

La Casa di Galizia

Ángeles Huerta, Iratxe Retolaza, Elina Liikanena,
Ewa Stoch, María López Suárez, Tomás González
Ahola, Vitor Suarez Díaz, Armando Gnisci

[Recibido, xuño 2005; aceptado, xullo 2005]

RESUMO Tomando como punto de partida o curso de doutoramento celebrado en Santiago de Compostela baixo o título "Literatura europea, literatura mundial e literatura dos mundos", recóllense neste artigo as reflexións dos participantes neste encontro, todos eles procedentes de diversos países europeos e de tradicións literarias que non ocupan posicións centrais na literatura europea. Comezan tendo en conta a súa posición como lectores e *literati* dunhas comunidades lingüísticas e culturais concretas. A seguir abordan cuestións como a súa posición ante a literatura europea, a literatura mundial e a literatura dos mundos; ou cal é a literatura ou a comunidade literaria na que cada un deles se sente *lector-literatus*. O obxectivo foi procurar un lugar común de reflexión sobre a literatura europea e a(s) súa(s) posíbel(éis) concepción(s).

ABSTRACT Taking as its starting-point the doctoral course at the University of Santiago de Compostela, 'Literatura europea, literatura mundial e literatura dos mundos', this article brings together the thoughts of the participants, all from different parts of Europe with literary traditions which speak to us from the periphery rather than from the centre. They begin by considering their position as readers and *literati* within particular linguistic communities and cultures. They then looked at their position vis-à-vis European literature, World literature and the Literature of specific 'worlds', and what was the literature or literary community of which each of them considered himself a *lector-literatus*. The aim was to provide a common space for the consideration of European literature(s) and its/their possible representation(s).

Limiar 1

Prefazione dell'ospite (armando gnisci)

Dante, nel capitolo XL della *Vita Nuova*, chiama "la casa di Galizia" la mèta di quei "peregrini" che vanno ad uno dei tre luoghi santi della cristianità: il

santuario di Santiago di Compostella. “Palmieri”, invece, sono chiamati i fedeli cristiani che vanno in pellegrinaggio a Gerusalemme: “oltremare, là onde molte volte recano la palma”; e infine “romei in quanto vanno a Roma”. Ma, in “senso largo”, rispetto a quello “stretto” dei camminanti devoti di sa’ Iacopo, dice Dante, “è peregrino chiunque è fuori de la sua patria”.

Anche io fui *di casa* in Galizia nel gennaio del 2005, invitato a dare un seminario ai dottorandi in letteratura comparata della locale e gloriosa università. A Santiago trovai allievi e giovani colleghi della Spagna e non solo: asturiani, galeghi, baschi, finlandesi e polacchi. Ci siamo incontrati e siamo stati insieme come se fossimo tutti in una casa, anche se la maggior parte tra di noi si trovava proprio “fuori de la sua patria”. Ma nella patria di tutti i pellegrini.

66 Il mese trascorse per me in letizia; facemmo insieme un insieme europeo, *juntos*. Io parlai in italiano, Àngeles facilitava la comunicazione tra noi, mentre tutti traducevamo nella mente attiva del reciproco e complesso comprenderci. Io stesso mi sentivo “compromesso” e sconnesso, segnato e straniato proprio dall’uso della mia lingua propria che mi favoriva per parlare senza problemi, ma, di fatto, rovesciando tutti i problemi sui miei ascoltanti che non la conoscevano. Ma questa specie di *misfatto* accadeva come se l’uso dell’italiano tra noi fosse “la cosa più naturale”, in un’aula-casa in cui eravamo tutti stranieri rispetto al “noi” di noi stessi, che veniva sospeso; eravamo un gruppo di stranieri che si riunivano in una sequenza di appuntamenti accademici in una casa comune. Nella sequenza, intervallata di punti pieni e di lassi vuoti, riconoscevamo la nostra dimora.

In verità, ebbi una forte impressione di disagio fin dal primo momento, quella di sentire e di accorgermi subito che stavo usando la mia lingua *abusando* dei miei compagni in ascolto. Confessai subito il dolore del mio disagio, perché i “colleghi” all’ascolto ne tenessero conto, e non si sentissero epistemologicamente oppressi da un io-accademico, straniero, indifferente e prevaricante, insensibile, che imponeva la sua lingua. Del resto, anche io ero *teso* a intendere i miei *colleghi* quando parlavano nelle loro lingue (castigliano e galego), che per alcuni non erano “loro”, ma le due lingue del luogo, della patria dei pellegrini, attraverso le quali trasferivano e traducevano ciò che andavano ascoltando in una lingua (completamente?) sconosciuta –il mio italiano.

Così abitai, e posso dire che “abitammo” *juntos*, in travaglio e in lavoro e/ma in letizia, nella nostra casa di Galizia. Una casa di lingue e di traduzioni,

di parole, ascolto e domande; di parole, risposte e colloquio. Componemmo un mese di vita mentale comune, nel nodo e nella collana di nodi delle nostre vite che si erano incontrate. Credo che facemmo un'esperienza che ha senso veramente chiamare *interculturale*, anche se tra europei. Dell'interculturalità, infatti, io credo che noi europei, soprattutto occidentali, non possiamo e non dobbiamo fornire alcuna teoria e nessun metodo didattico, così come abbiamo cominciato a fare, invece, implacabilmente e dissennatamente dalle nostre nicchie accademiche. Dell'interculturalità possiamo e dobbiamo immaginare, sperimentare e vivere avventure, per poterle mostrare, come degli esperimenti di "opere comuni", nuove ed esemplari. Come sostiene il catalano-indiano Raimon Pannikar, uno dei pochissimi pensatori propriamente interculturali del nostro tempo: "Credo che abbiamo perduto gradualmente l'esperienza del rapporto umano in profondità, che forse è possibile solo in una prospettiva interculturale."¹

Per questo, la casa di Santiago fu deliziosa; e così risiede e si mantiene nella nostra memoria.

Ora, all'inizio di aprile, dell'anno 2005 che ebbe per me un gennaio vissuto in Galizia (visitai anche Lugo, Pontevedra, Coruña, la costa, le Rias, le isole), sto leggendo e integrando la scrittura plurale, orchestrata da Angeles Huerta, che i miei colleghi-allievi hanno composto in una *opera comune*, addirittura inestricabile e vittoriosa nella sua pluralità intrecciata, una specie di *mangrovia testuale*. Intraducibile. Così la ascolto, perché è fatta *proprio* di traduzioni; continue e palesi, ma anche passanti e invisibili, nascoste nelle pieghe del testo multiplo e mutuo, che ora qualcuno –tu– stai leggendo e stai traducendo non sappiamo in quale lingua, e comunque nella tua mente.

Credo che questo testo è intraducibile –ci sto pensando ancora– nel senso che non ha senso e non conviene tradurlo, perché ciò significherebbe tradurlo inesorabilmente in *una* lingua. Voglio dire: *in un testo in una sola lingua*. Forse l'unica sola lingua nel quale verrà tradotto sarà nel testo basco. Una lingua *scostata e impareggiabile* rispetto a quelle della nostra comunicazione resa possibile *attraverso* le lingue neo-latine; una *comunicazione neo-latina*, in nessuna lingua, che è servita per poter connettere con noi finnici, slavi ed anche bas-

¹ Ne *I fondamenti della democrazia*, tr. it., Roma: Edizioni Lavoro, 2000, p. 37.

chi, dentro due cerchi incrociati e sovrapposti di traducibilità, che formavano la nostra casa. Ormai, inoltre, non c'è un io-proprio-io che parla [te ne sei accorto?] ma, come allora, è all'opera una *comunità* che si va esprimendo, nella complessità soave eppure robusta, giovane e ardita, del *nosotros-noialtri*. Così io –quello che ero io fino a poco fa– sono finalmente riassunto e liquefatto irrevocabilmente nel noi di gennaio. Nel noi che poi abbiamo scritto certo a partire dall'oralità didattica di un io, che non è stato mai io però, ma voce e ascolto, compagnia, nel legame di una *relazione prolungata da un mese anche a più di un mese*; una relazione didattica che ha preteso, con accorta e demente letizia, di invadere, per un po' almeno, tuttora certamente, intere vite.

Le lingue di questa scrittura che ti sta scorrendo davanti hanno lavorato per più di tre mesi, uno di industria e due/tre di crescita, mentre l'io che sembrò essere il seminatore maschile, chiamato “professore italiano”, aspettava lontano e altrove –qui; qui dove?– che la bambina meravigliosa e meticciasa, la nostra Mangrovia, venisse a svegliarlo alla fine di marzo, come si era deciso insieme. La casa-aula di Galizia continuò ad essere frequentata da qualcuno nel cavo del ricordo, e fu abitata dalla memoria di qualcuno altrove e da lontano. Tutti lavoravano, intanto, nella composizione-trasformazione della riflessione e della stesura affinché potesse diventare un'opera comune.

68

Ora io non posso, credetemi, –io che fu un io che diventò subito un noi– andare oltre in questa lingua nella quale sto scrivendo: la *mia* lingua nella quale sono confinato. Devo cedere scambiando voce nel coro che esiste dentro, prima e oltre di me. Mi ha superato e mi ha già inghiottito. Sto bene. Non preoccupatevi. La mangrovia protegge, respira, nutre. È come una casa, senza pietra, dove siamo *tuttinoi*.

Limiar 2

Dos habitantes da casa (prefazione di noialtri)

Tendo como punto de partida o nome do seminario, “Literatura europea, literatura mundial e literatura dos mundos”, non puidemos deixar de reflectir sobre a posición xeográfica de cada un dos participantes neste encontro. E comezamos por termos en conta a nosa posición como lectores e literati²

² No sentido que lle dá Gnisci: som *litterati* aquelas persoas que escrivem, estudam, ensinam... literatura.

dunhas comunidades lingüísticas e culturais concretas³. Deste xeito, xurdiron algunhas preguntas. Cal é a nosa posición ao falar da literatura europea, a literatura mundial e a literatura dos mundos? Cal a literatura ou a comunidade literaria de que cada un de nós se sente *lector-literatus*?; onde e como se interrelaciona con estes tres conceptos máis amplos (a literatura europea, a literatura mundial e a literatura dos mundos)? Pois sendo todos nós xeograficamente europeos, tiñamos dúbidas sobre o lugar ocupado polas nosas respectivas literaturas nacionais (europeas tamén en termos xeográficos) no espazo da literatura europea tal e como este concepto se artellou en termos de cánon occidental concreto, baseado sobre todo nas literaturas da Europa central⁴. Deste xeito, aínda que todos nós fósemos xeopoliticamente europeos, en termos culturais non pertenciamos ás culturas oficiais que normalmente ocuparon e ocupan posicións centrais na literatura europea, e baixo as cales se creou a imaxe dunha literatura europea, dun tipo de avaliación da literatura europea e uns criterios concretos para falar de literatura⁵. Ao non sermos ningún de nós cidadáns do centro de Europa e das grandes potencias europeas de hoxe, falamos e reflectimos sobre a literatura europea e a súa concepción dende a periferia: así, a pesar da nosa diversa procedencia xeográfica, o noso encontro atopara un lugar común de pensamento, un interese común: a reflexión sobre a literatura europea e a(s) súa(s) posíbel(éis) concepción(s).

A mensaxe do emperador. Europa no camiño da secularización

El emperador –así dicen– te ha enviado a ti, el solitario, el más miserable de sus súbditos, la sombra que ha huido a la más distante lejanía, microscópica ante el sol imperial; justamente a ti, el Emperador

³ Asturias, Euskadi, Finlandia, Galiza, Italia e Polonia.

⁴ E temos a obra de Harold Bloom como exemplo paradigmático contemporáneo coa súa obra *The Western canon: the books and school of the age*, New York [etc], Harcourt Brace & Co., cop., 1994.

⁵ “Estávamos habituados a usar o concepto de “Literatura Européica” sem ao menos nos darmos conta que esse conceito não corresponde a nada senão a um mito, como demostrou o meu amigo do Cairo Magdi Youssef, o qual inspirou Franca Sinopoli a escrever o livro *Il mito della Letteratura Europea* (Roma: Meltemi, 1999). Um mito que tem gerado tantos outros mitos, como uma imagem de si mesma refletida e difusa em todas as direções. Um mito que costumamos chamar de literatura mundial e/ ou universal, e que se comportou tal como as nações européicas a partir do século XVI, ou seja, apropriando-se dos “mundos do mundo” (como disse Camões em *Os Lusíadas*, II, 45). Um processo que se concluiu apenas após a Segunda Guerra Mundial, quando passamos da era do imperialismo colonial à era do imperialismo da assim chamada globalização, guiada pelos EUA, e como sustenta Edward Said: uma era ainda muito confusa.” Gnisci, Armando “Uma história diversa: mapa da literatura mundial”, en www.lettras.br/litcult/revista_litcult/v3/GnisciportOK.htm.

te ha enviado un mensaje desde su lecho de muerte. Hizo arrodillar al mensajero junto a su cama y le susurró el mensaje al oído; y tan importante le parecía, que se lo hizo repetir. Asintiendo con la cabeza, corroboró la exactitud de la repetición.

En estas páginas vamos a intentar reproducir los diálogos surgidos en el seno de un curso de doctorado poco convencional, un curso sobre literatura en el que la literatura muy a menudo parecía estar ausente del discurso. El tiempo y el transcurrir de nuestras conversaciones nos iba a demostrar que nunca habíamos dejado de hablar, es más, que *nunca habíamos dejado de hacer literatura*. Incluso en los momentos aparentemente más ajenos, la literatura nunca dejó de ser un rumor de fondo, el rumore a partire dal quale *pensavamo* insieme, così che quel nostro pensare *juntos* diventò un rumore armonico dentro un rumore di *trasfondo*. El rumor, como decía Walter Benjamin, “de las cosas verdaderas”⁶; un murmullo que *no dice*, sino que *muestra*, que hace nacer en nosotros la conciencia de lo que realmente vale la pena. La literatura, en el sentido más humanístico del término, como mejor educación, como mejor manera de rehumanizar un universo deshumanizado.

70

Paradójicamente, el más humanístico de los discursos (y por ende el más laico), empezó constatando, con un tono angustioso...

La muerte de Dios

Vivimos en una época post-cristiana. Europa, y con Europa todo lo que llamamos “Occidente”, ha recorrido un camino de secularización que la ha librado del *Timor Dei*, pero que también la ha alejado definitivamente del *Amor Dei*. De ese amor infinito e individual, de esa garantía de ser amados en nuestra concreción con la que deberíamos haber nacido. Y con ese amor infinito, hemos perdido también el derecho inalienable al perdón, ese derecho que nos hacía inmunes a todo delito, a toda traición, a toda atrocidad que pudiéramos cometer.

⁶ Esto se recoge en su intercambio de cartas con Gershom Sholem, estudioso de la Cábala. Walter Benjamin / Gershom Sholem, *Correspondencia 1933-1940*, Madrid: Ed. Taurus, 1987.

Y a pesar de todo, cada uno de nosotros es ese “tú” del cuento de Kafka; somos “el más miserable de sus súbditos”, pero el emperador nos ha escrito “precisamente” a cada uno de nosotros en su lecho de muerte, y por tanto sabemos que lo que nos ha de llegar es un mensaje de *vital* importancia...

Y ante la muchedumbre reunida para contemplar su muerte –todas las paredes que interceptaban la vista habían sido derribadas, y sobre la amplia y alta curva de la gran escalinata formaban un círculo los grandes del Imperio–, ante todos ordenó al mensajero que partiera. El mensajero partió en el acto; un hombre robusto e incansable; extendiendo primero un brazo, luego el otro, se abre paso a través de la multitud; cuando encuentra un obstáculo, se señala sobre el pecho el signo del sol: adelanta mucho más fácilmente que ningún otro.

En los orígenes de la literatura europea, la palabra escrita del literato empezó siendo palabra de Dios. En Dante, el amor dicta el lenguaje al poeta y por consiguiente *el amor es lenguaje*. En la *Divina Commedia* todo es amor, incluso los círculos ínfimos del infierno dantesco se construyen con una palabra que es *ya* amor, porque es palabra divina. En todo esto, Beatrice no es nunca mujer sino *donna angelicata*, representación máxima del *Amor Dei*. Ese Amor que empieza a resquebrajarse con Laura, con la niña a quien Petrarca vio con sus humanísimos ojos una mañana del 6 de abril de 1327 en la catedral de Avignon, y que nunca pudo olvidar. El amor más humano, al que ningún Dios es convidado.

Benedetto si ‘l giorno , e ‘l mese, et l’anno,
E la stagione, e ‘l tempo, et l’ora, e ‘l punto,
E ‘l bel paese, e ‘l loco ov’io fui giunto
Da’ duo begli occhi che legato m’hanno;⁷

El amor de Petrarca por Laura nos hace más libres, porque es un amor que nos libera de Dios. ¿Pero cómo podemos ser más libres tras habernos librado del dios más bueno, del más compasivo, del más paciente, del más amante de todos los dioses? ¿Acaso –aunque sabemos que se ha ido– no seguimos esperando su mensaje, desde su morada rodeada de estancias infinitas?

⁷ Petrarca, *Canzoniere*, LXI.

Pero la multitud es muy grande: sus alojamientos son infinitos. Si ante él se abriera el campo libre, como volaría, que pronto oirías el glorioso sonido de sus puños contra tu puerta. Pero en cambio, que vanos son sus esfuerzos: todavía está abriéndose paso a través de las cámaras del palacio central; no acabará de atravesarlas nunca; y si terminara, no habría adelantado mucho; todavía tendría que cruzar los patios; y después de los patios el segundo palacio circundante; y nuevamente las escaleras y los patios; y nuevamente un palacio, y así durante miles de años; y cuando finalmente atravesara la última puerta –pero esto nunca, nunca podría suceder– todavía le faltaría cruzar la capital, el centro del mundo, donde su escoria se amontona prodigiosamente.

72 Europa –ni siquiera la Europa más secularizada y post-cristiana– no puede obviar sus orígenes como *Christianitas* que, poco a poco, se aleja y precisamente se construye a partir de la *ausencia de Dios*, dalla loro Estinzione [*Auslöschung*] –come dice Thomas Bernhard, quando racconta l’operazione finale che ha fatto sulla propria origine natale. Pero aquí ya no nos estamos refiriendo al Dios que se aleja en el humanismo petrarquista, sino al que se aleja en la construcción de Europa desde el *otro extra-europeo*, o más bien, *por encima* del otro extra-europeo, el otro al que se pisotea, se explota y se desarraiga de sí mismo en un proceso de siglos de humillación: el otro *colonizado*. La Europa post-cristiana no es la Europa liberada, sino la Europa del *horror*: el horror del *Corazón de las tinieblas*, que no está el corazón de África, sino que está en Londres, que está en Bruselas. Europa es la “ciudad de los muertos y los sepulcros encalados”⁸. El horror final de Kurz, que no es más que la constatación de la ausencia de amor sobre la faz de la tierra.

Entre Dante y Konrad, entre la Europa medieval y “el siglo breve”, el hombre europeo –en un estridente *crescendo* de autoafirmación, de abismal individualismo– llega al culmen de la racionalidad: *cogito ergo sum*, pienso luego existo. Un pensamiento en el que el otro sólo puede ser objeto, y en el que nadie más que yo parece autorizado para pensarme.

El siglo breve⁹ se cerró en Europa con un silenciado fracaso. Al mismo tiempo que crecía el *entusiasmo institucional* sobre una Europa unida, con unas

⁸ Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Madrid: Suma de Letras, 2001.

⁹ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*, London: Vintage, 1996.

fronteras cada vez más amplias debido al hundimiento del bloque soviético, los Balcanes se desangraban. A dos horas de avión de nuestras casas, la Europa triunfante daba la espalda al genocidio sistemático, a la guerra, al asedio más largo y cruento. Es justo entonces, en pleno asedio de Sarajevo, cuando Dževad Karahasan, escribe a un amigo de Berlín invirtiendo el adagio cartesiano: encerrado en el más inhumano de los mundos, existo porque alguien me piensa¹⁰. Como dice el poeta Ángel González, “Yo sé que existo porque tú me imaginas”.

Yo sé que existo
porque **tú me imaginas**.
Soy alto porque **tú me** crees
alto, y limpio porque **tú me** miras
con buenos ojos,
con mirada limpia.
Tu pensamiento **me** hace
inteligente, y en **tu** sencilla
ternura, yo soy también sencillo
y bondadoso.
Pero si **tú me** olvidas
quedaré muerto sin que nadie
lo sepa. Verán viva
mi carne, pero será otro hombre
-oscuro, torpe, malo- el que la habita...¹¹

73

Baseamos o encontro en “alguén me pensa ou me imaxina, logo existo”, ao falar de literatura europea, segundo este baremo case non existiría ningunha das literaturas das comunidades dos participantes neste encontro. Porque no concepto de literatura europea as nosas comunidades non son nin pensadas nin imaxinadas¹².

Os redactores do Tratado Constitucional da Unión Europea sometido a referendo en febreiro de 2005, asumiron que a vida política europea está inse-

¹⁰ Nel libro *Il centro del mondo. Sarajevo, esilio di una città*, tr. it., Milano: il Saggiatore, 1997, p. 56.

¹¹ Ángel González, *Palabra sobre palabra*, Barcelona: Seix Barral, 2004.

¹² Aproveitando que as nosas aulas tiñan lugar durante os debates do Tratado da Constitución Europea previos ao referendo, puxemos en relación os nosos encontros “humanos” co feito do texto constitucional europeo non facer referencia ao noso suposto legado cristián común, ao cristianismo como un dos piares fundamentais de Europa, ausencia que motivara no seu momento as queixas do Vaticano.

rida plenamente no poscristianismo e que, polo tanto, representa claramente a culminación da progresiva perda do *amor dei*. O feito de que non haxa referencia explícita ao cristianismo no tratado pode ser que signifique que nos “secularizamos” do Cristo e que nos desprendimos do lastre do seu amor, mais non temos por que supor que o poder político europeo asuma a secularización do poder da grande intermediaria dese amor en retroceso, a Igrexa católica¹³.

Frente a “cogito ergo sum”, en este curso se ha postulado la “poética de la relación” caraibica, que asemeja al UBUNTU bantu-africano; la vida y la literatura como traducción, como mestizaje, como trasvase constante de identidades. No ha sido sólo el colonialismo europeo o la propia labor paulina de formación de la iglesia a contribuir en la secularización; también existe otra línea, que desde Filodemo de Gadara hasta la Teología de la Liberación nos dice: “es preciso que nos salvemos los unos a los otros”¹⁴.

Pero el otro nos da miedo, y el miedo incrementa, se convierte en pánico a medida que se aproxima. El ser más próximo, el más cercano, aquel que está tan amenazadoramente pegado a nosotros que parece tener un solo ojo, el cíclope, es aquel a quien necesitamos engañar para sobrevivir, a quien clavaremos un asta en su inmenso ojo para robarle su ganado. No entra en nuestras expectativas salvarnos con él. Es precisamente por eso que, cada noche, nos sentamos junto a la ventana esperando la carta de un muerto.

Nadie podría abrirse paso a través de ella, y menos aún con el mensaje de un muerto. Pero tú te sientas junto a tu ventana, y te lo imaginas cuando cae la noche.¹⁵

¹³ “Se a Constituição, noutras palabras, pouco ou nada faz para pôr ao día os direitos de cidadãos e cidadãs, bem que consente, porém, fórmulas de pressão que nada têm de democráticas. Bastará com resgatar que o art. 51 formaliza o diálogo com as Igrejas, às quais reconhece a condição de interlocutores sociais. Isto significa que se um Estado, como é o caso da Espanha, tem assinado um Concordato com a Santa Sede que põe em questão direitos fundamentais, a União Europeia não poderia intrometer-se. Ademais, a União ‘manterá um diálogo aberto, transparente e regular com as citadas Igrejas’. Não há que se enganar: o diálogo neste caso significa sessões de trabalho e consultas regulares sobre determinados projectos de lei e sobre orientações comunitárias. Outorga-se, assim, às Igrejas um estatuto privilegiado e um direito de ingerência no espaço e nos assuntos públicos da União”. Carlos Taibo, “A Constituição da União Europeia: um comentário impertinente”, en <http://www.galizalivre.org/imagens/fotosNoticias/CE-Carlos%20Taibo.rtf>. A cita de Taibo é de M. J. Aubet, “Un proyecto de Constitución contra la Europa laica y democrática”, en Pedrol e Pisarello (dirs.), *La ilusión constitucional*, Barcelona: El viejo Topo, 2004, p. 62.

¹⁴ Armando Gnisci, *Minimo Comune Multiplo*, Roma: Bulzoni, 1994, p. 28.

¹⁵ Franz Kafka, “El mensaje del emperador”, en *Obras completas (novelas, cuentos, relatos)*, edición al cuidado de Alberto J. R. Laurent, Barcelona: Edicomunicación, 1987.

Con l'estizione ultimata della divinità più amorevole tra tutti gli dei, noialtri/nosotros europei ci siamo secolarizzati ed emancipati dalla nostra inferiorità mentale (Kant), ma al tempo stesso abbiamo perso la capacità di *amare innanzitutto*, e cioè di amare chi deve essere amato *prima di ogni altro*: l'altro. Siamo rimasti e perduriamo nel mondo e nel tempo decolonizzati dal *timor dei*, ma anche *deamorati*. Ancora nessuna figura d'amore appare all'orizzonte del nostro deserto globalizzato. Siamo nell'impressionante vuoto del quale ci ha dato raffinata testimonianza Roland Barthes nei suoi *Frammenti di un Discorso amoroso*, un libro esemplare della illuminata disperazione europea tardo-novecentesca. Forse la sola speranza s'incontra per noi, che sopravviviamo al XX sec. che ci ha generato, e per i nostri successori viventi, proprio nell'orizzonte nuovo e difficile dell'interculturalità mondiale, come ci insegna da tempo il filosofo catalano-indù Raimon Pannikar. Sugeriamo, perciò, la visione di un film australiano del 2003, *Japanese Story*, di Sue Brooks, che è stato visto poco in Europa, e che è molto diverso dal tanto osannato *Lost in Translation* della giovane Sofia Coppola, un film, questo, semplicemente *yan-kee* che è *solo* ambientato in Giappone. Un'opera che non tratta l'amore ma la desolazione.

75

La secolarizzazione dal nostro *monoteismo amororevole e ben temperato* –temperato dalla incarnazione umana del dio primo in figlio secondo attraverso l'attiva mediazione terziaria del misterioso Spirito santo, che rende visibile e costitutiva *la memoria autonoma dell'incontro* tra dio e uomo– fa la differenza impareggiabile con gli altri due monoteismi rigidi e propriamente “fondamentalisti” (nel senso di avere un unico fondamento trascendente e lontano: JHWH e il suo gemello ALLAH). La nostra secolarizzazione compiuta nella modernità, è venuta in luce strabiliante proprio nel cammino della passione, morte e funerale di Giovanni Paolo II, appena concluso. Vediamo: un teologo della liberazione, il domenicano brasiliano Frei Betto, ha scritto che questo papa morto è stato molto conservatore e rigido nella filosofia del primato apostolico maschile e medioevale. Ma poi ha aggiunto, da profondo credente, che “nel mondo c'è una profonda fame di Dio. Le persone chiedono più spiritualità, profondità, etica, solidarietà ecc.” (*il manifesto*, 10 aprile 2005. p. 5). Non siamo sicuri che il mondo voglia queste *belle cose*, a partire dalla più bella: Dio. Per quanto ci riguarda, noialtri europei in generale non sappiamo che farcene di Dio: lo spettacolo straordinario della morte con funerale del papa polacco, 3 milioni di persone a Roma, gli ebrei e i musulmani incantati e che si stringono la mano in Piazza San Pietro, Bush commosso e riguardoso

ecc. significano che gli occidentali, e i non-occidentali assimilati, hanno fame e sete di rito spettacolare, perché lo spettacolo, hollywoodiano e informatico, televisivo e virtuale, non gli basta a volte, perché non frena e respinge totalmente l'ansia e la depressione, il deserto e l'infamia. Gli occidentali hanno bisogno, e hanno riscoperto, di partecipare a un rito collettivo. E la Chiesa cattolica apostolica offre il più antico, affascinante e sontuoso rito dell'Occidente, che passa perfettamente attraverso i secoli e attraverso la mediazione spettacolare di massa. La madre di tutte le chiese cristiane dà lo spettacolo e il rito europei, assoluti mondiali e longevi. Nessun Berlusconi, film hard core, telefilm di avventura ranger o enterprise, nessun videogioco o matrix di ruolo, nessun circo o buffone può essere spettacolare e spirituale come un funerale papale, con la doppia cerimonia delle litanie sciamaniche in latino occidentale e in greco orientale.

Tutto questo enorme e sontuoso rituale sta a significare proprio la perdita del valore d'amore della religione europea bimillenaria, discendente dalla trascendenza umanizzata di un dio-figlio d'amore; il nuovo valore amabile non c'è ancora e la gente ne tarpa l'attesa angosciata e innominabile "sentendo bisogno" di ritualità antica, di sacramenti dimenticati e riscoperti nella loro *superficialità miracolosa e santa*. Mentre Frei Betto continua a sognare una Chiesa poverissima e un bisogno di dio e di profondità. Se la Chiesa fosse povera e non più allegoricamente imperiale, nessuno li desidererebbe più, il suo dio incomprensibile e il suo abito visibile senza porpora e cerimonia, senza più rosso cardinale e canto gregoriano, latino e Bernini¹⁶.

76

A(inter)pretar as culturas

En efecto, en aquellos tiempos se conquistaba cuando se traducía, no sólo porque se omitía lo histórico, no, además se añadía una insinuación acerca de lo actual; se tachaba, sobre todo el nombre del poeta, y se ponía el propio en

¹⁶ Il pastore filosofico del Novecento europeo, Martin Heidegger, nella sua ultima e famosa intervista, sostenne che solo un dio avrebbe salvato l'umano. E il suo allievo italiano, Gianni Vattimo, con la sua teoria del "credere di credere" inganna se stesso e stordisce i suoi lettori. Bisogna dimenticare tutte queste idiozie. Preferisco meditare sulle ultime parole di un poeta del Novecento: Fernando Pessoa. Sul letto di morte... "Conta-se que o poeta, pouco ante de expirar, perguntou em voz alta: *Amananhã a estas horas, onde estarei?*". [Comprai e lessi a Santiago un'edizione portoghese di *Mensagem e outros poemas afins*, a cura di António Quadros, con un ricco apparato critico e bibliografico, Publicações Europa-América, Mem Martins, s.d., 2. edição].

su lugar, no con conciencia de robo, sino con la mejor de todas las conciencias del *imperium Romanum*.¹⁷

Non hai que investigar moito para poder describir coa mesma cita de Nietzsche a situación do mundo colonial que dá os seus primeiros pasos ao final do século XV. Walter Mignolo nun dos seus traballos fala do poder de renacemento para establecer unha diferenza colonial que ía determinar a orde da cultura e do mundo en xeral ata os nosos tempos.¹⁸ Os colonizadores europeos no Mundo Novo impuxeron por tradución tanto os seus modos de codificar e transmitir coñecemento coma os conceptos propios das actividades de ler e de escribir. Os Mexicas, por exemplo, en vez de entender o acto de ler como descifrar as letras, concibíanlo como acto de observar e contar (dicir) o mundo.

Deste xeito, no nome da suposta “evanxelización” de habitantes salvaxes do continente novo exterminouse a civilización daquelas terras na busca da utópica cidade dourada, recollendo no camiño toda a riqueza que caera nas mans dos colonizadores cobizosos. O Mundo Novo interpretado desde o punto de vista europeo tiña que ser a alternativa para o descontento e o cansazo da realidade daquela época. Non obstante, o que atoparon nas costas do continente novo sobrepasou as súas máis audaces esperanzas. A xente formada polas ideas medievais non comprendía a realidade nova, describíana nas categorías europeas, tiña que axustarse á súa imaxinación. A ficción literaria foi substituída pola literatura historiográfica, incluso aínda máis atractiva para os europeos no sentido imaxinario. A realidade americana como completamente nova esixía unha descrición moi minuciosa para que fose captada polo lector europeo. A natureza do Mundo Novo, aínda que frecuentemente identificada coa realización do mito arcádico, chegou a ser percibida como un contorno perigoso, destrutivo, incluso mortal e de tal maneira descrita. Un motivo moi frecuente da literatura historiográfica, talvez o seu punto de partida, é o problema étnico, xorden os relatos tanto sobre os encontros cos Indios como os primeiros intentos da descrición da súa vida cotiá. Esa práctica de relatar o encontro co Outro ten os seus antecedentes na antigüidade. Partindo de Platón Gilbert

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cita en D. López García (ed.), *Teorías de la traducción*, p. 318; en Marina Guglielmi, “La traducción literaria”, p. 295; en Armando Gnisci (ed.), *Introducción a la literatura comparada*, Barcelona: Editorial Crítica, 2002, pp. 291-345.

¹⁸ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

Chaitin explica que xa desde os tempos antigos sabíase que “lo individual es producto de las diferencias con los otros.”¹⁹.

A diversidade doutras culturas causa o afán de coñecer e crear a propia identificándose deste xeito. Da diversidade xorde tamén o feito de existencia mesma, xa que até que non se perciba o outro non se apreza un. A diversidade chega a ser a definición da complexidade do mundo. A busca da identidade cultural propia é o paso seguinte despois do descubrimento e institucionalización da autonomía. O membro da sociedade xove formúlase unha pregunta: Quen son? ou Que significa que son mexican@, chilen@, arxentin@ ou brasileiro@? O que os define é a orixe, a lingua, a historia, os costumes, a cultura e as institucións de calquera tipo. Como indica o sociólogo estadounidense Samuel P. Huntington, “sabemos quen somos só cando nos decatamos de quen non somos, frecuentemente só cando saibamos a quen lle facemos fronte.”²⁰. A identidade defínese exclusivamente en relación co Outro.

78 As bases tanto do pensamento europeo coma do americano remóntanse ao mito das orixes gregas establecido polos filólogos alemáns do século XIX, que trataron a cultura romana como simple mediador sen ningunha contribución orixinal e aínda que os investigadores contemporáneos non negan a asimilación da cultura grega por parte do Imperio Romano, sosteñen o carácter secundario da literatura latina comparándoa coa rescritura posmoderna²¹. Non obstante, cabe recoñecer xunto con Arnaldo Momigliano o valor que se prestaba á influencia das culturas grega, latina e xudea no desenvolvemento da civilización occidental fronte á chinesa, a celta, a árabe ou a hindú, que desempeñaron un papel comparábel e de igual prestixio.

Non obstante, para seguir a pauta da imagoloxía europea hai que comezar coa imaxe do estranxeiro ou mellor dito “bárbaro”, posto que así os gregos denominaban aos que non falaban a súa lingua. Aquí hai que sinalar a práctica de distinguir entre o estranxeiro grego, por exemplo o espartano, en relación cun habitante de Atenas, e o estranxeiro de orixe distinta, por exemplo un

¹⁹ Gilbert Chaitin, “Otriedad. La literatura comparada y la diferencia”, en María José Vega, Neus Carbonell, *La literatura comparada: principios y métodos*, Madrid: Gredos, 1998, p. 156.

²⁰ Samuel P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Varsovia: Muza, 2004, p. 18

²¹ Francesco Stella, “Antigüedades europeas”, en Armando Gnisci, 2002, *op. cit.*, pp. 73-103.

persa, que sería un bárbaro. Tampouco se pode esquecer o desprezo e actitude de superioridade cultural fronte aos pobos bárbaros por parte dos gregos, aos que lles parecía moi natural e incluso insuperábel a inferioridade dos estranxeiros, na súa maioría escravos. Malia isto, Francesco Stella confirma a contribución dos nativos da actual Siria, Libia, Líbano e Turquía na cultura hoxe considerada como grega. Ese “cosmopolitismo” cultural causou temperás formulacións poscoloniais como a dun poeta palestino de primeiros do século I antes de Cristo: “¿Qué hay de raro si soy sirio? Extranjero, nosotros habitamos un único país, el mundo (*kosmos*): un único abismo (*chaos*) dio luz a todos los mortales”.

Na cultura latina a palabra *hostis* tiña dobre significado, ao mesmo tempo se refería ao hóspede e ao inimigo, transformándose ao final en estranxeiro. Non obstante, o Imperio Romano distinguíase en confrontación co mundo grego polo carácter máis aberto pola influencia grega dunha banda e aspiracións imperialistas por outra.

Tanto na cultura grega coma na latina reconécese unha cantidade significativa de representacións da imaxe do Outro na literatura e iconografía. De exemplo pode servirmos o estudo dos pobos “bárbaros” de Heródoto ou o atleta negro do Metropolitan Museum.

Aínda que esquecida, foi inmensa tamén a contribución de diferentes culturas africanas e orientais que se deu paralelamente ao desenvolvemento de Grecia e máis tarde do Imperio Romano. O que se sinala como un acontecemento intercultural do mundo antigo é o encontro da cultura clásica e bíblico-semítica (cristiá) que transformou a relación co outro e con Deus nunha idea de perfección.

A pesar de que na Idade Media se mantén a distinción entre bárbaros e romanos, perde o seu significado étnico-lingüístico pola referencialidade negativa ao Outro. A mesma oposición, como indica Armando Gnisci no seu artigo *noialtri europei*, constitúe o eixe principal da imagoloxía occidental que parte do sintagma paradoxal do pronome personal: *nos-outros* (nós, outros de vós)²² enraizado na dobre imaxinación que provén da procura de identidade

²² En galego estándar, utilízase para a primeira forma de plural “nós”, como variante non marcada; xunto a esta, “nosoutros” úsase para delimitar un grupo, deixando fóra dese plural todos os que non pertencen a el.

dos pobos europeos²³. Así nacen os nomes das nacións como Luxemburgo, en xermánico antigo Luciliburhuc, que significa fortaleza pequena, ou Hungría, que vén da palabra turca “onogur” (dez frechas) e o nome propio dese país que é “magyar” (en húngaro, home). Na mesma dicotomía se basean os termos polacos para denominar os alemáns, *Niemcy* (os que saben falar), e os eslavos, *Słowianie* (os da palabra). A imagoloxía dá conta da *rêverie* de *images* e *mirages* nas que se asentaron os mitos das nacións, construcións elaboradas en termos de *manía*, *fobia* e *filia*, mais sempre cimentadas sobre a consideración do Outro²⁴. En palabras de Pageaux, prácticas culturais e procesos mentais de “nosoutros os europeos”.

Para chegar ao punto culminante do mundo occidental, o xiro medieval-moderno, o encontro de dous mundos, fai falta volver ás raíces de certas palabras que determinaron a historia mundial. A creación da nosa propia identidade participou desde o principio da oposición ao Outro. A viaxe, revelación da súa imprevisibilidade²⁵, dá lugar á comparación do interior co exterior e non é estraño que a etimoloxía do seu campo semántico garde ecos da morte, e á vez do nacemento, que supón viaxar/partir²⁶. O verbo *partir* vén do substantivo latino *pars, partis* (parte, fracción). No acto de partida abandónase unha parte de un mesmo para atopar nova cualidade identitaria. O substantivo *viaxe* ten as súas orixes no provenzal *viatge* que deriva do latín *viaticum* (“alimentos necesarios para realizar o camiño”). O camiño chega a ser non só o desprazamento, senón toda a experiencia adquirida para chegar a un sitio, descubri-lo e volver. O verbo *tornar* (*volver*) deriva do latín *tornus* (torno, xugo). É o último elemento que determina a viaxe que cambia a vida de un ou transforma as vidas de moitos. Así, Joseph Conrad en 1899 relata o horror da viaxe ao corazón das tebras, á escuridade criminal da “obra evanxelizadora” de África. Marlow narra o encontro coa súa propia imaxe, adentrándose no río Congo cara a si mesmo, cara a Kurtz:

²³ Armando Gnisci, *Noialtri europei. Saggi di letteratura comparata su identità e luoghi d'Europa*, Roma: Bulzoni Editore, 1994; (3ª edición, *Da noialtri europei a noituttiinsieme*, 2002).

²⁴ Pageaux en Moll: 364-368.

²⁵ “La scoperta dell'America ha portato all'uomo europeo due grandi choc culturali: il confronto con l'altro imprevisto e la proposizione del relativismo culturale da una parte, e il senso della totalità finita della terra, di averne girato i confini e di averla tutta a disposizione, dall'altra” (Gnisci, 1994, p. 76).

²⁶ Domenico Nucera, “Los viajes y la literatura”, en Armando Gnisci (ed.), 2002, *op. cit.*, pp. 247-251.

Aquella tierra no parecía terrenal. Estamos acostumbrados a verla en su forma civilizada, domesticada, pero allí, el monstruo está en libertad. No, aquella tierra no era de este mundo, y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Y, ¿saben ustedes?, la sospecha de que no fueran inhumanos era lo peor. Se le venía a uno a la cabeza lentamente. Aullaban, y saltaban, y daban vueltas, y ponían caras horribles; pero lo que te aterraba era pensar que, como tú, eran humanos, la idea que guardabas de un remoto parentesco con aquella exaltación salvaje y apasionada. Desagradable, sí, era muy desagradable; pero si eras lo bastante hombre, acababas por admitir que había en ti, aunque no fuera más que la débil huella de una reacción ante la terrible franqueza de aquel alboroto, la leve sospecha de que aquello poseía un significado que tú –tú, que tan alejado creías estar de la noche de aquellos primeros tiempos– podías comprender. ¿Y por qué no? La mente del hombre es capaz de todo, porque en ella está todo, tanto el pasado como el futuro.²⁷

E construíndo os Outros, dándolles un nome –construíndo o Oriente, como fixo ver Said²⁸; bautizando a Viernes ou facendo falar a Calibán; despo- xando ao Outro da súa lingua– elaboramos a nosa/súa historia:

81

Pues el antro del barco negrero es el lugar y el momento donde las lenguas africanas desaparecen, porque en el barco negrero, o en las plantaciones, jamás convivían las personas que hablaban la misma lengua. El ser se hallaba despojado de cualquier elemento propio de su vida cotidiana y, sobre todo, de su lengua.²⁹

Elaboramos a nosa historia sen deixar de participar no horror que supón a nosa intervención, a descuberta da degradación que devén do poder exercido. En *Heart of Darkness*, Marlow é testigo das últimas palabras de Kurtz, misterioso autor dun informe coa consigna “¡Exterminar a todos os salvaxes!”:

Nada parecido al cambio que sobrevino sobre sus rasgos había visto hasta entonces y espero no volver a ver algo así jamás. Oh, pero no

²⁷ Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Madrid: Suma de Letras, 2001.

²⁸ Edward W. Said, *Orientalismo*, Madrid: Editorial Debate, 2002

²⁹ Édouard Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*, Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002, p. 18.

me conmovió, me fascinó. Fue como rasgar un velo. Vi en aquel rostro de marfil una expresión de sombrío orgullo, de poder despiadado, de vehemente terror, de una intensa y vencida desesperación. ¿Volvería a revivir en aquel momento de supremo conocimiento toda su vida, cada detalle de sus deseos, de sus tentaciones, de su claudicación? Gritó en un susurro, ante alguna imagen, ante alguna visión. Gritó dos veces, en un grito que no fue más que un hilo de voz:
-¡El horror! ¡El horror!³⁰

Polo que respecta á Literatura Comparada, até a chegada do que Chaitin³¹ chama “Literatura diferencial” (baseada no concepto de *alteridade dialóxica*), esta tendeu á superación da tensión entre unidades a través do intento de aproximación a totalidades esenciais logradas pola supresión do *local*. Como consecuencia, o canon occidental impúxose en forma de categoría universal, acompañando as linguas dos Imperios.

A alteridade dialóxica supón a constitución do Eu e o Ti a partir do encontro, e ten lugar no *entre*³².

82

Na novela de Conrad, o encontro, revelación dunha verdade inexorábel, permanecerá con Marlow á súa volta de África, quen resolverá cunha mentira á prometida de Kurtz a atracción polo horror que descubriu nel, no outro:

-Hasta el último momento –dije, con un estremecimiento–. Oí sus últimas palabras... –me interrumpí, presa del espanto.

-Repítamelas –dijo, como si se le partiera el corazón–. Quiero... quiero... algo... algo con lo que poder vivir.

Estuve a punto de gritarle “¿No las está oyendo?” El crepúsculo las repetía en un persistente susurro que nos envolvía, en un susurro que parecía crecer amenazadoramente, como el primer susurro de un viento a punto de levantarse. “¡El horror! ¡El horror!”

-Su última palabra... para vivir con ella –murmuró–. ¿No comprende que yo lo amaba? ¡Lo amaba, lo amaba, lo amaba!

³⁰ Joseph Conrad, *op. cit.*, pp. 194-195.

³¹ Gilbert Chaitin, *op. cit.*

³² Martin Buber, *I and Thou*, Nova York: Scribners, 1970, en Gilbert Chaitin, *op. cit.* p. 162.

Reuní todas mis fuerzas y comencé a hablar, muy despacio.
-La última palabra que pronunció fue... su nombre.³³

Nós, europeos, afirmamos que:

L'Europa non ha origine. È un vecchio palinsesto mobile di migrazioni e mescolanze, conflitti, invasioni, rivoluzioni, imperi, tradizioni e relitti religioni e utopie, spostamenti e costruzioni, distruzioni e monumenti, eresie e coltivazioni, industrie e sostrati, strati, lingue, stati, navi sommerse, valzer, templi, cattedrali, fortificazioni, affreschi, piazze, colossei, riforme, giardini, nebbie, colori, leggende, scritturre.³⁴

Partimos do re-coñecemento da *matriz ideal de diferenza e pluralidade* da que provén a nosa identidade europea, que foi violentamente proxectada no mundo, para establecer unha ponte, para acudir ao encontro do que vén cara a nós. Desde a Literatura Comparada do mundo poscolonial podemos manter o *colloquium* no que os diversos pobos do mundo se comparen entre si. A literatura da emigración –creadora de novos procesos imagolóxicos nos que recoñecermonos– ocupa un lugar privilexiado na Literatura dos Mundos, á marxe da Literatura Global, controlada pola mercantilización planetaria. A literatura da emigración contribúe ao desenmascaramento do eurocentrismo, fase primordial, e previa ao diálogo, da descolonización intelectual, proceso que culminará no discurso historiográfico plural e mundial³⁵.

Os *in-between spaces*³⁶, os lugares de fronteira, son, logo, os puntos de encontro desde os que elaborar novas identidades dinámicas coa lucidez da subxectividade consciente, ou *location*. O pluriculturalismo, como alternativa á aldea global cun centro hexemónico, ofrece a resposta á pregunta de “cómo ser uno mismo sin cerrarse al otro y cómo tolerar al otro sin renunciar a sí mismo”³⁷.

³³ Joseph Conrad, *op.cit.*, p. 195.

³⁴ Armando Gnisci, *op. cit.* p. 101.

³⁵ Armando Gnisci, *Via della Descolonizzazione europea*, Isernia: Cosmo Iannone Editore, 2004.

³⁶ O termo introducido por Homi Bhabha en Francesca Neri, “Multiculturalismo, estudios postcoloniales y descolonización”, en Armando Gnisci, 2002, *op. cit.*, pp. 391-441.

³⁷ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 39.

A poética da relación asume a realidade/orixe crioula da que procedemos sen excepción, entendendo todos os elementos do caos como igualmente necesarios. O concepto de *rizoma* que Glissant toma de Deleuze e Guattari oponse ao de *raíz única* (que causa a morte de todo o que a rodea): o rizoma é *aquela raíz que se estende na busca doutras raíces*³⁸. A *crioulización*, xa que logo, libera a voz dos Outros, permítelles dar outro nome, como Derek Walcott³⁹, ás cousas, re-nomearnos a *nós*.

La respuesta de los mundos

¿Cómo han respondido los mundos extra-europeos a más de quinientos años de violencia colonial europea? ¿Cómo han reaccionado los pueblos colonizados ante la apropiación de sus tierras y riquezas, ante el exterminio de sus culturas y sus modos de vivir, ante la imposición de una cultura, lengua y religión extrañas, ante la esclavitud, la humillación, las masacres, las violaciones...?

84

El mapamundi poscolonial

Hablar del colonialismo europeo no resulta fácil: es un proceso largo, divergente, imposible de definir o describir en pocas palabras –a no ser que sean las que pronuncia Kurtz al final de su vida en *El corazón de las tinieblas*: “¡El horror! ¡El horror!”⁴⁰. Una decena de poderes europeos colonizadores, cinco siglos de práctica, cinco continentes afectados, miles de pueblos sometidos y causas y realizaciones distintas en cada caso. Asimismo, resulta simplista resumir en pocas líneas la proliferación de las respuestas, muy dispares entre sí, que los pueblos colonizados han dirigido a Europa en la época poscolonial (entendemos aquí, como Armando Gnisci⁴¹, que la época poscolonial comienza inmediatamente después del comienzo del colonialismo y no después de su fin –acaso aún no ha terminado). La modernità postcoloniale inizia da immediatamente dopo la *scoperta* (il nostro nome della *conquista*) che per i popoli da

³⁸ *Ibidem*, p. 59.

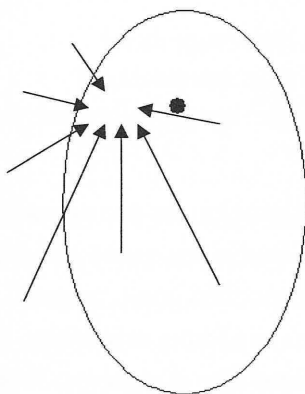
³⁹ Francesca Neri, *op. cit.*, p. 425.

⁴⁰ Joseph Conrad, *op. cit.*, p. 195.

⁴¹ Shirley de Souza Gomes Carreira, “A Way to Armando Gnisci’s Poetics of Decolonization”, <http://www.armandognisci.homestead.com/WAY.html>.

noi incontrati è stato un *trauma*. Da questo *double bind* (per riprendere un concetto di Gregory Bateson) si deve cominciare a pensare da parte nostra europea, tenendo presente la parte di coloro che furono oppressi (come ci hanno insegnato, tra gli altri, Eduardo Galeano, Rigoberta Menchu, Walter Mignolo, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Joseph Ki-Zerbo, Ngugi wa Thiong'o...).

Sin embargo, intentaremos realizar aquí un pequeño esbozo; lo creemos necesario porque Europa aún no ha asumido su responsabilidad, ni ha sabido escuchar la multiplicidad de voces que se han levantado en todas partes del mundo para denunciar las barbaridades de nuestro pasado colonialista. En su conferencia titulada *Europa-Provincia Mundi*⁴², Armando Gnisci ilustró con un mapamundi en forma de *mandorla* la nueva situación de Europa como objeto del pensamiento de sus antiguas colonias. Ya no son éstas simplemente el material del discurso ideológico eurocéntrico, sino que producen el suyo propio, contestatario y dirigido al corazón de la (antigua) metrópolis.



¿Quiénes son los *koori*? ¿De qué canta Bob Marley? ¿Por qué nació el tropicalismo brasileño? ¿Con qué soñaban José Martí y Simón Bolívar? ¿A qué se dedican Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha o Walter Mignolo? ¿Quiénes son Ngugi Wa Thiongo y Chinua Achebe? ¿Alguien se acuerda de *Harlem Renaissance*? ¿Por qué nos escribe el subcomandante Marcos desde la selva lacandona? El mundo extra-europeo desborda voces de protesta y de autoafirmación, de lucha y de creación artística, voces que lo abarcan todo

⁴² Impartida en la Universidad de Santiago de Compostela el 26 de enero de 2005.

desde la poesía de la *négritude* hasta la teoría poscolonial, desde el jazz hasta la *antropofagia* del modernismo brasileño. En vez de acudir a las armas de fuego, la mayoría de los pueblos colonizados se han armado de palabras, de ritmos, de imágenes. La respuesta poscolonial a una Europa sorda y ciega, manchada de sangre coagulada, ha sido mayoritariamente pacífica y, además, de una creatividad realmente admirable.

Para muchos pueblos, la literatura ha constituido un camino de liberación. En la primera mitad del siglo pasado, los representantes del movimiento estadounidense llamado *Harlem Renaissance* y los poetas de la *négritude* afincados en Francia utilizaban la poesía y la música para reivindicar una identidad negra digna y libre de la imagen estereotipada creada por los blancos, que aún concebían el negro como algo no plenamente humano⁴³.

ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée contre la clameur du jour
ma négritude n'est pas une taie d'eau mort sur l'oeil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale

elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle trouve l'accablement opaque de sa droite patience.⁴⁴

86

A través de la expresión artística, los poetas querían denunciar la situación escandalosa de los negros, buscar sus raíces hundidas por el colonialismo y defender los valores más reconocibles como “negros”. Posteriormente, el movimiento de la negritud cobró una forma más crítica, menos centrada en la búsqueda de la *esencia* negra –como dice el nigeriano Wole Soyinka (premio Nobel de literatura en 1986), “el tigre no necesita afirmar su tigritud”– y más interesada en analizar el daño psicológico y cultural causado por el colonialismo.

En 1961, Frantz Fanon reflexiona en su obra *Los condenados de la tierra* sobre la imposibilidad de tener una personalidad psíquicamente sana en un régimen colonial⁴⁵. Según Aimé Césaire, no obstante, las secuelas del colonialismo no afectan solamente al sujeto colonizado, sino también al colonizador:

⁴³ Francesca Neri, *op. cit.*, pp. 396-402.

⁴⁴ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris: Présence Africaine, 1956, p. 71.

⁴⁵ Francesca Neri, *op. cit.*, p. 402.

La colonización [...] deshumaniza al hombre, también al cual se considera el más civilizado; [...] la empresa colonial, la conquista colonial, fundada en el desprecio por las civilizaciones indígenas y justificada por tal desprecio, tiende inevitablemente a modificar a quien la emprende; [...] el colonizador, que para darse una apariencia de buena conciencia se acostumbra a ver en el otro la bestia, y a tratarlo como a una bestia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia. Es justamente esta relación, este choque de rebote provocado por la colonización lo que era importante sacar a la luz.⁴⁶

“El colonizador... tiende... a transformarse él mismo en bestia”, dice Césaire. Tomemos un ejemplo de la historia australiana: el teniente James Cook iza la bandera británica en la costa este de Australia en 1770. Dieciocho años más tarde llegan los primeros barcos británicos cargados de convictos en Sydney Bay y comienza la invasión irreversible de las tierras de los aborígenes australianos⁴⁷. Durante el siglo XIX, se irá instalando a casi toda la población indígena en reservas y misiones, lejos de sus habituales lugares de vida y bajo el control del gobierno y de la Iglesia anglicana. A pesar de las expectativas generales –basadas en las teorías darwinistas de la época–, el pueblo aborigen no se extingue sino que consigue sobrevivir en las extremas condiciones de las reservas. A finales del siglo XIX y después de la Primera Guerra Mundial, muchas reservas son clausuradas para repartir las tierras a granjeros y, por consiguiente, muchos aborígenes acaban viviendo en chabolas alrededor de las grandes ciudades. Esta situación de hambre y miseria se convierte pronto en “el problema aborigen”, y el gobierno australiano se ve obligado a tomar medidas⁴⁸. Entre los años 1880 y 1960, docenas de miles de niños aborígenes son separados, con violencia, de sus padres y realojados en familias blancas o en misiones con el objetivo de acabar con la raza aborigen por medio de este tipo de asimilación forzada. En muchos casos, los niños sirven de mano de obra gratuita y el abuso sexual es una práctica usual⁴⁹.

⁴⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris: Présence Africaine, 1955.

⁴⁷ Bill Jonas, Marcia Langton et al., “Pequeño libro rojo, amarillo y negro (y verde y azul y blanco). Guía sobre los pueblos indígenas de Australia”, <http://www.spain.embassy.gov.au/australia/aborigenes-index.htm> [consultado el 7 de marzo de 2005].

⁴⁸ “Historia aborigen”, <http://web.jet.es/banet/HISTORIA.HTM> [consultado el 28 de febrero de 2005].

⁴⁹ Michael Perry, “A Stolen Generation Cries Out”, *Reuter*, 20 de mayo 1997 [<http://hartford-hwp.com/archives/24/088.html>, consultado el 28 de febrero 2005]; “Historia aborigen”, *op. cit.*

Si bien durante los primeros siglos del colonialismo fue la población negra la más sistemáticamente deshumanizada mediante la esclavitud, parece que en las etapas posteriores la población aborigen de Australia ha sufrido un tratamiento equiparable. Como comenta Kathryn Trees, “many Australians are unable to empathise with ‘Aborigines’ as an oppressed, displaced people because even today the ‘native’ is still understood as sub-human”⁵⁰. Es decir, el aborigen australiano ocupa aún hoy en día el lugar de lo más primitivo en el imaginario occidental. Para dar un ejemplo, Armando Gnisci ha indicado que un aborigen trajeado aún no parece ajustarse a la imaginación [“pos”]colonial occidental. Otra prueba del mismo fenómeno constituiría la propia denominación “aborigen”; según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner⁵¹, la palabra aborigen tiene dos acepciones: “1 adj. Originario del país en que vive. ? Indígena, natural., 2 adj. y n., Primitivo habitante de un país”. De la segunda acepción el diccionario citado da un ejemplo clarificador: “Los aborígenes de Europa”⁵². O sea, todos somos aborígenes. No obstante, a los aborígenes australianos ni siquiera les hemos otorgado el derecho a una denominación propia; ellos mismos se llaman *koori*.

88 A pesar de la ignorancia generalizada sobre el destino de los *koori*, ellos no se han dado por vencidos sin protestar. En el siglo XVIII, la resistencia de los *koori* a la ocupación de sus tierras fue inmediata: pocos meses después de la llegada de los barcos británicos a Sydney Bay, los aborígenes mataron a dos convictos⁵³, y este fue el comienzo de una serie de enfrentamientos sangrientos entre el pueblo indígena y los colonizadores. No obstante, la represión del pueblo aborigen por parte de los colonizadores cobró muy pronto tal brutalidad –en 1804, se autoriza a los colonos a disparar a los aborígenes–, que la resistencia de los *koori* se vio limitada, durante más de un siglo, al mero intento de supervivencia.

⁵⁰ Kathryn Trees, “My Place as Counter-Memory”, *Span*, 32 [<http://www.mcc.murdoch.edu.au/ReadingRoom/literv/SPAN/32/Trees.html>, consultado el 7 de marzo de 2005].

⁵¹ Consultada la versión en cd-rom de la edición del año 1996.

⁵² Kathryn Trees (*op. cit.*) señala otra interpretación de la palabra inglés ‘aborigine’, aplicable también a la palabra correspondiente en castellano: “The Collins Dictionary defines ‘ab’ as meaning: ‘away from; off; outside of; opposite to,’ therefore ab/original would mean away from or outside of the origin. Thus the term ‘Aborigine’ when used as a name, displaces Aborigines from their original land [...] In this way the term ‘Aborigine’ itself reinforces the ways in which Aborigines have been deprived of land and status.”

⁵³ Bill Jonas, Marcia Langton et al, *op. cit.*

Since the native is sub-human, the Declaration of Human Rights does not apply to him; inversely, since he has no rights, he is abandoned without protection to inhuman forces –brought in with colonial praxis, engendered every moment by the colonialist apparatus, and sustained by relations of production that define two sorts of individuals– one for whom privilege and humanity are one, who becomes a human being by exercising his rights; and the other, for whom the denial of rights sanctions misery, chronic hunger, ignorance, or, in general, “subhumanity.”⁵⁴

No fue hasta la década de 1960 cuando surgieron en Australia el movimiento de los derechos a la tierra y la primera organización de los indígenas australianas, el Consejo Federal por el Avance de los Aborígenes de los Pueblos del Estrecho de Torres⁵⁵. Tan sólo hace unos cuarenta años, en 1967, se declaró a los aborígenes ciudadanos australianos con derecho a voto⁵⁶, y en 1993 el Tribunal Supremo de Australia dictaminó finalmente que Australia nunca fue *terra nullius* o ‘tierra vacía’⁵⁷.

Más o menos al mismo tiempo que los *koori* comenzaron su lucha emancipadora en la esfera legal y política, en el mundo aborígen empezaron a surgir también formas más sutiles de resistencia y autoafirmación. A partir de los años sesenta, los *koori* han utilizado la pintura, la música, el teatro y la literatura no sólo para reconstituir su propia cultura sino también para denunciar el trato deshumanizador que han recibido de parte de los colonizadores durante los siglos pasados. El arte se ha convertido en un grito que exige la atención del mundo.

En muchos casos, se ha utilizado la literatura como herramienta para desafiar la historiografía oficial, siempre escrita desde el punto de vista del hombre blanco colonizador:

I want to write the story of my own family [...] there’s almost nothing written from a personal point of view about Aboriginal people. All

⁵⁴ Jean-Paul Sartre, introducción a Albert Memmi, *The Colonized and the Coloniser*, Londres: Souvernir Press, 1974, p. VIII.

⁵⁵ “Historia aborígen”, cit.

⁵⁶ Kathryn Trees, *op. cit.*; Bill Jonas, Marcia Langton et al., *op. cit.*

⁵⁷ Bill Jonas, Marcia Langton et al., *op. cit.*

our history is about the white man. No one knows what it's like for us. A lot of our history has been lost, people have been too frightened to say anything⁵⁸.

My Place, la novela emblemática de la escritora *koori-meticcia* Sally Morgan, es un buen ejemplo de la búsqueda de la identidad mediante lo que Kathryn Trees llama “the counter-memory of colonialism”⁵⁹. La narrativa autobiográfica de Morgan denuncia el trato deshumanizador de los aborígenes y desmascara la política aborigen del gobierno australiano, pero incluye también un guiño desafiante dirigido al lector blanco actual, sea este australiano o europeo:

I want my story finished. I want everybody to read it [...] I'm part of the history, that's how I look on it. Some people read history, don't they?⁶⁰

90

En África, el novelista nigeriano Chinua Achebe y el keniano Ngugi wa Thiong'o, entre otros, han establecido mismo tipo de discurso emancipador político-artístico. Asimismo, los dos escritores han reflexionado sobre una cuestión primordial afrontada por todos los intelectuales de las antiguas colonias: la de la lengua. Escribir en la lengua del colonizador significa un acceso potencial a la difusión mundial, es decir, una posibilidad de ser oído, pero ¿no significa al mismo tiempo volverse cómplice de los dominadores? Ngugi wa Thiong'o, que ha optado por escribir en una lengua vernácula de Kenia, el kikuyu, defiende la posición de que hay una conexión entre la lengua y la civilización y, por lo tanto, la lengua inevitablemente perpetúa las estructuras mentales de quien la ha creado y la usa. Chinua Achebe, en cambio, opina que, dada la situación multilingüe de la mayoría de los estados africanos y el dominio generalizado del inglés, es deseable escribir en inglés, pero sostiene que este tiene que ser un nuevo inglés, transformado de modo que pueda corresponder al contexto africano⁶¹.

La posición de Achebe significa apropiarse de la lengua, domesticarla, incluso violentarla para que sirva en el nuevo contexto; es dar una nueva vida y un uso diferenciado a una herramienta torcida. Del mismo modo, los ex-

⁵⁸ Sally Morgan, *My Place*, Fremantle: Fremantle Arts Centre Press, 1987, p. 163.

⁵⁹ Kathryn Trees, *op. cit.*

⁶⁰ Sally Morgan, *op. cit.*, p. 213.

⁶¹ Francesca Neri, *op. cit.*, pp. 405-408.

colonizados se han apropiado también de las formas y las figuras literarias occidentales, de los instrumentos musicales, de las tradiciones y los mitos europeos... Homi Bhabha nos habla de la capacidad de “reinscripción” como base de la creatividad de las culturas poscoloniales, de la capacidad de asignar nuevos significados a los elementos procedientes de distintas tradiciones culturales⁶². No se trata de una imitación ingenua, sino de un reciclaje creativo, no exento de ironía y sentido crítico –sólo hay que fijarse en el *Manifesto antropófago* de Oswald da Andrade:

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz⁶³.

Muchas veces las nuevas interpretaciones poscoloniales de la tradición cultural europea han sido juzgadas en el Occidente como erróneas. “Los colonizadores europeos no sólo han querido imponer su propia cultura, sino también dictar las modalidades con que ésta debía interpretarse”, afirma Francesca Neri⁶⁴. No obstante, las voces que surgen de los mundos extra-europeos son cada vez más fuertes y, a nuestro ver, a Europa no le queda otra opción que escuchar. Escuchar y aprender. Los escritores, los músicos y los artistas de todos los mundos, junto con los teóricos de estudios poscoloniales como Said, Spivak y Bhabha, nos hacen ver nuestra propia cultura y nuestro pasado con otros ojos, y sería un acto de total cobardía e irresponsabilidad negar lo evidente. La necesidad de descolonizarnos –la descolonización entendida como “a political, social and mental act of getting rid of the habit of being of dictating norms and rules”⁶⁵– es patente; tenemos que enfrentarnos con el horror que llevamos dentro, y aprender a abrirnos al encuentro con el Otro.*

Ángeles Huerta, Iratxe Retolaza, Elina Liikanena, Ewa Stoch
María López Suárez, Tomás González Abola,
Vitor Suarez Díaz, Armando Gnisci
Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

⁶² *Ibidem*, p. 429.

⁶³ Oswald de Andrade em “Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”, *Revista de Antropofagia*, Ano 1, Nº 1, maio de 1928.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 428.

⁶⁵ Shirley de Souza Gomes Carreira, *op. cit.*

* Di chi è questo testo? Che vuol dire di chi è? Chi lo chiede? Io che sto scrivendo ora (3 giugno 2005) mi distingo per la lingua in cui sto scrivendo. La *mia* lingua, con la quale sono apparso fin dall'inizio e nella quale compaio sulla scena di questo testo. La lingua, però, che individua ormai qualcuno che aveva un'origine ma che ha deciso di sciogliersi nel noi di quanti siamo stati insieme, *noialtri europei* nella casa di Galizia e poi nella dimora dei mesi fino ad ora. Adesso che riprendo (il mio?) l'italiano sento di risuonare come un'eco laterale, come una pagina in mezzo alle altre, o una nota a pie' di pagina. Dove sto, a parte, ma senza alcuna individualità professionale. Mi sento liberato di autorità, indifferente a riconoscermi come autore, impotente a stabilire e nemmeno a indovinare il destino che questo testo incontrerà fuori della nostra casa. Da ora in poi. Appena sarà uscito e verrà subito presentato nel palazzo accademico. So soltanto che siamo stati insieme nel colloquio e che questo è il testo di quell'evento e della sua successione. Trattandosi di una esperienza scolare, questo testo ha sviluppato coerentemente la successione del suo discorso plurale e pedagogico. Ha continuato a pensare e a scrivere tra di noi quelle idee che vengono a chi legge o ascolta ma che non si comunicano perché non trovano mai e subito un luogo comune del colloquio. Abbiamo vissuto e scritto la trasformazione stessa delle idee venute insieme alla superficie della nostra immaginazione protratta. Questa immaginazione comune non appartiene a nessuna mente primaria, ma forma e mostra piuttosto *la rete secondaria* di tutte le idee che sono passate in mezzo alla nostra operosità. Una rete assolutamente esemplare della secondarietà. Come la relazione che ci pone insieme. Ed in cui tutti ci scopriamo, se riusciamo a sbucare sul cammino della conoscenza, come, felicemente, *secondari*. A chi non la pensa così, sembreremo soltanto una forma trascurabile dell'imperfezione.