

Postcolonialismo y crítica secular

En el *Cahier d'un retour au pays natal*, Aimé Césaire había ponderado la belleza del rostro de estupor de una dama inglesa que encontrara en la sopera un cráneo de hotentote (*beau comme la face de stupeur d'une dame anglaise qui trouverait dans sa soupière un crâne de Hotentot*). La reunión de la sopera y el cráneo sobre la mesa del comedor evocaba, incluso verbalmente, un encuentro poético más célebre, el del paraguas y la máquina de coser sobre una mesa de disección. Pero el bodegón infame del *Cahier* quería, además, ser la cifra de una verdad moral, al modo de los emblemas barrocos: encerraba a la vez la violencia física y la naturaleza económica de la empresa colonial y sugería que el bienestar y la exquisita delicadeza de las damas inglesas, al igual que una buena parte del contenido de sus soperas, se sustentaban sobre una sucesión de actos de crueldad o de expolio. El verso de Césaire sorprende el momento de la revelación, o la exposición más cruda de la naturaleza de la dominación imperial, y alude también a las estrategias de disimulación moral del imperialismo, esto es, el hecho de que el exacto protocolo de la corte de Leopoldo II o de la Reina Victoria pudiera convivir con el genocidio del Congo, con el régimen de tortura de los recolectores de caucho o con la práctica administrativa de cortar la mano derecha de los nativos. El verso podría también servir oportunamente para dar cuenta del impacto del análisis del discurso colonial y de la crítica postcolonial en la disciplina comparatista: muchos críticos estimaban que la alta cultura europea, el arte y la literatura occidentales, al igual que la fina porcelana de la sopera inglesa, eran en todo ajenos a los principios que sostuvieron la empresa de dominación imperial de los siglos XIX y XX. Esa misma *face de stupeur* describiría ajustadamente la reacción de una parte de la crítica académica, o, al menos de la más tradicional, ante las lecturas en contrapunto del análisis del discurso colonial, al estudio de las huellas textuales del imperio, o a la indagación a la resistencia simbólica, y literaria de los colonizados. En algunos casos fue evidente la incomodidad ante una forma de interrogar los textos, o ante la exposición de sus presupuestos ideológicos y sus filiaciones políticas: también la sopera de la gran tradición literaria occidental, y, especialmente, de la novela inglesa y francesa del siglo XIX, evidenciaba las huellas políticas de la empresa colonial o la apuntalaba y legitimaba en el terreno de la ficción y de las representaciones.

Las lecturas disidentes o no cooperativas de la literatura europea podían rastrearse en la crítica desde los años cincuenta, si bien es cierto que habían pasado inadvertidas hasta que fueron recuperadas o vindicadas, treinta años más tarde. El psiquiatra Franz Fanon, en su sociodiagnóstico de la inferiorización racial del negro, había indagado cómo la lengua y la literatura metropolitana constituía un elemento de alienación en el contexto de La Martinica, cómo la aspiración a la de-racialización se manifestaba en la lengua (*en France on dit: parler comme un livre; en Martinique: parler comme un blanc*) y en la literatura (como en los textos de Capécia y Maran), o cómo las historias de Tarzán y de exploradores, las viñetas, tebeos y relatos habían sido escritos por blancos para niños blancos y acababan por convertirse en instrumentos de lo que dio en llamar *la alienación colonial*. Pero fueron los textos de Edward Said los que revelaron más claramente, con una demostración *more philologico*, la vinculación imperial de la producción cultural europea del siglo XIX. Said había analizado,

por poner un único ejemplo, la relación de la ópera *Aida* con la situación colonial en El Cairo ismailita, había vinculado la obra verdiana a las formas de orientalismo generadas *textualmente* por las expediciones napoleónicas y por la egiptología francesa (o por su particular modo de representar un antiguo Egipto), a la construcción institucional de la egiptología como disciplina y a su mostración en la Exposición Universal de 1867, y, ante todo, a la analogía del argumento de la ópera con el conflicto contemporáneo, entre Gran Bretaña y Francia, para favorecer la penetración del Egipto de Ismail en Etiopía y Somalia. *Aida*, analizada por Said, no es sólo una ópera cumbre de la historia musical europea del siglo XIX: es también una obra que *habla por* la política francesa en el norte de África, que relata un episodio de rivalidad intra-africana que adquiere nuevos sentidos cuando se le juzga en el contexto colonial del enfrentamiento anglo-egipcio por el control del este de África entre 1840 y 1860. También Said había analizado, por ejemplo, la presencia, textualmente periférica, pero central en el plano simbólico, del hecho colonial en algunas novelas de Jane Austen: su lectura de *Mansfield Park* es reveladora porque, a diferencia de obras como las de Kipling o Conrad, las novelas amables de Austen parecían ocuparse, fundamentalmente, del matrimonio y de las estructuras de propiedad familiar, cuestiones, en cualquier caso, alejadas de posibles complicidades imperiales.

Estas lecturas, es decir, las que revelan las filiaciones políticas de *Aida*, o los silencios coloniales de Jane Austen, resultaron inaceptables para una parte de la crítica, y, en particular, para la menos proclive a la lectura históricamente contextualizada de los grandes «monumentos» literarios, como era el caso de las grandes escuelas estilísticas o de los herederos del *New Criticism* o de la narratología. Por ello, llegó incluso a percibirse como una difusa amenaza para las letras o para las «humanidades», como un acto de resentimiento, o como uno más de los nuevos asaltos al Parnaso que había protagonizado la nueva teoría. Sería erróneo, no obstante, desestimar el análisis del discurso colonial como un mero ataque a la literatura occidental: antes bien, contiene una propuesta de lectura que merece una seria y detenida consideración. Entender la *Eneida* como un poema de exaltación imperial de Roma y como una celebración de la política de Augusto no implica una descalificación de las letras latinas en general ni de la calidad o excelencia de ese texto en particular; sostener que la *Divina Commedia* entraña una posición teológica y constituye una forma compleja de intervención política no menoscaba la posición de privilegio de ese texto en la tradición literaria occidental.

Said y, en general, los mejores investigadores del análisis del discurso colonial defienden, en suma, leer «con la intrusión de la historia», sin abandonarse al esteticismo, sin considerar que el texto es, tan sólo, una formalización aislada de la experiencia. Sus análisis invitan a no desentenderse del mundo del que el texto forma parte, a no abandonar la interrogación continua de la historia, y a no desfallecer en la indagación de las complicidades ideológicas de la teoría literaria y de las relaciones de la literatura con el poder. Es ésta una crítica que Said dio en llamar *secular*; es decir, verdaderamente alojada en el mundo, o *afiliada al mundo*, y es la que ha convertido el análisis del discurso colonial en uno de los proyectos intelectuales más fascinantes y renovadores de la literatura comparada del último medio siglo.

M. J. V.—UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

ARMANDO GNISCI / LA LUZ COMPARATIVA SOBRE EL CAMINO DE LA DESCOLONIZACIÓN EUROPEA (PASANDO POR TOLEDO)

Que sais-je?
(Montaigne)

... *ita res accendent lumina rebus*
(Lucrecio)

Revisando el recorrido intelectual que he realizado, puedo decir que mi destino de comparatista literario se ha movido y desplazado de un saber literario hacia un saber de saber vital, es decir, recorriendo literariamente el camino de mi vida, o *interpretando* la vida como un camino.

Cuando hablo de un saber de saber no pretendo evocar una especie de superconocimiento, sino una forma y un camino de autoeducación, comprometida a convertirse y a traducirse constante y recíprocamente en una co-educación junto a los demás. El título que le he dado a

este escrito, con las dos citas de autoridad —la primera del gran ensayista europeo del siglo XVI, maestro de todos nosotros; la segunda, colocada como si fuera una posible respuesta a la pregunta formulada por el alcalde de Burdeos, la brinda Lucrecio, el poeta epicúreo que no conoció el imperio de Roma—, constituyen el marco del sentido y del *método* de este camino, que, como nos ha enseñado Antonio Machado, se ha hecho y se hace caminando.

El saber comparativo ha estado siempre alimentado y se alimenta continuamente a partir de una pregunta sobre el propio saber, no para detenerse o perderse en la duda y la inercia, sino, al contrario, para poder llegar *plus ultra*, hacia puertas de mundos nuevos, teniendo en cuenta, sin embargo, la ruta trazada por los «antiguos maestros». Y adentrándome —que significa penetrar dentro de algo— de este modo, he llegado a comprender y a usar mejor el *método* de aprender-enseñar-aprender comparando. He entendido que el método consiste en dejarme atravesar por la luz que aparece cuando la realidad enciende una luz sobre la



ARMANDO
GNISCI /
LA LUZ...

realidad, fuera y dentro de mí, dentro y fuera de mí. He aprendido que esto sucede si uno aprende a colocarse justo *en medio* de la realidad: los textos y el mundo, los seres humanos y sus encuentros, el propio saber-método de penetrar dentro de la realidad y el curso de la vida. Siempre en medio, que quiere decir en medio del río y de su corriente, en el *interset*, o relación, que hace más verdadero nuestro abstracto «ser». (Con el paso del tiempo se me hace cada vez más difícil usar el «esencial-europeo» verbo «ser». Lo evito con inquietud, escrúpulo y cautela, siempre que puedo. Y cuando no puedo, porque es precisamente la cualidad del ser como «verbo ser» europeo el que está en juego, lo pongo entre comillas).

Édouard Glissant, el Lucrecio caribeño de nuestro tiempo, nos ha enseñado a los europeos a cultivar la «poética de la relación», más que la del ser. Gracias a él he aprendido y he llegado a saber, repensando su saber, que el pensamiento caribeño y mundial de la criollización, aunque somos precisamente los europeos los que encarnamos la realidad misma del «pensamiento de sistema» de las «civilizaciones atávicas de raíz única», nos puede, por el contrario, concernir directamente, y precisamente por ser europeos. Aunque el tejido plural de la historia de la criollización europea ha sido ya estudiado, no lo ha sido como base de la historia actual, y menos aún con este nombre (criollo), sino como «antigüedad media» o «medieval», disciplinarizado académicamente, compartimentado bibliográficamente, alienado y olvidado, en cualquier caso, no presente en nuestro saber crítico actual, en la agenda de nuestro pensamiento vivo. Precisamente por esto lo traigo plenamente a la luz, revivido y revisado, teniendo en cuenta además que no es particularmente antiguo, que no tenemos que indagar en el vacío de historias del Paleolítico o de la parte más remota del Neolítico europeo.

A través de estos senderos y encuentros he llegado, pues, a entender que el destino de las huellas, de los encuentros y de la luz comparativa me estaba llevando hacia un camino que, como humanista europeo, no conocía, y que descubría, a medida que lo recorría, como una necesidad hasta ahora escondida, como una problemática inevitable: nada menos que, y casi paradójicamente, mi (y nuestra) *responsabilidad europea*. Puedo afirmar sintéticamente que ésta consiste en el deber de educarse escuchando al mundo, un mundo *que nos está interrogando desde hace cinco siglos* y al que no sabemos escuchar. O para decirlo más claramente, que ni siquiera sabemos que nos está interrogando (ésta es la condición de no saber que no se sabe) y que lo está haciendo desde hace mucho tiempo. Este viraje —una suerte de *a volta do mar*, como llamaban los portugueses a la ruta africana que en determinado momento llevaba a otra parte, hacia el *Mundus Novus*, y que desde entonces decidieron seguir—, de método y de sentido están reflejados en mis dos últimos libros, *Mondializzare la mente* (2006) y *Decolonizzare l'Italia* (2007).

El mundo entero nos interroga en calidad precisamente de antiguos-modernos *visitantes* europeos. Cuando comencé a oír sus voces, tras el murmullo de fondo procedente de la materia oscura de la modernidad, éstas nos interrogaban desde hacía mucho tiempo, justo desde que habíamos iniciado y llevado a todo el planeta *nuestra* («universal») *modernidad*, saliendo del cerrado Mediterráneo para descubrir e invadir «mundos nuevos» —con nosotros, los italianos, como primeros «descubridores» (y pienso más en Vespucio que en Colón), a pesar de vivir en la península central del mar Mediterráneo, esa especie de «estanque en el cual abrevamos todos como si fuéramos ranas», como dice Platón en el *Fedón* 109 b—, exportando a todas las naciones «primitivas» del planeta la modernidad que hemos producido y seguimos produciendo para nosotros mismos y los demás. Cuando comencé a educarme como europeo responsable, es decir, como europeo que llega a entender que ha llegado el momento en el que debe ser capaz de responder a quien le está interrogando desde hace siglos, encontré, a través, y al mismo tiempo, más allá del saber comparativo, el nuevo camino de la descolonización: la que cada europeo debe comenzar a recorrer, a través de una *revisión de la modernidad* y de una *reeducción cooperativa junto a todas las naciones a las que hemos sometido y a las que hemos subdesarrollado*, como dicen nuestros amigos latinoamericanos (he aprendido el uso no abstracto y casi metafísico, pero pasivo, del término «subdesarrollado» y su punto de vista de Roberto Fernández Retamar, poeta y humanista cubano, que desde hace muchos años me honra con su fraternal compañía). Se trata precisamente de esa «descolonización europea» de cuya necesidad sólo Sartre se dio cuenta, en su prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, de 1961.

Os mostraré brevemente con un ejemplo la práctica de mi método-recorrido, a través del relato de un encuentro en la luz comparativa de la realidad en sí y a través de mí, durante una reciente visita a la espléndida ciudad de Toledo.

En mi último viaje a España, en tierras de Castilla-La Mancha, yendo hacia Ciudad Real, en el mes de marzo de 2007, me detuve en Toledo para poder conocer la antigua

capital intercultural del Occidente europeo, la ciudad de los tres arcos superpuestos en armonía (romano, gótico y árabe). Una idea comparativa fuerte y fructífera me vino al encuentro en esa ciudad gloriosa, cuando visité, en el Museo de Santa Cruz, una espléndida exposición dedicada al origen visigodo del reino romano-bárbaro de Toledo del siglo VI después de Cristo («*Hispania Gothorum*. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo»), el primer reino nuevo de Europa tras el imperio romano.

Se trata de esa nueva civilización (nueva para ellos y para Europa) de los godos del oeste, que para algunos historiadores procedían del Oeste de Escandinavia. Habían sometido a hierro y fuego a Roma en 410, y se convirtieron, al establecerse en el centro de la Iberia, de la herejía arriana al cristianismo católico apostólico romano en Castilla, reinando hasta el 711, fecha en que sucumbieron a la invasión de los árabes.

La bien documentada filosofía histórica de la exposición nos induce a pensar que ese reino romano-hispánico-bárbaro dio vida a la primera nación europea, antes de la llegada a la península Ibérica de la invasión árabe del sur, y mucho tiempo antes incluso de la larga Reconquista nacional, llevada a término muchos siglos después, en aquel formidable año de 1492.

Además del nacimiento de la primera nación europea, ya bajo la subsiguiente dominación árabe, en Toledo y en toda la España inferior se creó una «mejor y nueva» civilización árabe-(visigoda)-cristiano-hebraica, conocida precisamente como civilización de las tres culturas. A partir del 400 después de Cristo, la Europa postimperial-romana se convierte en un gran hervidero de pueblos y de civilizaciones que chocan entre sí, pero que también se cruzan y engarzan, creando un *Mundus Novus Europeus*, bastardo, mestizo e imprevisible, en un proceso de gran criollización, poco considerada por nuestro conocimiento académico y por nuestra crítica filosófica e histórica.

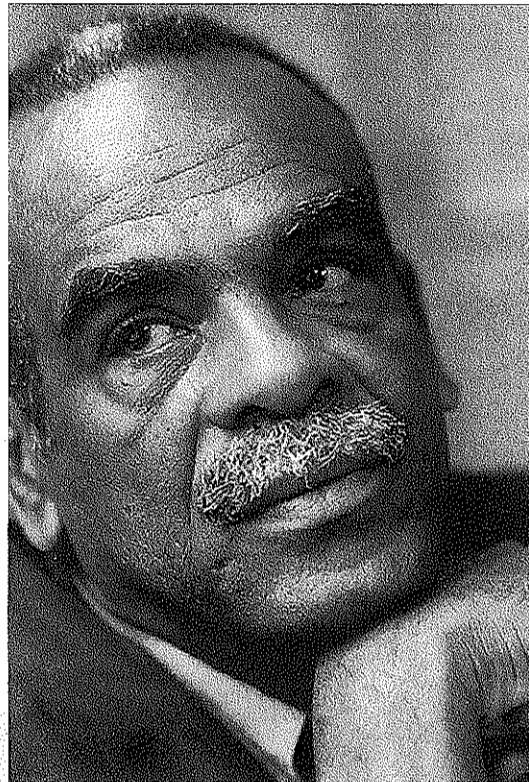
Los reinos «romano-bárbaros» se me re-aparecieron de repente, más allá del nebuloso y vago recuerdo escolástico, como las fuentes verdaderas del Mundo Nuevo: la Europa de las naciones mestizas y transculturales que suceden a la civilización antigua y a la época de su custodia legal y militar, representada por el centralismo mediterráneo del imperio romano. El imperio se deshace, se colapsa y desplaza su eje hacia Occidente y a los cauces abiertos e ilimitados del Atlántico, *entonces*.

No es una casualidad que, tal como nos enseñan los historiadores, el término *Europeus* (los Europeos) aparezca por primera vez en la famosa *Crónica del 754*, escrita precisamente por un clérigo de la Iglesia de Toledo, pero oriundo de Córdoba, y que por tanto vivió bajo dominación de los árabes. El nuevo término de identidad para indicar unitariamente la pluralidad de los pueblos del oeste denomina al conjunto de combatientes en la batalla victoriosa ganada por Carlos Martel el 733 en Poitiers contra los musulmanes invasores (bereberes islamizados del Magreb, Occidente). Son esos mismos pueblos europeos del oeste los que en los siglos sucesivos llevarían infinitas guerras al este, para liberar-conquistar Jerusalén (y Bizancio) en nombre de Cristo, a los cuales los árabes del Masriq (Oriente) les darían el nombre colectivo de I-Frang, Farangī, Frang, Occidentales.

El nacimiento del reino romano-bárbaro de Toledo fue posible gracias a la mediación de la Iglesia católica, ese «eficaz pegamento que constituyó entonces el cristianismo romano», como sostiene el historiador medievalista Girolamo Arnaldi. La Iglesia romana favoreció el nacimiento de las naciones-reinos consideradas romano-bárbaras, o «reinos étnicos», según el historiador alemán Walter Pohl, tanto en España como en Hungría, en Francia y en toda Europa, sobre todo en Britannia (la actual Gran Bretaña), cuya historia fue narrada por Beda en su *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, del c. 730. Son los reinos cristianos de Wessex, de East Anglia, de Mercia y Northumbria que tanto fascinaron a J. L. Borges.

La historiografía árabe nos ha hecho descubrir que lo que para los europeos constituyó una batalla, con un caudillo y una fecha crucial (Poitiers, Carlos Martel, 733) para la salvación de nuestra nueva civilización, en sus historias resulta una fecha y una batalla cualquiera, sin particular importancia. Todo esto nos enseña que la importancia histórica hoy es leída completamente de forma transcultural. Para nosotros esto significa que la importancia contradictoria entre la gloria y salvación de Europa occidental y la indiferencia árabe por Poitiers reside en el hecho de que desde entonces comenzamos a reconocernos como *europeos* y también como occidentales-atlánticos, dejando *una Europa diferente* a diferentes destinos: la central al fantasma imperial y a la frontera contra los árabes primero y contra los turcos y los rusos después, y la oriental a los bizantinos, a los árabes y turcos, y finalmente a los rusos.

Volvamos a la época del Nuevo Mundo Europeo Naciente. En la desgarrada península italiana, centro-mediterránea y centro-europea al mismo tiempo, abandonada a la deriva y



Édouard Glissant.

devastada por sus diferentes partes siempre en lucha, incluidos árabes y bizantinos, en vez de varios pueblos «bárbaros», el Papado impidió el nacimiento de una o más naciones, animadas por la imponente criollización de las diferentes civilizaciones (de los vikingos a los ávaros, que tenían títulos de mando chinos), en nuevas formas de convivencia institucional. La Iglesia católica fundó aquí, *en cambio*, «su» central estado-no-nacional-sino-de-Dios, favoreciendo durante milenios la desmembración perpetua de Italia, situándose en el centro y ejerciendo de sostén de una historia de colonización perpetua, iniciada con las *poleis* griegas en el siglo VIII antes de Cristo y continuada por los romanos, que no eran un pueblo itálico, sino una *Urbs* independiente. La historia de Italia queda encadenada a su destino de historia de colonia perenne y, tras el imperio romano, a la historia de una iglesia «herética», que comete su pecado original contradiciendo el dictado evangélico de distinción entre César y Dios, y a la de una nación negada desde el momento mismo de su posible concepción, pero nunca concebida, hasta llegar a la blasfemia romántico-clerical y anti-*Risorgimento* de Vincenzo Gioberti que, en su obra más famosa, *Del primato morale e civile degli italiani*, del 1843, llegó a predicar nada menos que una monarquía santa en Italia, bajo la forma de un estado-federación de Dios.

El Papado, en cambio, se separó del pacto federal con Dios al proclamarse Estado de la Iglesia, y ha separado el territorio de la península italiana manteniéndola, en el desequilibrio enfrentado del mosaico pluricolonial, bajo el dominio de las grandes naciones-estado europeas occidentales y del imperio central (sacro-romano, germánico), amputando civilmente la península del Sur, que todavía sigue siendo la peor, más desgraciada y mal gobernada región europea.

Los europeos tendrán que esperar a Lutero para que las verdades patentes de la indignidad romana pudieran ser denunciadas definitivamente. Los italianos, en cambio, esperan todavía que el Papado se convierta en el último museo de su propia historia, habitado sólo por estatuas, cuadros y la opulencia lúgubre del pasado.

Los pueblos y caballeros ibéricos —lusitanos e hispánicos, en respectiva sucesión secular— tuvieron un largo, larguísimo resurgimiento nacional contra un *enemigo íntimo* (los árabes), fuerte, tenaz, magnánimo, ajeno y al mismo tiempo emparentado con ellos. Al final de este proceso formativo y conflictivo se reconocieron como naciones europeas libres y centradas en sí mismas —Portugal en 1147, la primera de Europa, y España en 1492— y al mismo tiempo comenzaron a conquistar dos imperios planetarios. Luego, tras un largo periplo, regresan a Europa, como naciones ex imperiales que saben vivir junto con las demás del continente y junto con el mundo: «dando la vuelta al día en ochenta mundos sin movernos de donde estamos», como ha escrito Juan Goytisolo, retomando una imagen de Julio Cortázar, en un artículo de *El País* del 14 de marzo de 2007.

Italia, por el contrario, sigue representando una imagen analógica pero empeorada del mosaico irremediable y pluridistintivo de Europa, de acuerdo con la famosa-banal fórmula de identidad de la unidad en la diversidad. Pero Italia todavía no es una nación. Está retrasada con respecto a la modernidad.

Éste es el recorrido y el resultado de la hermenéutica comparativa toledana que se me apareció en las salas del Museo de Santa Cruz. Ésta constituye ahora para mí una verdadera y propia lección de educación europea: en el sentido de sabiduría, de lo que he llegado a saber y sé y me hace pensar ulteriormente. Y que puedo *traducir* (y enseñar) a quien me escucha y me lee.

La civilización europea es el recorrido de la plural y multirrecíproca hermenéutica comparativa de sus historias, a través de la lengua común que constituye la traducción de las especificidades, lingüísticas e históricas, de sus naciones. Se aprende sobre ella a través de la red de reciprocidades de conocimientos con los demás, como en una suerte de circuito Erasmus-Socrates-Mundus virtuoso y fructífero. Su misión, en el III milenio, es la de entrar en el camino de la descolonización, confiando en que su virtud sea útil, para sí misma y para el mundo.

Desearía, por último, retomar el hilo de mi discurso para delinear una síntesis y reflexionar con vosotros sobre algunos posibles resultados, que son siempre reinicios, de los pasos hechos para retomar el camino.

La diversidad y la incertidumbre de lo humano parece que sean hoy algunas de las características más evidentes de la literatura de las naciones europeas. Nos han enseñado a reconocerlas como tales dos «antiguos maestros» de nuestro tiempo: Josif Brodskij y Milan Kundera, un poeta en medio de la poesía, entre Europa y el exilio, entre Rusia y el mundo, y un narrador en medio del arte de la novela, entre lenguas diferentes (el checo y el francés) y, también él, en el exilio. La diversidad es también la extraordinaria virtud de la «cola de Asia» (Paul Valéry) que llamamos continente Europa. La diversidad de tantas naciones que están contenidas, sin embargo, en un continente pequeño, estrecho y accidentado, casi congestionado.

La *lengua común posible* dentro de semejantes condiciones es, paradójicamente, una no-lengua, porque si fuera una lengua sería, como nos ha enseñado la historia, sólo la de una autoridad *imperial*, opuesta como tal a la variedad/virtud de las naciones, como lo fue el

latín —romano y católico— y como hoy pretende ser el inglés-americano. La no-lengua en la que estoy pensando es una actitud y un arte, una disciplina y un juego peligroso: el de *traducirse dentro de la múltiple proximidad de la diversidad*. La traducción es la lengua común de los europeos. Traducirse significa conocer el mundo y a uno mismo a través de la lengua del otro y a través de la de uno mismo, como si todavía hubiera que aprenderla o aprender algo nuevo, una lengua que repentina y aparentemente se ha convertido en «extranjera». Traducirse significa conocerse desplazando el propio yo hacia el otro, en vez del otro hacia uno mismo, corriendo el peligro de olvidarse de uno, pero reapropiándose de uno más tarde, atravesando la ausencia y la opacidad, el camino sinuoso descubierto que constituye la prueba translingüística, y que puede llevar a la alienación del sentido y a su pérdida, pero que al final, si uno no se rinde, nos reconduce siempre al otro, al que está a nuestro lado, y a nosotros mismos, «alterados» —como decía Clarice Lispector— y más sabios. La traducción entre lenguas pasa por el campo de las literaturas. Estos canales, desde las traducciones de textos griegos hechas por los latinos, que dan inicio a la propia literatura latina, forman, *por un segundo, siempre que se piense*, la «literatura europea». Si ésta existe, existe a través de la historia, la recepción y la educación del ser humano al que las traducciones han formado; existe como su propia trama, continuamente tejida y retejada en la pluralidad.

Si la «literatura europea» puede ser hoy nombrada pero también usada, lo es a través de la historia, la recepción y la educación del ser humano al que las traducciones han formado; existe como su propia trama, continuamente tejida y retejada en la pluralidad. Y existe para ser enseñada, mostrada a cada vez y reconstruida *ex novo*, a través de reglas siempre en transformación, como una forma de educación del ser humano que permite acceder a una relación de sentido mundial, en la formación intercultural que tenemos todavía que inventar junto con los extranjeros emigrantes (europeos y no europeos) para coeducarnos para el futuro.

La diversidad de las naciones-lenguas europeas equivale a una unidad plural, virtual y diferencial, móvil y transitiva formada por las traducciones, con su apariencia modesta y servil, que niegan la presunción máxima e imperial de la llamada «civilización europea»: su desenfadada voluntad de poder reunido y expresado en el llamado *eurocentrismo*. Las literaturas europeas desmienten cada vez más el eurocentrismo y lo desmantelan a través de la insostenible ligereza de su diversidad y la invisible labor de la traducción.

La diversidad de las lenguas-literaturas-traducciones va acompañada de la pluralidad, dentro de la densa, fisiológica y compleja relación internacional de los estados-naciones europeas: el tráfico continuo de guerras y paces, de pactos y tratados, de alianzas y uniones, de horrores y humillaciones, de un intenso recorrido construido por el conocimiento mutuo de los lazos comunes. La otra comunidad que tenemos, además de la traducción: comprendernos (es decir, mantenernos unidos), a través de la reciprocidad de la red-cadena hermenéutica.

La «civilización europea», después de milenios de formación y de deformación, está ya lista, en estas condiciones conocidas y reconocidas, para descolonizarse de su enfermedad imperial, del eurocentrismo que ha quedado como residuo «nobiliario» de su funesta voluntad de poder.

Los comparatistas europeos tendremos que creer y actuar en este horizonte ideológico, enseñando literatura y conocimiento crítico-histórico, traducción e interpretación, sabiendo que ha llegado el tiempo de conocer a través de la sabiduría de la literatura. Aunque éste sea el peor de los mundos posibles, sobre todo a causa de la infeliz modernidad que los europeos hemos exportado a todo el planeta.

La literatura que nos une en ese ramillete de diferencias y de multiplicidad nos educa para ser responsables, para saber escuchar y saber responder a los mundos que nos interrogan, también con sueños y locura, con sabiduría y duda, como nos enseñaron Montaigne, Cervantes y Shakespeare.

A. G.— UNIVERSIDAD LA SAPIENZA (ROMA)

Traducción de Patricia Cañizares

Bibliografía citada

- ARNALDI, Girolamo, *L'Italia e i suoi invasori*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
 FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, trad. esp., Tafalla, Txalaparta Argitaletxea, 1999.
 GLISSANT, Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990.
 — *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.
 GNISCI, Armando, *Mondializzare la mente*, Isernia, Cosmo Iannone, 2006.
 — *Decolonizzare l'Italia*, Roma, Bulzoni, 2007.
 MAALOUF, Amin, *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
 POHL, Walter, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, trad. it., Roma, Viella, 2001.
 VESPUCCI, Amerigo, *El mundo nuevo*, Tres Cantos, Ediciones Akal, 1985.