

KÖLNER BEITRÄGE ZUR LATEINAMERIKA-FORSCHUNG

Herausgegeben von Christian Wentzlaff-Eggebert und Martin Traine

Europa como espacio cultural: Entre progreso y destrucción

editado por Christian Wentzlaff-Eggebert

Universidad de Colonia
Centro de Estudios sobre España, Portugal y América Latina

Universität zu Köln
Arbeitskreis Spanien – Portugal – Lateinamerika

EWA ŁUKASZYK:

LA EUROPA ANTROPÓFAGA: SOBRE LA OPORTUNIDAD DE LAS (TRANS)MISIONES

Abstract:

This article defines Europe "as a cultural space in a constant process of search and inclusion of the Other". Two moments characterize the historical movement of the Old World: the principle of mission and the principle of transmission. The first one is the impulse to export the own cultural values, the second one is finding the Other in its own imagination. The author illustrates this european dynamic as cultural "cannibalism". In her conclusion, she draws attention to the danger of "indigestion" of civilizing policies on a planetary level.

El objetivo del presente ensayo es proponer elementos para una reflexión sobre las principales transacciones simbólicas que nuestro espacio cultural y civilizador, Europa, ha tenido a lo largo de su historia. No es necesario agregar que dicha historia determina también la manera cómo Europa se ubica actualmente en relación a los demás circuitos culturales y la forma en que intenta gestionar, desde el punto de vista simbólico, su relación con el Otro, la relación entre "lo nuestro" y "lo ajeno". Esas transacciones simbólicas principales pueden ser resumidas en dos principios de actuación, en dos impulsos aparentemente contradictorios, pero en realidad interdependientes, que podríamos aquí llamar principio de la misión y principio de la transmisión. Estos dos principios están continuamente presentes como una especie de base imaginaria de muchas de las intervenciones europeas en el mundo por lo menos a partir de finales de la Edad Media.

El principio de la misión puede resumir el impulso de expansión cultural, religiosa y civilizadora. Desde la óptica que impone este principio, el Otro es imaginado como un "hombre sin cualidades", a quien no se le reconoce una identidad propia sino que, bien al contrario, se le concibe como alguien que puede ser integrado en el círculo del "nosotros", en el momento en que le "revelamos" el misterio de la cultura, de los valores religiosos y de la identidad. El Otro es una especie de tabula rasa en la que se pretende inscribir una determinada identidad y determinados valores. Ese Otro – el "Viernes" de Robinson Crusoe – es imaginado como alguien que puede fácilmente ser convertido, educado o, en el peor de los casos, domesticado, casi a manera de un animal. Esta postura imaginaria no reconoce ni el derecho a la diferencia, ni tan sólo el hecho de la diferencia del Otro, como algo definitivo y difícil de cambiar.

Lo que importa tener muy claro es que los europeos son misioneros no sólo en el sentido religioso. Casi todas las religiones, no únicamente el cristianismo, contienen una apertura al proselitismo, están permanentemente abiertas a la posible admisión de nuevos miembros, a través de un acto de conversión. Pero los europeos son también misioneros de valores civilizadores. Su proselitismo se refiere a diversos valores e instituciones que no siempre tienen que ver, o tienen que ver muy poco, con las prácticas religiosas. Como podemos observar muy claramente en el mundo contemporáneo, el “misionerismo” europeo puede muy bien estar ligado no sólo a ideales culturales, sino también a ciertas técnicas, prácticas e instituciones. Los contenidos que el mundo occidental considera actualmente como dignos de “misionerismo” pueden ser tan variados como la medicina y la higiene, la emancipación de la mujer, la democracia y el pluralismo político, y algunos elementos más, derivados de éstos o relacionados con ellos.

Pero al lado del “instinto misionero” de los europeos también aparece el impulso de “transmisión”, que se revela todavía más complejo y curioso. Es el impulso de asimilación, el impulso de salvaguardia de lo ajeno, que tiene un doble sentido: el de aprovechamiento para sí mismo del patrimonio ajeno, y el de su protección desinteresada. Se asegura dicho patrimonio de cara a una transmisión de éste en el tiempo y en el espacio, como contenido digno de constituir un proyecto duradero y una herencia para las generaciones futuras.

Si el principio de la misión está condicionado por el presupuesto de la supremacía europea, de la excelencia de los valores culturales, religiosos y civilizacionales europeos, el principio de la transmisión deriva de la conciencia de ciertas carencias del universo espiritual europeo que, como se imagina, podrían ser complementadas a través de una adaptación o asimilación de ciertas cualidades del Otro.

El impulso de transmisión está ligado al reconocimiento del valor del Otro. Aunque – sobre todo si hablamos de los siglos pasados – la verdadera comunicación esté ausente en una gran parte de los casos, se establece una especie de comunicación fingida, por parte del europeo, que intenta inscribir en el Otro una serie de valores que de alguna manera configuran su propio imaginario. El hombre europeo “descubre” en el Otro alguna forma del ideal, enraizada profundamente en su propio mundo imaginario, y establece una especie de diálogo fingido con el Otro, al que al mismo tiempo no llega a conocer como persona o sujeto cultural autónomo, y que reconoce sólo como la encarnación de alguno de sus propios mitos.

En este tipo de transacción cultural, por lo menos en los casos históricos, está ausente un auténtico diálogo. La estrategia discursiva predominante

te siempre es el monólogo, y un monólogo muy curioso, que consiste en tomar la palabra “en el nombre” del Otro. Veamos un ejemplo: en 1500, Pêro Vaz de Caminha, escribano de la armada de Cabral, redacta una carta al rey de Portugal en la que le comunica el descubrimiento de la Tierra de Santa Cruz y el encuentro con los autóctonos americanos. ¿Cómo se posiciona discursivamente en relación a este Otro recién descubierto? En realidad no hay mucho espacio para el diálogo, toda vez que los protagonistas del encuentro no llegan a establecer ninguna forma eficaz de comunicación, ni lingüística, como es de prever, ni siquiera gestual. Los europeos intentan interpretar los gestos y los signos de los indios según su propia clave cultural, y de acuerdo con sus propios objetivos. Pêro Vaz de Caminha tiene una conciencia muy clara del fracaso de todos los intentos de comunicación, y escribe en su relación una frase lúcida: “isto tomávamos assim por assim o desejarmos” – “interpretábamos todo eso según nuestros deseos”, y no según las condiciones que objetivamente existían en aquella situación concreta.¹

Pero, al mismo tiempo, el lúcido Caminha no es capaz de abstenerse de tomar la palabra y de formular una demanda en el nombre del Otro: pide al rey que se les envíen los misioneros y que se les bautice. En un determinado momento abandona su juicio crítico y prefiere guiarse por el impulso de la misión. Predomina la voluntad de comunicar al Otro sus propios valores. El contacto directo con el hombre recién descubierto es plurívoco. La lógica occidental intenta tornarlo unívoco para soportar la situación del encuentro con lo radicalmente extraño, para garantizar la integridad de su propio sistema de coordenadas.

El contacto con el Otro es encarado también según el principio de transmisión. Caminha reconoce en el autóctono la imagen del hombre paradisíaco, milagrosamente conservado en su condición primordial, libre del pecado. Admira su belleza física, sus presumibles cualidades morales, parangonando la desnudez del indio ya no a la desnudez de los animales, sino a la de primeros hombres: “a inocência dessa gente é tal que a do nosso pai Adão não podia ser maior, quanto à vergonha”.²

Caminha, y en medida cada vez más grande los autores posteriores, entiende el encuentro con el Otro como una oportunidad de renacimiento moral, de un retorno por lo menos parcial a la condición paradisíaca. Ese encuentro le permite constatar la decadencia física y moral de los europeos. Comparándose con el Otro recién descubierto, el hombre europeo se descubre ya no tan bello ni tan inocente, y se deja llevar por una nostalgia del paraíso, de donde ha sido expulsado por sus intereses mezquinos de “civiliz-

¹ Pêro Vaz de Caminha, Carta, ed. Jaime Cortesão, Lisboa, Portugalíia Editora, [s/d], p. 227.

² Ibidem, p. 239.

zado”, prisionero del mundo terrenal y material al que está amarrado por sus proyectos y ambiciones, no sólo como conquistador, sino también como explorador, inventor, productor. La oportunidad de la misión acaba por ser relativizada a la luz de la conciencia de una urgente necesidad de transmisión, de adaptación de algunos valores de los salvajes, como su inocencia o ausencia del pecado.

Esa conciencia de oportunidad y necesidad de la misión, pero conjugada con la visión muy clara y concreta, aunque utópica, de cómo el contacto con el Otro puede ayudar a suplementar algunas carencias espirituales del hombre europeo, subsiste a lo largo de todo el siglo XVI y XVII en Portugal. Uno de los humanistas portugueses, João de Barros, se inscribe de forma entusiasta en el proyecto misionario con su *Cartilha*, una especie de arte de enseñar a leer, por donde “os meninos persas e etiopes” puedan iniciarse no sólo en el conocimiento del idioma portugués, sino también en la doctrina cristiana transmitida por ese instrumento lingüístico. En su *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, Barros considera la lengua, con un conjunto de costumbres y valores que la acompañan, como un instrumento eficaz de dominio ideológico, de una duradera conquista espiritual del mundo: “As armas e padrões portugueses postos em África e em Ásia [...] materiais são, e pode-as o tempo gastar: però não gastará doutrina, costumes, linguagem, que os portugueses nestas terras leixarem”.³

Al mismo tiempo, Barros considera como un acontecimiento crucial el enriquecimiento de su idioma a base de palabras recogidas por todo el mundo a lo largo de la exploración marítima de los portugueses, y llega a ver en ello la posibilidad de la restauración del idioma primordial de la humanidad, el idioma en el que Dios se comunicaba con los hombres en el paraíso. Las palabras de esa lengua paradisiaca, malogradamente sepultada bajo los escombros de la Torre de Babel, han sido preservadas entre todos los pueblos del mundo. Barros afirma: “a linguagem de Adão hoje está no mundo: nesta nação dez vocábulos, nesta outra vinte, e assim está repartida”.⁴ Por eso el idioma adámico sólo puede ser recuperado en colaboración con el Otro. Y esto constituyó uno de los objetivos utópicos de un importante esfuerzo filológico y lexicográfico portugués durante los siglos XVI y XVII.

El modo de pensar ligado al principio de transmisión se caracteriza por la sensibilización a las similitudes, a los denominadores comunes. Las diferencias no son acentuadas, a veces simplemente son silenciadas. Cuando

³ João de Barros, *Diálogo em Louvor da Nossa Linguagem*, ed. Luciano Pereira da Silva, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917, p. 18.

⁴ *Ibidem*, p. 19.

Damião de Góis escribe una epístola latina (*Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*) dirigida al Papa, defendiendo las formas de la religión etíope, se deja completamente subyugar por el ideal de “un solo rebaño y un solo pastor”.⁵ Afirma que la religión de los etíopes es tan fiel a la tradición apostólica como el catolicismo más puro, y que no hay obstáculos en el camino de la unión de las dos iglesias. Pasa por alto las innumerables diferencias litúrgicas, la enorme disparidad de creencias y costumbres que los portugueses presentes en Etiopía debían haber observado.

El humanista portugués no tiene ninguna mala intención al manipular la verdad. Lo que importa a Góis es el propio hecho del encuentro de los pueblos, que considera como la realización de una profecía de Cristo. Oponerse a la unificación de la humanidad es para él un pecado contra el Espíritu Santo, el único que no tiene absolución. Su capacidad de asimilar – volver simile – la diferencia del Otro tiene algo de sorprendente y prodigioso.

Tomando la palabra en el nombre del obispo etíope Zaga Zabu, presumible “autor” del relato transmitido en la epístola latina, Góis comete un abuso en relación al Otro, condenándolo al mutismo y alterando sus verdades. Pero el monólogo del occidental es un gesto de autodefensa frente a la posible perspectiva de una relativización radical de sus propios costumbres, valores y creencias. El abuso del Otro se revela a Góis como una condición imprescindible de salvaguardia de su propia ortodoxia católica.

Toda esa línea de pensamiento encontró en Portugal del siglo XVII una prolongación en la obra del jesuita António Vieira, que concibe la visión de un estado ideal llamado “Quinto Imperio”, en referencia al Libro de Daniel.⁶ Es nada más y nada menos que la realización del reino de Cristo en este mundo, un estado que garantizaría la paz y la justicia a todas las gentes. Aunque siempre el elemento misionero de la conversión esté aquí fuertemente acentuado, la realización del Quinto Imperio, en el proyecto utópico de Vieira, cuenta con la colaboración de los Otros, desde los indios brasileños hasta los judíos europeos, con quien Vieira parece haber intentado establecer un “acuerdo teológico” secreto durante su estancia en Amsterdam. El cumplimiento de la profecía sólo es posible con la participación de esas gentes y a través de ella. Entre varios esplendores espirituales del Quinto Imperio reaparece también la posibilidad de retorno al idioma adámico, fru-

⁵ Damião de Góis, *Fides, Religio, Moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Ioannis*, en *Opúsculos históricos*, ed. Câmara Reis, trad. lat. Dias de Carvalho, Porto, Civilização, 1945, p. 127.

⁶ P. António Vieira, *História do Futuro*, ed. Maria Leonor Carvalho Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992; *Clavis Prophetarum. Chave dos Profetas*, ed. Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000.

to de una especie de fusión en la que todos los pueblos tienen que conjugar su propio patrimonio lingüístico.

La visión del Quinto Imperio, estado global bajo la tutela europea y cristiana, es algo más que una hipérbole del proyecto de conquista territorial y de dominación de todos los pueblos no-europeos. Es un sueño de autorrealización espiritual de los propios europeos, cumplida a través de la armonización de sus relaciones con el Otro, a través de una interacción eficaz y fructífera con éste.

En este momento estamos reflexionando más sobre las utopías que sobre lo que realmente se realizó en la historia. Pero es importante también reflexionar sobre las utopías del pasado, sobre las que no han tenido expresión en la historia política, porque esas utopías – y las antiutopías – continúan yaciendo en el acervo cultural, prontas a recobrar vida si aparecen las condiciones propicias para ello. Esperan su oportunidad de realizarse. Por eso es importante reflexionar sobre la cultura en términos prospectivos, preguntándonos cuáles son las posibilidades que existían en el pasado pero no se verificaron, cuáles de esas dinámicas podrán realizarse en el futuro, cuáles continúan siendo aprovechables. Y cuáles son las catástrofes inminentes de una historia cíclica que constantemente vuelve a repetirse.

Por lo menos desde el Renacimiento, Europa puede ser definida como un espacio cultural en permanente proceso de búsqueda y de inclusión del Otro. Tzvetan Todorov escribió en el inicio de su libro sobre el descubrimiento de América que dicho acontecimiento, más que cualquier otro, es un anuncio y un fundamento de nuestra identidad actual.⁷ Por supuesto, las consecuencias concretas, históricas, aportadas por el ardor misionero de los europeos, en más de un momento han sido desastrosas para el Otro. La “voluntad de poder”, que se transformó en la fuerza motriz predominante en la mayoría de las actuaciones y de los proyectos occidentales, impone no sólo un discurso, sino también una actitud epistemológica en el cara a cara con el Otro. Ya desde los primeros momentos de la expansión marítima de Europa, desde la “toma de la palabra” en el nombre de Otro por parte de los humanistas portugueses, el Otro es condenado al silencio, a un mutismo paradójicamente cada vez más completo en la medida en que se multiplica el saber antropológico de los occidentales, cada vez más seguros de tener en mano la “verdad” sobre el Otro, a quién no le resta nada más que conformarse con la visión de sí mismo impuesta por el Occidente.

Muchas veces se ha hablado del “genocidio cultural”, en referencia a las consecuencias desastrosas del encuentro de diversas culturas tradicionales

⁷ Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1990.

con el mundo occidental. Sin declinar ni la responsabilidad de varias, y frecuentemente catastróficas actuaciones europeas en otras partes del mundo, ni los crímenes culturales del pasado y de la actualidad, es importante tener una conciencia muy clara de nuestra manera de entrar en contacto con el Otro. Pero ya que estamos utilizando expresiones fuertes, sería mejor hablar de una cierta antropofagia de Europa, en la medida en que el caníbal opera la destrucción de su enemigo, pero con el más profundo respeto por sus calidades. Se lo come con un objetivo muy concreto: porque quiere adquirir las fuerzas y las virtudes de su enemigo.

Este canibalismo de Europa no consiste sólo en una dominación simbólica, en tentativas diversificadas de subyugar el otro y de mantenerlo bajo la hegemonía occidental. Es asociado, paradójicamente, a la apertura hacia el Otro, a la salvaguardia que puede ser el recurso extremo para legitimar moralmente una dominación.

Montaigne, que continúa dándonos una gran lección de independencia y de coraje intelectual, tenía mucho respeto por los caníbales, y en un fragmento famoso de los *Ensayos* los presentaba como una especie de modelo para el hombre, digámoslo entre comillas, “civilizado”. En el contexto de las guerras de religión de su tiempo, él veía una gran necesidad de canibalismo⁸ – una metáfora de la transferencia de valores y ideales entre las partes en conflicto. La lección moral de los caníbales de Montaigne es sencilla, pero difícil de aceptar: si matas a tu adversario, sería mejor que por lo menos te lo comieras, en vez de dejarlo pudrirse en el barro del campo de batalla. El conflicto armado podría ser de alguna forma “rescatado” moralmente, si condujera, aunque fuese a través de la extrema agresión, a la recíproca aproximación de las partes en disputa. Idea chocante que, no obstante, encierra una verdad universalmente válida.

Bien sabemos cuál es la historia real de la presencia de los europeos en el mundo, y cuáles son las consecuencias que esa presencia ha tenido para los Otros. Eso ya nos ha sido revelado por numerosos autores, entre los cuales el antes citado Tzvetan Todorov en su libro sobre la conquista de América. Es de acentuar la permanente carencia o deficiencia del principio de transmisión en la postura europea en relación con el Otro. A lo largo de toda la historia, lo que ocupa la mayoría de las energías europeas es el misionerismo, y la asimilación de los valores del Otro con demasiada frecuencia pasa al segundo plano. Pero la nostalgia del Otro se mantiene como una de las desesperadas constantes de la cultura europea. Ese desespero ha acompañado a Michel Leiris en sus aventuras africanas, desde la misión Da-

⁸ Michel de Montaigne, “Les Cannibales”, en *Essais*, París, Gallimard, 2001, Libro I, Capítulo XXXI.

kar-Djibuti en 1931-33 hasta su intento de alcanzar el Otro en permanente huida en los brazos de la prostituta marroquí Chadija, narrado en el segundo volumen de *La Règle du Jeu* (1955)⁹. El etnógrafo desesperado recorre a esa otra forma de antropofagia simbólica, intenta consumir al Otro en el acto sexual. Ese mismo desespero, ya sin recurso, se transluce entre las líneas de *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss, donde el antropólogo llega a constatar su definitivo desencuentro con los que llama “sus salvajes”.¹⁰

La historia de los contactos de Europa con el Otro es al mismo tiempo historia de una búsqueda y la historia de numerosos desencuentros. El Otro encontrado en diversos momentos de la historia europea muchas veces encarnó valores derivados del propio imaginario europeo, como en el caso del autóctono americano, forzado a interpretar el papel del buen salvaje, hombre libre del pecado y capaz de transmitir milagrosamente sus cualidades paradisíacas al hombre europeo, que creía haber perdido su inocencia en la conquista del mundo terrenal. En pocos momentos existió una verdadera actitud de escucha del discurso ajeno por parte de los europeos. Esa capacidad no la tenían ni Damião de Góis ni el padre António Vieira. Esa escucha tal vez no haya realmente existido antes del desarrollo de la etnografía como ciencia dotada de sus propios instrumentos, metodologías y objetivos. En la opinión de Clifford Geertz, sólo con Malinowski empieza el proceso de un progresivo abandono del paradigma establecido por los autores renacentistas, el progresivo abandono de la seguridad y la autosuficiencia “epistemológica (y moral)” de los occidentales. Sólo los continuadores de Malinowski, según Geertz, han sentido por vez primera “el recelo de auto-engañarse”. Pero también hoy se mantienen numerosos obstáculos mentales que dificultan los encuentros entre las culturas y las civilizaciones. La “autoridad” del antropólogo-autor resulta cuestionable, debido al peligro de lo que Clifford Geertz llama la “ventriloquia antropológica”, la adopción de la falsificada “voz del Otro” para comunicar mensajes generados en las bases más hondas de la propia identidad cultural del antropólogo.¹¹

El encuentro con el Otro continúa siendo problemático, pero si el impulso de la búsqueda se mantiene siempre vivo y actual, en algún momento puede llegar la comunicación auténtica, y no hay que abdicar de esa aspiración. Los desencuentros civilizacionales no tienen nada de fatal. No hay que olvidar que las posturas occidentales en relación al Otro son objeto de una acelerada evolución, paralela al desarrollo intelectual del mismo Occidente y a la progresiva sutilización de sus instrumentos epistemológicos. La propia

⁹ Michel Leiris, *Fourbis*, París, Gallimard, 1991.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Les tristes tropiques*, París, Plon, 1955.

¹¹ Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

crítica de la representación antropológica es un éxito occidental. El hecho que Foucault encuentre a Said¹² – una voz que responde al discurso occidental combatiendo sus excesos con sus propias armas – es una prueba de cómo el progreso es posible y real.

La expansión cultural de Europa – y mas tarde de lo que se configura como el mundo occidental – por una parte conduce a la destrucción de las culturas tradicionales, pero por otra parte les abre la oportunidad de una vida post mortem, una especie de supervivencia fantasmagórica de su patrimonio. El Occidente se apodera de todos los contenidos que puede asimilar y se transforma en su guardia; no sólo encierra ese patrimonio en la jaula de la escritura, no sólo lo convierte en archivo y enciclopedia, no sólo lo mantiene en las vitrinas del museo etnográfico, sino que también garantiza a las culturas tradicionales un funcionamiento vivo y auténtico de algunos contenidos fuera de sus tiempos y de sus contextos originarios. Les ofrece una oportunidad de transmisión, que en ciertas condiciones se podrá transformar en misión dentro de la circulación global de la ideas y contenidos. Como podemos observar en el mundo actual, el Otro adopta los idiomas europeos para expresar su identidad y su anhelo de la autonomía política, cultural, espiritual. James Clifford citaba el ejemplo de Aimé Césaire que formuló su manifiesto de la négritude en la lengua colonial, pero al mismo tiempo contra ella.¹³ Se podrían añadir numerosos ejemplos de libros publicados y leídos en Europa y en los idiomas europeos: voces del África Negra, de Oriente Medio.

La Europa actual se ha transformado en un gran bazar de ideas al que todos acuden para presentar a los demás su mercancía espiritual. En la encrucijada europea muchos intentan construir una nueva identidad propia, dirigiéndose en un idioma europeo a un público mundial. El desequilibrio esencial que se mantenía a lo largo de la historia – los occidentales exploran, observan, describen y hablan por el resto del mundo, siendo muy raras veces explorados por los demás – acabó, aparentemente, por ser corregido. Pero nuevos peligros están por emerger. Donde están las oportunidades para el Otro pueden aparecer ciertos problemas para Occidente.

Como ya nos recordaba lúcidamente Conrad, la identidad, tanto la individual como la grupal, nunca es dada y definida una vez para siempre. Por el contrario, constituye un objeto de negociación permanente. Actualmente, Europa se ve forzada a conducir ese proceso de negociación y redefinición permanente de su identidad en condiciones que se diferencian esencialmen-

¹² Me refiero a Edward W. Said, *Orientalism*, Londres, Routledge, 1978.

¹³ James Clifford, *The Predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge, Mass. – Londres, Harvard University Press, 1988.

te de lo que se ha verificado a lo largo de una gran parte de su historia. La creciente importancia del Otro, que por primera vez responde a plena voz, writes back, corresponde polémicamente al discurso, implica peligros frente a los cuales importa mantenerse en alerta.

Lo esencial es recordar que los peores genocidios europeos – culturales y físicos – no son los genocidios por exceso de celo de los misioneros, sino los genocidios de indigestión, causados por la presencia en el seno mismo de la civilización europea de algunos contenidos culturales que no llegaron a ser asimilados por el resto del organismo. Y es muy importante observar que esos contenidos que el organismo europeo se revela incapaz de asimilar pueden ser ideales más sublimes. Hay formas o grados de espiritualización y de abstracción que Europa no llega a admitir. Es una lección sorprendente, porque muchas veces estamos convencidos de que representamos entre todas las civilizaciones humanas la más espiritual y sobretodo aquella con mayor capacidad de abstracción.

Por eso vale la pena recordar aquí un texto ya bastante antiguo: “En el Castillo de Barba Azul, o Notas para la redefinición de la cultura”, una ponencia de Steiner pronunciada en 1971, pero que conservó su importancia y que tal vez merezca ser recordada en este preciso momento histórico en que nos encontramos, por razones que se verán en seguida. La redefinición de la cultura le parecía indispensable por causa del Holocausto. Consideraba que era urgente proveer de una posible explicación de lo que pasó en la cultura europea, de las causas de la catástrofe. Y Steiner propuso como una explicación un análisis de la influencia del monoteísmo en la cultura europea, o, más que del monoteísmo, de lo que él llamaba “el chantaje de la perfección” espiritual, asociado en determinado momento con la presencia judaica en Europa. Sugiere que ese imperdonable “pecado” de los judíos que desencadenó el Holocausto fue la introducción de la presencia de un Dios del desierto, omnipotente Dios de los nómadas, en el seno de una civilización basada en el acto de poseer, ocupada en la conquista, producción y almacenaje de los bienes terrenales, en su gran aventura de exploración geográfica y tecnológica del mundo. La perspectiva de la trascendencia, del ineluctable reclamo de lo sobrenatural, constantemente ponía en duda los significados y los valores del mundo europeo.

Steiner habla de los peligros de la “tiranía de la revelación”, “exigencia del Absoluto” („fierce exigence of Absolute”, “the blackmail of perfection”, „the tyranny of the revealed”) que imperceptiblemente cava un abismo entre la existencia secular del hombre, sus apetitos de producción y de consumo, sus proyectos de control tecnológico del mundo y la perspectiva escatológica. La exigencia moral mina los valores del mundo, de la participación

activa del hombre en la realidad más concreta. “El resultado de esa incesante dialéctica – escribe Steiner – era una profunda desestabilización de la cultura occidental, una presión corrosiva sobre nuestro inconsciente”.¹⁴

El principal sentido del pasado es, como todos sabemos, suministrar lecciones para la actualidad y para las decisiones futuras. Y la lección de Steiner resulta muy importante en un momento en el que hay que renegociar una de las principales, más significativas, y en los momentos más propicios, también una de las más fructuosas relaciones culturales en la historia de la Europa – su relación con el Otro islámico.

El mundo occidental tiene, evidentemente, el poder de controlar militar y económicamente cualquier parte de nuestro planeta. Pero la venganza del Otro es la indigerible lección espiritual dada a los que pretendían desempeñar el papel de misioneros universales.

Podríamos tomar lo que dijo Steiner sobre las razones culturales del Holocausto como una analogía de la “indigestión” de los canibales. En su ansia de asimilar lo ajeno, Europa choca a veces contra algo que a largo plazo continúa presente, pero no neutralizado, asimilado ni digerido. Los peores momentos de ese misionero universal aparecen cuando le llega su turno de recibir lecciones espirituales, cuando mediante el impulso de transmisión no consigue gestionar la situación. Y entonces surge una especie de “terror de lo Absoluto”, de insoportable “bordón en la oreja”, que nos dice y repite constantemente que tendríamos que ser algo más de lo que somos con nuestro pragmatismo y con el interés exclusivo por el dominio tecnológico de la naturaleza. La única manera de evitarlo es ejercitar constantemente nuestras habilidades asimiladoras, nuestros estómagos canibales, en la digestión de los mensajes, valores, ideas y creencias ajenas.

No sabemos si en algún momento los factores positivos introducidos por la expansión europea en el mundo podrán prevalecer sobre los aspectos negativos, si el balance de la salvaguardia y de la destrucción podrá ser positivo desde el punto de vista de los no-europeos. Pero es importante que tengamos conciencia de todo ello como aspectos importantes de nuestra propia identidad a la hora de oponernos a otros tipos de canibalismo, ya no simbólicos, sino económicos o similares. Éstos resultan mucho más preocupantes en el mundo actual, en el que los cuerpos y las mentes son aprovechados o sacrificados para satisfacer las necesidades consumistas ajenas, ya sin contrapartida de salvaguardia de lo que sea.

¹⁴ George Steiner, *In the Bluebeard's Castle. Some Notes towards the Redefinition of Culture*, www.anti-rev.org/textes/Steiner71a/.

Al encarar el problema actual que se deriva de un nuevo encuentro con el Otro islámico – que no es del todo extraño, sino constantemente presente en la historia europea – cabe no olvidar la valiosa tradición europea de buena digestión en este sentido. Los europeos, en sus mejores momentos, se caracterizan por contar con un buen estómago capaz de asimilar lo mejor del Otro. La historia medieval de la Península Ibérica entre Avicena y Ramón Lull – y que en este artículo hemos dejado forzosamente al margen – contiene valiosas lecciones sobre ese aspecto, y suministra buenos ejemplos del florecimiento cultural e intelectual derivado de una situación en la que los europeos no estaban solos en Europa. Como dice Pierre Bourdieu en su análisis sociológico de *L'éducation sentimentale de Flaubert*¹⁵, el heredero del patrimonio es al mismo tiempo heredado por su herencia, tiene que asumir diversas consecuencias derivadas del hecho de ser el heredero, en su manera de estar en el mundo y en sus relaciones con los demás. El heredero tiene que abdicar de una parte de su libertad, admitiendo la herencia. Lo que tenemos, como resultante de nuestro patrimonio “por el cual somos heredados”, es la obligación de continuar la búsqueda del Otro y rechazar todas las tentaciones de aislamiento, de repliegue sobre nuestras verdades occidentales, no importa cuan sagradas nos puedan parecer. Y el deber de no olvidar que cada misión occidental en el mundo sólo tiene sentido y, en última instancia, sólo tiene legitimidad moral, si viene acompañada por una transmisión y una asimilación de los valores del Otro.

Es eso lo que garantiza a Europa su permanente dinámica, lo que la preserva de la petrificación. El principal mérito de la civilización europea, el único, tal vez, que pueda legitimar su intervención misionera en el mundo, es el hecho que nunca dejó de cambiar y de desarrollarse.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992.