, a going to sleep accompanied in a darkened room, surrounded by family members. Social death and biological death thus coincided perfectly. It was in the 20th century that death became invisible, expelled from language as much as from the visible, medicalised and bureaucratised, made up of hospitals, autopsies, morgues, mortuaries, morgues and crematoria, typically –and significantly– located in the middle of industrial estates.

Perhaps a symptom of our difficulty in looking death in the face is our revulsion at the post-mortem photography so common in the nineteenth and much of the twentieth century, which we find instinctively morbid (though also morbidly fascinating for many). Often the most disturbing aspects are highlighted, often incorrectly: photographs of dead people who were made to look alive... and who were in fact alive are scandalously pointed out, such as a famous portrait of Lewis Carroll, mistaken a thousand times for a post-mortem photograph.

Apart from quite obvious technical and technological availability issues (the dead were perfect subjects for a photograph requiring very long exposure times, and expensive enough for the dead to be the first image taken of the deceased, children and adults alike), it is striking that it seems strange to our way of (not) dealing with death that our ancestors did not take advantage of what must have seemed to them a marvellous invention, which made it possible to preserve the image of deceased loved ones. It also fitted in with the Victorian image of romantic death that distinguished Ariès: at peace, in their finest clothes, often surrounded by flowers, the dead reassured the living (FIG. 02).

VI

The relationship of our works with time and death brings us face to face with their profound nature, also, or rather especially, in the fields of architecture and urban planning, in which the mixture of ideas and materials Saint-Exupéry spoke of makes their will to endure even clearer,

muerres sociales y biológicas, desconfiando de la eficacia de sacramentos y ritos. La muerte remota, que Ariès localiza en el siglo XVIII, supone que las creencias ilustradas y racionalistas debilitan aún más las estructuras rituales religiosas, y ahora comienzan a acercarse la muerte biológica y la ontológica: el paso a otra vida empieza a ponerse en duda. La muerte romántica del XIX inventó una *buena muerte* que suponía un cierre de las cuestiones pendientes, un adormecerse acompañado en una habitación a oscuras, rodeado de familiares. La muerte social y la biológica coincidían así perfectamente. Es en el siglo XX cuando la muerte se hace invisible, expulsada del lenguaje tanto como de lo visible, medicalizada y burocratizada, hecha de hospitales, autopsias, morgues, tanatorios y crematorios, situados típica y significativamente en medio de polígonos industriales.

Quizá un síntoma de nuestra dificultad de mirar de frente a la muerte sea nuestra repugnancia ante la fotografía post-mortem tan común en el siglo XIX y buena parte del XX, que consideramos instintivamente morbosa (aunque también morbosamente fascinante para muchos). A menudo se subrayan los aspectos precisamente más inquietantes, muchas veces incorrectamente: se señalan con escándalo fotografías de muertos a los que se hacía parecer vivos... y que en realidad lo estaban, como un famoso retrato de Lewis Carroll, mil veces tomado falsamente por una fotografía postmortem.

Aparte de cuestiones técnicas y de disponibilidad de la tecnología bastante evidentes (los muertos eran sujetos perfectos para una fotografía que requería larguísimo tiempo de exposición, y lo bastante onerosa como para que la obtenida ya muertos fuera la primera imagen que se tomaba de los fallecidos, niños y mayores), resulta sintomático que nos parezca extraño a nuestra forma de (no) enfrentar la muerte el que nuestros antepasados no aprovecharan lo que debió parecerles una invención maravillosa, que permitía conservar la imagen de los seres queridos que fallecían. Encajaba además con esa imagen victoriana de la muerte romántica que distinguía Ariès: calmados, con sus mejores ropas, rodeados muchas veces de flores, los muertos tranquilizaban a los vivos (FIG. 02).

VI

La relación de nuestras obras con el tiempo y la muerte nos sitúa ante la naturaleza profunda de aquéllas, también, o mejor especialmente, en los terrenos de la arquitectura y el urbanismo, en los que esa mezcla de ideas y materiales de la que hablaba Saint-Exupéry hace más nítida su voluntad de perdurar, tan entrelazados además con la muerte desde los dólmenes y los crómlech. Y aquí encontramos formas muy distintas de articular esa prolongación de nuestra acción en el tiempo, a través de cómo rediseñamos el espacio. Esta relación con el tiempo, de hecho, es uno de los lugares de fricción, de conflicto, quizá menos explorados en culturas profesionales como la de los arquitectos. Y esta tensión va al núcleo de lo que venimos explorando en este texto: se trata de pensar la manera en que dejamos nuestro propio rastro, en la continuidad de nuestra propia presencia a través de lo que hacemos, de lo que hicimos, cuando ya no estamos presentes.

En las versiones más extendidas de la sostenibilidad (y no queremos quitarles un ápice de su valor), se trata de diseñar en el presente edificios o sistemas energéticos en los que habiten dentro de los límites del planeta las generaciones futuras. Nuestro legado sería, por tanto, un entorno construido que pueda albergar durante décadas a esas generaciones venideras. Recordemos el concepto, tantas veces citado, de los iroqueses o *haudenosaunee*, según el cual las decisiones que tomamos hoy deberían dar como resultado un mundo vivible, amable, capaz de acoger a la séptima generación futura (mejor que *sostenible*).



FIG. 02

so intertwined with death since the time of dolmens and cromlechs. And here we find very different ways of articulating this prolongation of our action in time, through how we redesign space. This relationship with time, in fact, is one of the points of friction, of conflict, perhaps the least explored in professional cultures such as that of architects. And this tension goes to the heart of what we have been exploring in this text: it is concerned with thinking about the way in which we leave our own trace, in the continuity of our own presence through what we do, what we have done, when we are no longer here.

In the most widespread versions of sustainability (and we do not want to detract from their value), the idea is to design buildings or energy systems in the present in which future generations can live within the limits of the planet. Our legacy would therefore be a built environment that can house these future generations for decades to come. We should recall the oft-quoted concept of the Iroquois or Haudenosaunee tribe, according to which the choices we make today should result in a livable, friendly world, capable of welcoming the seventh future generation (better than *sustainable*).

But in this version we leave less leeway for the action of those people, who can still not intervene in these decisions. Another way of thinking about the goals of urban planning and architecture is to keep as many

Pero en esta versión dejamos menos grados de libertad para la acción de esas personas, que no pueden aún intervenir en esas decisiones. Otra manera de pensar los objetivos del urbanismo y la arquitectura es la de mantener cuantas más opciones abiertas sean posibles *para esas generaciones*. Esto tendría dos implicaciones respecto de ese *legado* del que tantas veces se habla en el mundo de la arquitectura. En primer lugar, la prioridad sería construir, sí, pero menos pilares y bóvedas y más las capacidades para diagnosticar, acordar, tratar y reconfigurar constantemente ese entorno, detectando de qué múltiples formas nos impacta. En el vocabulario de John Dewey, se trata de conformar *públicos*, los que se ven (y este *verse* describe y requiere ya una capacidad colectiva) afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones hasta el punto en que consideran que dichas consecuencias deben tratarse, prevenirse o corregirse. Y, naturalmente, se trata de que dichos públicos dispongan de los medios para hacer todo ello. Esa es la línea que sigue, por ejemplo, el colectivo Zuloark, en trabajos como el que realizaron para el concejo de Llanes,¹³ componiendo un minucioso proceso de participación ciudadana a escala territorial, apoyado en el conocimiento local y en las estructuras de gobierno autóctonas, retrazando una compleja red de actores concebida como ecosistema, en el que circulan, se reconstruyen y se intercambian (des)informaciones, (des)intereses, proyectos, imágenes, deseos, nostalgias y preocupaciones.

En segundo lugar, el foco de ese *legado*, el centro de gravedad de la relación de lo que hacemos con el futuro, debe pasar hacia lo que des-hacemos y re-hacemos, e incluso lo que *dejamos de hacer*. Pienso aquí en apuestas como las del colectivo de arquitectos n'UNDO, que en su manifiesto fundacional de 2011 explícitamente afirmaban esta relación de reversibilidad, y también de *eliminabilidad*, y cuestionaban la permanencia de la arquitectura:

“8 | Muchas de las (no) arquitecturas que contaminan territorio y ciudades son reversibles, minimizables, reutilizables o eliminables; acciones que deben desarrollarse desde la disciplina arquitectónica y territorial.

9 | La permanencia e inmutabilidad de la arquitectura, y el impacto de las intervenciones son cuestionables en momentos en los que el devenir de la sociedad impone flexibilidad y continuo cambio”.¹⁴

Pongamos un ejemplo *ad contrario* de cómo opera esta relación entre obra y *vida después de (nuestra) muerte*. Uno de los focos principales de la tarea profesional de los últimos años de la vida de Frank Gehry, claramente en esa línea del *legado* que pervivirá tras su muerte, está puesto (y con una dedicación entusiasta que desmiente sus más de noventa años) en el proyecto del Plan Maestro del Río de Los Ángeles, con una inmensa *vía verde* (*greenway*) interconectada. Este descomunal proyecto afectaría a cientos de kilómetros cuadrados en la cuenca del río de Nuestra Señora de los Ángeles de Porciúncula, e implicaría cientos de obras de infraestructura, con un coste estimado¹⁵ de 20.000 millones de dólares, y llevaría décadas finalizarlo (lo que nos sitúa claramente en esa *arquitectura post-mortem* que señalamos).

Estamos en el escenario opuesto al de n'UNDO: decisiones que atraparían, para bien o para mal, comunidades enteras. ¿Debería revertirse el río a un estado similar, aunque controlado, al que tenía antes del encauzamiento brutal que el Cuerpo de Ingenieros del Ejército realizó en los años treinta del siglo pasado, cubriendo el río con kilómetros de superficie hormigonada para proteger la ciudad de las inundaciones? Gehry visualizó, y comunica infatigablemente, un hacer en lugar de un deshacer: una línea inmensa de parques sobreelevados, plataformas y vías de peatones y bicicletas. Sus asociados ven en este proyecto el punto culminante de una trayectoria legendaria, aunque no esté presente para

options open as possible for these generations. This would have two implications for the legacy that is so often talked about in the world of architecture. Firstly, the priority would be to build, indeed, but less pillars and vaults and more the capacities to diagnose, agree, deal with and constantly reconfigure that environment, identifying all the different ways in which we are impacted by it. In John Dewey's vocabulary, it is about shaping publics, those who consider themselves (and this perception describes and already requires a collective capacity) affected by the indirect consequences of transactions to the extent that they consider that these consequences should be addressed, prevented or corrected. And, naturally, it is a question of these audiences having the means to do all of this. This is the line followed, for example, by the Zuloark collective, in projects such as the one they carried out for the city council of Llanes,¹³ by composing a detailed process of civic participation on a territorial scale, based on local knowledge and indigenous governance structures, retracing a complex network of actors conceived as an ecosystem, in which (dis)information, (dis)interests, projects, images, desires, wishes, nostalgia and concerns circulate, are reconstructed and exchanged.

Secondly, the focus of that legacy, the centre of gravity of the relationship of what we do with the future, must shift towards what we un-do and re-do, and even what we stop doing. I am thinking here of the collective of architects n'UNDO, who in their founding manifesto of 2011 explicitly affirmed this relation of reversibility, and also of eliminability, and questioned the permanence of architecture:

“8 | Much of the (non) architecture that pollutes land and cities is reversible, reducible, reusable or disposable; these are the actions that should be developed by the discipline of architecture and theory.

9 | The permanence and immutability of architecture, and the impact of interventions are questionable at times when the society's future stipulates flexibility and constant change”.¹⁴

We will now consider an example, *ad contrario*, of how this relationship between work and life operates after (our) death. One of the main focuses of Frank Gehry's professional work in the last years of his life, clearly along the lines of the legacy that will survive after his death, is placed (and with an enthusiastic dedication that belies his more than ninety years of age) on the Los Angeles River Master Plan project, with an immense interconnected *greenway*. This mammoth project would affect hundreds of square kilometres in the river basin of Our Lady of the Angels of Porciúncula, and would involve hundreds of infrastructure works, at an estimated cost¹⁵ of 20 billion dollars, and would take decades to complete (which clearly situates us in the realm of the *post-mortem architecture* that we previously mentioned).

We are in the opposite scenario to n'UNDO: decisions that would ensnare, for better or worse, entire communities. Should the river be reverted to a similar, albeit controlled, state as it was before the brutal channelling that the Army Corps of Engineers carried out in the 1930s, covering the river with kilometres of concrete surface to protect the city from flooding? Gehry envisioned, and tirelessly communicates, a doing rather than an undoing: an immense line of elevated parks, platforms, and pedestrian and bicycle paths. His associates see this project as the culmination of a legendary career, even if he is not present to witness its implementation. But the undeniable issue is that the gigantic project is committed to the final image of its design previously made visible as a graphic representation. This, inevitably, is what Gehry is aiming for, what many architects have been seeking for centuries. Understandably, we might add, given that it is to a large extent the historical definition of his professional work.

ser testigo de su puesta en práctica. Pero la cuestión irrenunciable es que el gigantesco proyecto esté comprometido *con la imagen final de su diseño previamente hecha visible como representación gráfica*. Esto, inevitablemente, es lo que pretende Gehry, lo que buscan muchos arquitectos desde hace siglos. Comprensiblemente, añadamos, dado que es en gran medida la definición histórica de su tarea profesional.

¿Qué puede salir mal? Como señalan los investigadores socioambientales Jon Christensen y Becky Nicolaidis, “[e]l potencial de resultados contraproducentes [*backfire*] es enorme. Podríamos dedicar millones de dólares del presupuesto público a un plan que tiene un aspecto impresionante pero que expulsa a su público objetivo: comunidades que han luchado por sobrevivir simplemente en las últimas décadas”.¹⁶ Frente a la grandeza estética del plan de Gehry, proponen una vía más modesta que no cierra posibilidades, basada en viviendas asequibles, apoyo a los negocios y trabajadores locales, apoyo a las familias y a la cultura local. El conocido fenómeno de la *gentrificación* es la amenaza más evidente, como muestra el proyecto neoyorquino del High Line que elevó enormemente los precios en las áreas cercanas, como West Chelsea. Seguramente nadie recuerde a Christensen y Nicolaidis si su proyecto se llevara a cabo, entre otras cosas porque de ninguna manera sería *su* proyecto. No podrían establecer con él esa extraña relación de propiedad que trazan los arquitectos¹⁷ más celebrados; no podrían esperar ser recordados tras su muerte con sus nombres y apellidos inscritos, como quiere la expresión, en piedra. Esta es, quizá, el mayor reto para gente como Gehry (y los que le toman como referencia profesional): aceptar la disolución de las individualidades en obras colectivas, deliberadamente inacabadas, debatidas una y mil veces desde lógicas múltiples, reversibles, experimentales, y muchas veces más ocupadas en inventar nuevos usos, construir comunidades, recuperar espacios, retirar y aligerar que en poner nuevas capas de hormigón en el territorio.

VII

En la devastadora belleza del poema que dedicó a la muerte del torero Ignacio Sánchez Mejías, Lorca dibujaba las fases del ritual de la despedida a los muertos. Es este uno de los principales *rites de passage* que describía Van Genep,¹⁸ y que articulan y encauzan el enorme y crucial trabajo cultural y psicológico que supone pasar de un estatus a otro, de un grupo a otro, de una identidad a otra, transformaciones potencialmente tan desestabilizadoras. Primero ha de retirarse uno, dejar de ser quien era; pasar luego por una fase de *liminalidad*, ser un nadie o un otro indefinido, para pasar a adoptar por fin su nueva forma de existencia social. Ignacio debía transitar del *Cuerpo presente* al *Alma ausente*; *para que no le conozca el toro ni la higuera*, para que pase a ese nuevo estado común de haberse muerto para siempre, como todos los muertos de la Tierra, no quiere Lorca que le tapen la cara con pañuelos. Para que el torero (y sobre todo los que le contemplan y lloran) *se acostumbre con la muerte que lleva*.

De esa presencia como una forma aún con nombre, aún adherida al cadáver, necesita pasarse a un recuerdo que se esfuma en la piedra, en *las plazas y plazas y otras plazas sin muros* que conforman el espacio sin ecos de la muerte. Un recuerdo, que, sin embargo, se proyecta en el futuro como la *fama* que inventaron los renacentistas. Por eso canta Lorca, para luego, su perfil y su gracia, su elegancia con palabras que gimen, y recuerda una brisa triste por los olivos. Dibuja así la memoria de un alma ausente que perdura en las palabras, en ese para siempre tan frágil y perecedero; el que ocupa parte del espacio de nuestras vidas, mientras dura nuestro propio tiempo.

What can go wrong? As socio-environmental researchers Jon Christensen and Becky Nicolaidis point out, “The potential for a tragic backfire is huge. We could pour millions of public dollars into a plan that looks impressive but drives out its target audience — communities that have found it hard just to survive in recent decades”.¹⁶ In contrast to the aesthetic grandeur of Gehry’s plan, they propose a more modest way forward that does not preclude possibilities, based on affordable housing, support for local businesses and workers, support for families and local culture. The well-known phenomenon of gentrification is the most obvious threat, as shown by the New York High Line project, which drove up prices enormously in nearby areas such as West Chelsea. Surely no one would remember Christensen and Nicolaidis if their project were to be carried out, among other things because it would not be their project at all. They would not be able to establish with it that strange relationship of ownership that the most celebrated architects create;¹⁷ they could not expect to be remembered after their death with their names and surnames inscribed, as the expression has it, in stone. This is perhaps the greatest challenge for people like Gehry (and those who take him as a professional reference): to accept the dissolution of individualities in collective works, deliberately unfinished, debated a thousand times from multiple, reversible, experimental logics, and often more concerned about inventing new uses, building communities, recovering spaces, removing and lightening than in laying new layers of concrete on the territory.

VII

In the devastating beauty of the poem he dedicated to the death of the bullfighter Ignacio Sánchez Mejías, Lorca depicted the phases of the ritual of the farewell to the dead. This is one of the main rites of passage described by Van Genep,¹⁸ and which articulate and channel the enormous and crucial cultural and psychological work involved in moving from one status to another, from one group to another, from one identity to another - transformations that are potentially so destabilising. First one has to withdraw, to cease to be who one was; then to pass through a phase of liminality, to be a nobody or an undefined other, to finally adopt one’s new form of social existence. Ignacio had to move from the present body to the absent soul; so that *the bull does not know you, nor the fig tree*, so that he passes into that new common state of *having died forever, like all the dead of the Earth*, Lorca does not want his face to be covered with handkerchiefs. So that the bullfighter (and above all those who gaze upon him and weep for him) *become used to the death he carries*.

From that presence as a form still with a name, still attached to the corpse, it needs to pass into a memory that vanishes in stone, in the squares and squares and other squares without walls that make up the echo-less of death. A memory, which, however, is projected into the future like the fame invented by the artists of the Renaissance. That is why Lorca sings, for posterity, of his profile and his grace, his elegance, with *words that groan*, and recalls a *sad breeze through the olive trees*. He thus draws the memory of an absent soul that lingers in words, in that so fragile and perishable eternity; the one that occupies part of the space of our lives, while our own time lasts.

Notas y referencias bibliográficas

- ¹ Joseph Roth, *La marcha Radetzky*, 1932. Traducción de Xandru Fernández (Barcelona: Alba, 2020).
- ² El químico Justus von Liebig, figura fundamental de la ciencia agrícola que popularizó la llamada *Ley del Mínimo* de Liebig (el crecimiento de las plantas y cultivos es controlado por el nutriente más escaso), se quejaba amargamente en 1863 de este robo a gran escala de la fertilidad concentrada en los huesos humanos: "Gran Bretaña despoja a todos los países de las condiciones de su fertilidad. Ha saqueado los campos de batalla de Leipzig, Waterloo y la Crimea; ha consumido los huesos de muchas generaciones acumulados en las catacumbas de Sicilia; y ahora destruye los alimentos de una generación futura de tres millones y medio de personas. Como un vampiro se cuelga del pecho de Europa, e incluso el mundo, chupando su sangre vital si ninguna necesidad real o ganancia permanente para sí misma".
- ³ La otra referencia ineludible es Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media hasta nuestros días*, trad. Francisco Carbajo Molina y Richard Perrin (Barcelona: Acanalado, 2017).
- ⁴ Norbert Elias, *La soledad de los moribundos* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015), 26.
- ⁵ El antropólogo Renato Rosaldo describía (críticamente) la comprensión antropológica de los rituales funerarios como la sabiduría destilada a través de generaciones de experimentación cultural con el duelo, cuya naturaleza esencialmente temporal enfatizaba.
- ⁶ En libros como *Duelo a Muerte en Sevilla*, publicado en 2016 por la Editorial del Viento con el apoyo del Centro de Estudios Andaluces, además de artículos como Miguel Martorell Linares, "'The Cruellest of All Forms of Coercion': The Catholic Church and Conflicts around Death and Burial in Spain during the Restoration (1874–1923)," *European History Quarterly* 47, no.4 (octubre 2017): 657-78, <https://doi.org/10.1177/0265691417720596>.
- ⁷ Martorell, "The Cruellest of all Forms of Coercion," 657-78.
- ⁸ Bruno Latour, "Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer," *Social Problems* 35 (1988): 298-310. Valga esta mínima cita como homenaje a una figura imprescindible e irremplazable, que tan recientemente nos ha dejado huérfanos de su lucidez.
- ⁹ Greta Thunberg, discurso ante el Parlamento Europeo de Estrasburgo 16 de abril de 2019.
- ¹⁰ Mallory McDuff, "How Body Farms and Human Composting Can Help Communities", *Wired*, 2 de enero de 2022. <https://www.wired.com/story/body-farms-human-composting-climate-change/>
- ¹¹ Atul Gawande, *Being Mortal: Illness, Medicine and What Matters in the End*, Paperback edition, Wellcome Collection (London: Profile Books, 2015), 19-20.
- ¹² Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*.
- ¹³ YesLlanes, Aprender a planear colectivamente. Propuesta de participación
- ¹⁴ n'UNDO, Manifiesto fundacional, 2011. <https://nundo.org/ntheoria/>
- ¹⁵ Para un argumento convincente de por qué estos megaproyectos tienden a exceder (por múltiples) las estimaciones de coste y tiempo, puede verse Bent Flyvbjerg, "What You Should Know about Megaprojects and Why: An Overview," *Project Management Journal* 45, n.o 2 (abril de 2014): 6-19, <https://doi.org/10.1002/pmj.21409>.
- ¹⁶ Jon Christensen y Becky Nicolaidis, "Op-Ed: How to make sure the L.A. River Master Plan fulfills its promise to the Gateway Cities," *Los Angeles Times*, 21 de febrero de 2021.
- ¹⁷ Quizá la representación más nítida de esta voluntad de afirmación de la individualidad a través de la obra arquitectónica podamos encontrarla en *The Fountainhead*, la obra de la capitalista radical (en sus propias palabras) Ayn Rand. En su versión cinematográfica (con guion férreamente controlado por la propia Rand) nos mostraba a Gary Cooper como el arquitecto Howard Roark, que prefería poner explosivos en los edificios que se habían construido sin seguir sus indicaciones.
- ¹⁸ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza, 2008).

Notes and bibliographic references

- ¹ Joseph Roth, *Radetzky March*, 1932.
- ² The chemist Justus von Liebig, a leading figure in agricultural science who popularised the so-called Liebig's Law of the Minimum (the growth of plants and crops is controlled by the scarcest nutrient), complained bitterly in 1863 about this large-scale theft of fertility concentrated in human bones: "Great Britain deprives all countries of the conditions of their fertility.... It has plundered the battlefields of Leipzig, Waterloo and the Crimea; it has consumed the bones of many generations accumulated in the catacombs of Sicily; and now it destroys the food of a future generation of three and a half million people. Like a vampire it hangs on the breast of Europe, and even the world, sucking its life-blood without any real need or permanent gain for itself."
- ³ The other inevitable reference is Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media hasta nuestros días*, trad. Francisco Carbajo Molina and Richard Perrin (Barcelona: Acanalado, 2017).
- ⁴ Norbert Elias, *La soledad de los moribundos* (Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015), 26.
- ⁵ Anthropologist Renato Rosaldo described (critically) the anthropological interpretation of funeral rituals as wisdom distilled through generations of cultural experimentation with mourning, whose essentially temporal nature he emphasised.
- ⁶ In books such as *Duelo a Muerte en Sevilla* (Duel to the Death in Sevilla), published in 2016 by Editorial del Viento with the support of the Centro de Estudios Andaluces, in addition to articles such as Miguel Martorell Linares, "'The Cruellest of All Forms of Coercion': The Catholic Church and Conflicts around Death and Burial in Spain during the Restoration (1874–1923)," *European History Quarterly* 47, no.4 (October 2017): 657-78, <https://doi.org/10.1177/0265691417720596>.
- ⁷ Martorell, "The Cruellest of all Forms of Coercion," 657-78.
- ⁸ Bruno Latour, "Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer," *Social Problems* 35 (1988): 298-310. Let this minimal quotation serve as a tribute to an indispensable and irreplaceable figure, who has so recently left us orphaned of his lucidity.
- ⁹ Greta Thunberg, speech to the European Parliament in Strasbourg, April 16, 2019. The text in italics was in English in the original text.
- ¹⁰ Mallory McDuff, "How Body Farms and Human Composting Can Help Communities", *Wired*, January 2, 2022. <https://www.wired.com/story/body-farms-human-composting-climate-change/>
- ¹¹ Atul Gawande, *Being Mortal: Illness, Medicine and What Matters in the End*, Paperback edition, Wellcome Collection (London: Profile Books, 2015), 19-20.
- ¹² Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*.
- ¹³ YesLlanes, Learning to plan collectively. Participation proposal.
- ¹⁴ n'UNDO, Founding manifesto, 2011. <https://nundo.org/ntheoria/>
- ¹⁵ For a convincing argument as to why these megaprojects tend to exceed (by multiples) cost and time estimates, see: Bent Flyvbjerg, "What You Should Know about Megaprojects and Why: An Overview," *Project Management Journal* 45, no. 2 (April 2014): 6-19, <https://doi.org/10.1002/pmj.21409>.
- ¹⁶ Jon Christensen and Becky Nicolaidis, "Op-Ed: How to make sure the L.A. River Master Plan fulfills its promise to the Gateway Cities," *Los Angeles Times*, February 21, 2021.
- ¹⁷ Perhaps the clearest representation of this desire to assert individuality through architectural work can be found in *The Fountainhead*, the work of the radical capitalist (in her own words) Ayn Rand. In her film version (with a script tightly controlled by Rand herself) we see Gary Cooper as the architect Howard Roark, who preferred to put explosives in buildings that had been built without following his instructions.
- ¹⁸ Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso* (Madrid: Alianza, 2008).

Bibliography

- Ariès, Philippe. *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado, 2017.
- Atul Gawande. *Being Mortal: Illness, Medicine and What Matters in the End*. Paperback edition, Wellcome Collection. London: Profile Books, 2015.
- Christensen, Jon and Becky Nicolaidis. "Op-Ed: How to make sure the L.A. River Master Plan fulfills its promise to the Gateway Cities." *Los Angeles Times*. February 21, 2021.
- Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Flyvbjerg, Bent. "What You Should Know about Megaprojects and Why: An Overview." *Project Management Journal* 45, no. 2 (April 2014): 6-19. <https://doi.org/10.1002/pmj.21409>
- Latour, Bruno. "Mixing Humans and Nonhumans Together: The Sociology of a Door-Closer." *Social Problems* 35 (1988): 298-310.
- Martorell Linare, Miguel. *Duelo a Muerte en Sevilla: una historia española del diecinueve*. A Coruña: Ediciones del Viento 2016.
- Martorell Linares, Miguel. "'The Cruellest of All Forms of Coercion': The Catholic Church and Conflicts around Death and Burial in Spain during the Restoration (1874-1923)." *European History Quarterly* 47, no.4 (October 2017): 657-78. <https://doi.org/10.1177/0265691417720596>
- McDuff, Mallory. "How Body Farms and Human Composting Can Help Communities." *Wired*, January 2, 2022. <https://www.wired.com/story/body-farms-human-composting-climate-change/>
- n'UNDO, *Foundational Manifiesto*. 2011. <https://nundo.org/ntheoria/>
- Roth, Joseph. *Radetzky March*. 1932.
- Thunberg, Greta. Speech to the European Parliament in Strasbourg, April 16, 2019.
- Van Gennepe, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza, 2008.
- Zuloark. *YesLlanes, Aprender a planear colectivamente. Propuesta de participación para facilitar el acompañamiento ciudadano al plan general de ordenación del concejo de Llanes*. May-November 2016. www.yesllanes.es

Emilio Luque

Emilio Luque es profesor de Medio Ambiente y Sociedad en la UNED, donde aplica lo que sobre antropología y sociología aprendió allí, primero, y luego en Kent, la UCM, Harvard, Michigan y el CSI de Mines Paristech. Lleva veinte años haciendo investigación pluripreposicional (sobre, con, contra, para...) arquitectas, especialmente en la relación entre la profesión y el cambio climático, aunque también le interesan las cuestiones de sostenibilidad en la alimentación. Se siente especialmente orgulloso de sus investigaciones aplicadas, con entidades como la Fundación ARQUIA o la Administración española (como en la Tesorería de la Seguridad Social, Justicia o los servicios públicos de empleo), colaborando con Accenture. En un futuro próximo le gustaría entender qué nos dificulta pensar en y hablar de cambio climático, y cómo podemos hacerlo.

Emilio Luque is Professor of Environment and Society at the UNED, where he applies what he first learned about anthropology and sociology there, and then at Kent, UCM, Harvard, Michigan and the CSI at MINES Paristech. He has been carrying out pluriprepositional research (on, with, against, for...) architects for twenty years, especially on the relationship between the profession and climate change, although he is also interested in questions of sustainability in food. He is particularly proud of his applied research, with entities such as the ARQUIA Foundation or the Spanish Administration (such as in the Social Security Treasury, Justice or public employment services), collaborating with Accenture. In the near future he would like to understand what makes it difficult for us to think and talk about climate change, and how we can do it.

Figuras / Figures

FIG. 01: Puerta del cementerio de Agés (Burgos). Octubre de 2022. / Cemetery gate of Agés (Burgos). October 2022. Fuente y autor / Source and author: Cortesía de la autora, Gubesinda Alcalde Ortega / Courtesy of the author, Gubesinda Alcalde Ortega..

FIG. 02: Lewis Carroll, pseudónimo de Charles L. Dodgson, autorretratado en torno a 1895: no estaba muerto, aunque la verdad es que sí se le ve bastante melancólico. / Lewis Carroll, pseudonym of Charles L. Dodgson, self-portrait circa 1895: he was not dead, although he does look rather melancholy. Fuente y autor / Source and author: Wikipedia/Flickr Commons.