

De las ironías de la identidad a las identidades de la ironía

Luisa Passerini

Idea de Europa e identidad europea

*Europa, Europa que me contemplas
descender inerme y absorto en un
precario mito mío entre las filas de los brutos,
soy un hijo tuyo en fuga que no conoce
enemigo sino su propia tristeza*

Vittorio Sereni, Italiano in Grecia, agosto 1942 *

Cuando se escribió este poema Europa era escenario de una guerra civil entre los «brutos» fascistas de un lado y los antifascistas de otro, y su suerte dependía del desenlace del conflicto. Nazis y fascistas habían tratado de apoderarse de la idea misma de una Europa unida en el periodo de entreguerras y en el curso de la guerra. Basta recordar el Coloquio de la Fundación Alessandro Volta dedicado a Europa, organizado bajo la égida del régimen fascista en Roma en 1932, y los proyectos de la «nueva Europa» unida bajo el dominio nazi auspiciados por Goebbels y Von Ribbentrop en 1942-1943 (Lipgens 1985). Quien, entre los resistentes al fascismo, se reclamaba «hijo» de Europa sólo podía apoyarse en un «precario mito» –si es lícito extender en este sentido la metáfora del poeta–, un mito que proyectaba una posible Europa y una posible europeidad a un futuro todavía absolutamente incierto. El sentido de pertenencia europea se configuraba más como apuesta que como invocación de una realidad dada.

La idea de una Europa unida era muy antigua, pero la Primera Guerra Mundial pulverizó la tradición europeísta. Los diversos esfuerzos realizados en el periodo de entreguerras –de la Unión Paneuropea fundada en 1923 por Richard Coudenhove-Kalergi a la propuesta de unos Estados Unidos de Europa presentada por Aristide Briand en 1929 a la Sociedad de Naciones (Pegg 1983; Pistone 1975)– se conjugaron con un vasto debate sobre la posibilidad de constituir Europa como sujeto cultural y político autónomo, como una tercera vía entre Estados Unidos y la Unión Soviética (para unos) o la Alemania nazi (para otros). La Segunda Guerra Mundial, aunque acabó con todo ese conjunto de iniciativas, alimentó empero una nueva oleada de europeísmo. Tomando como punto de partida los debates sobre el federalismo suscitados a finales de los años treinta en Gran Bretaña por organizaciones como la Federal Union (Bosco 1991), en el verano de 1941 –exactamente un año antes de que fuese escrito el poema de Sereni– algunos antifascistas confinados en la isla de Ventotene (Eugenio Colorni, Altiero Spinelli y Ernesto Rossi) redactaron el «Manifiesto» que proponía la idea de una federación europea. La tentativa de trabajar en la actualidad a favor de una perspectiva identitaria europea basada en la crítica del eurocentrismo podría inspirarse en la utopía positiva que proponía ese «Manifiesto»: una federación entendida como garantía de relación con otros pueblos y continentes sobre una base de cooperación pacífica, a la espera de un porvenir más lejano en el que fuese posible la unidad política de todo el planeta (Spinelli y Rossi 1998).

Luisa Passerini es profesora de Historia Contemporánea de la Universidad de Turín, colaboradora del Instituto Universitario Europeo de Florencia y dirige el grupo de investigación «Europa: emociones, identidad, política» en el Kulturwissenschaftliches Institut de Essen. Ha publicado, entre otras obras, *Il mito di Europa. Radici antiche per nuove simboli* (2002). *El presente ensayo forma parte de su libro Memoria e utopia. Il primato dell'intersoggettività* (2003), cuya traducción aparecerá en breve en la colección *Historia de Publicacions de la Universitat de València*.

* Las citas poéticas proceden de la antología *Poeti italiani del secondo Novecento 1945-1995*, ed. M. Cucchi y S. Giovanardi, publicada por Mondadori en 1996.

En esta perspectiva conviene distinguir al menos tres niveles: el proceso concreto de unificación de Europa, las diversas ideas o ideologías de la Europa unida, y la identidad. Cada uno de estos niveles tiene cierto grado de autonomía, que no reduce sino que hace más complejas las relaciones de influencia recíproca. Por ejemplo, a menudo se ha infravalorado la relación entre la idea de Europa unida y la realidad institucional de la Unión Europea, como si la segunda se debiese simplemente al cálculo de los estados miembros a fin de preservar su prosperidad y su seguridad. Sin embargo, también se ha reafirmado el papel histórico de esa idea o al menos de alguna de sus versiones, por ejemplo por Perry Anderson cuando sostenía –en polémica con Alan Milward– que la construcción europea actual es inexplicable si no se tiene en cuenta la visión federalista de Jean Monnet y su pequeño grupo de tecnócratas. Anderson ha señalado, por otra parte, que en la historia de la integración europea las ideas han contado en la medida que eran promovidas por elites intelectuales y políticas, no por las masas populares, y que la opinión pública europea se ha expresado de forma unánime sólo en tiempos recientes, después del colapso del sistema soviético, manifestándose a favor de la ampliación de la unidad europea hacia el este. Sin embargo, esta opinión pública era la de los medios de comunicación, sobre todo de la prensa, no la de un público más vasto ni la de los electores. El problema de los diferentes niveles se combina, por tanto, con la cuestión de la esfera pública europea potencial, donde pueden actuar en modos diversos –y reflejarse, según los casos– las instituciones, las ideas y las maneras de sentir (Anderson 1996a y 1996b).

La construcción de la Europa unida iniciada en la segunda posguerra, en etapas que condujeron de la creación en 1957 de la Comunidad Económica Europea a la elección en 1979 del primer Parlamento Europeo por sufragio universal (Paolini 1979 y 1983) y al Tratado de Maastricht en 1992, ha ido acompañada por una creciente incertidumbre acerca de lo que pueda representar la especificidad europea en el campo cultural y de lo que pueda significar ser europeos. Las grandes historias de la idea de Europa (Chabod 1961; Curcio 1958; Duroselle 1965; Voyenne 1964) y las recopilaciones de documentos y precedentes históricos (De Rougemont 1961) publicadas en los veinte años posteriores a la Segunda Guerra Mundial reflejaban, desde luego, una actitud mucho menos problemática a propósito de la idea de una especificidad europea que la que iba a predominar en las décadas siguientes. La problematización se acentuó sobre todo a partir de la segunda mitad de los años sesenta, en paralelo al debate sobre la «identidad», término hasta entonces poco utilizado y que empezó a afirmarse merced a los nuevos movimientos sociales y a los movimientos culturales, étnicos y regionales.

La identidad, ha escrito Robert Picht (1993) tratando de comprender lo que se ha llamado el éxito de este concepto, presenta algunas similitudes con la salud: uno sólo se hace consciente de la presencia de elementos de perturbación cuando se enfrenta a transformaciones que ponen en tela de juicio la aparente normalidad; cuando los seres humanos se sienten desarraigados, tratan de buscar seguridad identificando peligros y enemigos y declarando fidelidad a organismos colectivos, de suerte que en general, aunque no siempre, tales identificaciones son de naturaleza regresiva y expresan la necesidad de autoprotección contra lo desconocido. Si todo esto es convincente –y así me lo parece–, el debate cada vez más intenso sobre la identidad europea y el uso justificado e injustificado del término (muchos de los textos que se refieren a esta cuestión en el título no le dedican en realidad una atención central después) son indicativos de la existencia de incertidumbre e incomodidad, por una parte, y del despuntar de operaciones regresivas que tratan de proteger valores eurocéntricos, por otra.

La cuestión de la identidad europea no se sustrae tampoco a esta alternativa. En 1973, una declaración de los estados miembros de la Comunidad (así se llamaba la Unión, integrada a la sazón por nueve países), aprobada en Copenhague, fue un intento de definir la especificidad europea. Si por un lado reflejaba el debate en curso, por otro no conseguía evitar las contradicciones del eurocentrismo. La Declaración sobre la identidad europea (*Declaration on European Identity*), se basaba «en los principios de la unidad entre los nueve», en su «responsabilidad hacia el resto del mundo» y «en la naturaleza dinámica de la construcción de Europa». La unidad –aunque se admitía una diversidad de culturas– respondía a la «necesidad básica de asegurar la supervivencia de la civilización [que los nueve tienen en] común». La identidad europea se fundaba, según el documento, en un legado compartido que se enunciaba en los siguientes términos: las mismas actitudes hacia la vida, tendentes a construir una sociedad a la altura de las necesidades de los individuos; los principios de la democracia representativa, del respeto a la ley, de la justicia social y de los derechos humanos. «Parte esencial» de la identidad europea eran en aquel momento el mercado común y la unión aduanera, las instituciones, las políticas y las estructuras de cooperación.

La problematización de la identidad europea se acentuó a partir de la segunda mitad de los sesenta.

Si los primeros artículos reafirmaban algunas premisas conocidas y en buena parte asumibles, el resto de la declaración establecía una verdadera jerarquía de relaciones con las otras partes del mundo. En primer lugar figuraba la intención de intensificar los vínculos con las naciones europeas con las que ya existían relaciones amistosas y de colaboración; acto seguido se exponía la voluntad de mantener y reforzar los esfuerzos de cooperación con los países mediterráneos y africanos y con el Próximo Oriente. Las «estrechas relaciones con Estados Unidos» –país que compartía valores y aspiraciones basados en un legado común– eran consideradas «mutuamente beneficiosas» y debían proseguirse «sobre una base de igualdad y en un espíritu de amistad». Con Japón y Canadá se auspiciaba «una estrecha colaboración y un diálogo constructivo»; con la Unión Soviética y los países de Europa oriental una política de distensión; con China la intensificación de las relaciones e intercambios; con otros países asiáticos el desarrollo de vínculos basados en las relaciones comerciales ya existentes; con América Latina y en particular con algunos países de ese continente el incremento de relaciones «amistosas». En cuanto a «las naciones menos favorecidas», los nueve proclamaban «la importancia de la lucha contra el subdesarrollo» a través del comercio y la ayuda internacional. El último punto señalaba que «la identidad europea se desarrollaría en función de la dinámica de la construcción de una Europa unida».

De esta declaración se ha criticado no sólo su carácter competitivo y jerárquico, pues clasifica las relaciones con el resto del mundo en una escala descendente que va de la «igualdad y espíritu de amistad» a la «ayuda», sino el concepto mismo de identidad y su uso legitimador en este contexto (Niethammer 1997). El carácter potencialmente uniformador del concepto de identidad ha movido tal vez a preferir los de «identificación» (Bhabha 1990) y «subjetividad» (Passerini 1988a). Aquí aceptaremos el término para entrar en el debate sobre el mismo, pero lo adoptaremos en una versión crítica y desconstruida que tratará de evitar toda referencia a la identidad como simple función o producto de la Unión Europea o como base instrumental para su legitimación.

El documento citado pone de manifiesto los peligros inherentes a una reducción de la identidad europea a la idea (y realidad) de la Europa unida. Existen, sin duda, conexiones entre ambas, pero las dos son relativamente independientes una de otra. El tema de la Europa unida tiene vigencia en el campo político, económico, social y naturalmente también cultural, mientras que la identidad tiene que ver con un campo a la vez más amplio y más

restringido, que va de la cotidianidad en sus aspectos tanto materiales como emocionales a las formas culturales «altas» y «bajas», elitistas y populares. La ventaja de deslindar la identidad y la idea de Europa es que de esta manera el discurso sobre la identidad europea puede mantener una distancia respecto a los proyectos políticos y sus realizaciones. La tensión que se deriva de esto permite la mutua atención crítica.

Hay que mantener una distancia análoga entre las formas históricas de la identidad europea y las posibles formas del futuro. Conviene que, a propósito de la identidad, el mito de la europeidad sea «débil». Es decir, que se cuestionen con fuerza los contenidos derivados de las formas de identidad del pasado, ya que las tentativas de basar las formas futuras en características culturales ya dadas no pueden sino generar un sentimiento de malestar por la apropiación que comporta esta operación o por la incongruencia del pasado con el presente. El ejemplo más cabal de esto es la identificación de Europa con la modernidad y con el progreso, una equiparación tan antigua al menos como la Ilustración; pero hoy Europa no es ya el centro o la vanguardia de la modernidad (Therborn 1993) y esa identificación ha perdido sentido. Tal vez como reacción al vaciamiento de las viejas identificaciones se ha tratado de no reducir la europeidad a un único valor capaz de organizar todo un universo cultural, optando en cambio por la vía de acumular varias especificidades. Un ejemplo es el intento, por lo demás interesante, realizado en Dinamarca a principio de los años sesenta de analizar las «ideas europeas» elaborando un extensísimo catálogo de conceptos, que incluye la ciencia moderna, el cristianismo, los derechos humanos, la evolución, el imperialismo, el inconsciente, la rebelión juvenil, y muchos más en esta línea (Lund y otros 1962). Otro de los numerosos ejemplos de similar factura que cabría aducir es la lista de los epítetos utilizados por Hoggart y Johnson (1987) para aludir al continente europeo: «frágil, inquieto, contradictorio, incoherente»; pero nos podríamos preguntar razonablemente, a la vista del repertorio, cuáles de estos adjetivos no podrían aplicarse también a otros continentes. El problema es que las comparaciones en las que falta una definición clara del segundo término han sido una constante característica del eurocentrismo y que las definiciones de identidad basadas en tal concepción se exponen a reproducir fórmulas retóricas, vacías o sospechosas.

La misma «ideología europea» definida por Norberto Bobbio (1986) como centrada en el gobierno de la libertad, cuya antítesis fue por muchos siglos el despotismo oriental, ha perdido predicamento en la segunda mitad del siglo XX, en conexión con el doble sentido de culpa ligado a las experiencias de los totalitarismos y de la descolonización. Por lo que se refiere al primero, no se puede por menos que coincidir con Bronislaw Geremek (1991) cuando rechaza las posturas que consideran al sistema nazi o al Gulag en flagrante contradicción con el espíritu y el sentimiento de Europa, sobre la premisa de que los totalitarismos serían una negación absoluta de la tradición europea. Al contrario, hay que aceptar «la dialéctica de la Ilustración» propia de la tradición europea, que comprende el desarrollo parejo de la emancipación y del terror, en razón de lo cual debemos asignar un papel central en la memoria europea tanto a la Shoah como a otros procesos de persecución y marginación. Pero una memoria colectiva de todo esto se perfila hoy como un campo de batalla difícil y peligroso, en el que pueden germinar identidades diversas y contrapuestas.

No es ninguna casualidad que se haya insistido, como vía de escape de las aporías de la identidad europea, en lo que parece una caracterización más formal que de contenidos, la llamada multiplicidad europea. El tema de Europa como *unitas multiplex* viene de lejos. Baste pensar en Diderot, que en la voz *Législateur* de la Enciclopedia escribía acerca de

la diversidad de gobiernos europeos –repúblicas y monarquías– de la que no podía no derivar una amplia gama de sentimientos y costumbres. Diderot afirmaba que como consecuencia de esa diversidad de Europa habría habido siempre guerras («il y aura toujours des guerres en Europe»). En los últimos tiempos ha cobrado nuevo vigor el tema de la diversidad europea, en coincidencia con fenómenos históricos como el hundimiento del sistema soviético, la explosión subsiguiente de nacionalismos y regionalismos, el número creciente de estados miembros de la Unión Europea o las nuevas oleadas migratorias hacia el continente desde el este y el sur. Esta cuestión ha vuelto a comparecer en el contexto de las esperanzas de comprensión intercultural y ha dado lugar a nuevas interpretaciones.

Hans Georg Gadamer confirma en el prólogo a la edición italiana de *L'Eredità dell'Europa*, publicada en 1991, la tesis expresada en el título original del ensayo, *Die Vielfalt Europas*, escrito en 1985, según la cual Europa se ha caracterizado siempre por una variedad lingüística tal que no ha tenido más remedio que aprender la ardua lección de la coexistencia. Para Gadamer el destino cultural de Europa se fraguó en la distinción y en la dialéctica entre las diversas áreas de la creatividad humana, en particular entre la filosofía y la ciencia; y la ciencia fue también la base de la identidad unitaria europea. Todo fue muy distinto, por ejemplo, en China, donde de ninguno de los grandes maestros podría decirse que era poeta más que pensador o un espíritu religioso más que un sabio. Sin embargo, aunque revisten importancia para nosotros tanto el objetivo general indicado por Gadamer –«participar del otro, compartir su ser como otro»– como el intermedio de desarrollar el patrimonio de las regiones, de los diferentes grupos y sus estilos de vida a fin de contrarrestar las tendencias uniformistas, me parece hoy inaceptable la afirmación de que «la unidad espiritual» de Europa es «ya una realidad alcanzada y a la vez una tarea» (Gadamer 1989, trad. it. pág. 46), en la que ambos términos parecen colocados al mismo nivel. No sólo la historia del siglo que acabamos de dejar atrás desmiente vistosamente la existencia de una unidad espiritual alcanzada, sino que tal presunción es contraria a la sensibilidad contemporánea. Si se quiere evitar el riesgo de esencialismo, la unidad espiritual no puede y no debe darse por alcanzada; sólo puede ser entendida y emprendida como una tarea orientada primordialmente al futuro y siempre sólo críticamente hacia las formas que la han precedido.

La refinada formulación de Gadamer evita el triunfalismo que exhiben casi con complacencia otras versiones, menos avisadas, de la multiplicidad europea. De este tenor me parece que es la definición del europeo como «personaje multiforme y evolutivo» determinado por un ideal, definición vinculada a un concepto de la conciencia europea como búsqueda sin fin de la felicidad y de la verdad tomado de *La crise de la conscience européenne* de Paul Hazard, publicado en 1961 (Moreau Defarges 1983). Y tal me parece asimismo la interpretación que da Cees Noteboom de la «unidad y multiplicidad europea» en *¿Cómo ser europeo?*, cuando habla del coro polifónico de las lenguas europeas y de la experiencia poliédrica de entenderlas, así como del estilo de vida híbrido que comporta pasar el invierno en Amsterdam y Berlín y el verano de España (Noteboom 1994, p. 15). No cabe compartir ya tan fácil optimismo referido a experiencias privilegiadas –por mucho que no sean ajenas a trayectorias vitales que han conocido la opresión y en las que no han faltado actitudes de resistencia– que, en realidad, se limitan a aludir a la Europa sin pasaportes anterior a la Primera Guerra Mundial. Basta pensar en la experiencia de los emigrantes por razones políticas o económicas para apuntar una visión muy diferente de la multiplicidad de lenguas.

Ursula Hirschmann, promotora del Movimiento Federalista Europeo a principios de los años cuarenta y fundadora de Femmes pour l'Europe en 1975, ha explicado bien esta última

experiencia. En una reunión política Hirschmann comprendió de pronto por qué le resultaba más fácil ser «europea» a ella que a los «otros»: «tenía que intervenir y me di cuenta de que ni siquiera tenía ya una lengua a mi disposición», pues había perdido la lengua materna, el alemán —«incolore y poco flexible» a causa de una larga permanencia en el extranjero—, mientras que el italiano, que era el idioma de sus hijas, no dejaba de serle sustancialmente ajeno. Tras compararse con un amigo judío en su condición de «europea errante», Hirschmann concluía con una declaración de «europeísmo de los desarraigados» que es muy significativa: «Nosotros, los *déracinés* de Europa que “hemos cambiado más veces de frontera que de zapatos” (Brecht) no tenemos otra cosa que perder más que las cadenas en una Europa unida y por eso somos federalistas» (Hirschmann 1993, págs. 31-11). La multiplicidad de lenguas de Europa se expresa aquí en términos de sufrimiento y alienación, de desarraigo y pérdida, experimentados de diversas maneras por muchos en la historia europea del pasado siglo. Sería demasiado prolijo enumerarlos, de los judíos a las mujeres, pasando por los extracomunitarios, los inmigrantes, los refugiados, los desplazados, los «incultos», pero este elenco parcial de «otros», presente históricamente en Europa en posición subordinada y conflictiva, sugiere que es necesaria una ruptura, un gesto de discontinuidad radical, para poder afirmar de manera creíble el valor de la diversidad en nuestro continente.

Por esto mismo, solo como primera aproximación resulta adecuada para el problema de la identidad europea la solución que ofrece la fórmula de la identidad múltiple. Con referencia a la europeidad se ha observado (Anthony Smith 1992) que en la época actual ha aumentado el número y el alcance de las posibles identidades culturales: son vitales las identidades de género y generacional, siguen ejerciendo influencia las identidades ligadas a la clase y a la religión, pero han proliferado también identidades profesionales, cívicas y étnicas, que atañen a grupos cada vez más amplios en todo el mundo. Si bien la identificación nacional es a menudo la norma política y cultural que trasciende y organiza las otras lealtades, los seres humanos mantienen una multiplicidad de pertenencias que tendencialmente pueden ponerla en penumbra. A propósito de este problema central, la «identidad múltiple» se limita a realzar el valor de la tolerancia y a subrayar sus posibilidades, pero no deja de ser un concepto indiferenciado e indefinido como el del multiculturalismo. Se trata de términos y conceptos que no explicitan lo suficiente la disparidad de poder entre los sujetos y las formas de subjetividad que implican.

A la vista de esta situación no sorprende que haya quien niegue incluso la existencia de una verdadera identidad europea en el tiempo presente. Para algunos no existe ningún sentimiento identitario europeo acompasado a la modernización de los asuntos continentales, como pondría de manifiesto el hecho mismo de que Europa tiene un papel marginal en los programas escolares (Papcke 1992). Para otros la conciencia europea, independientemente de cómo se defina o justifique, no es sino una forma de particularismo de grupo, una especie de nacionalismo a gran escala que incluye a unos y excluye a otros, por lo que es la negación de un universalismo auténtico (Wilterdink 1993). A menudo estas opiniones negativas se basan en el hecho de que no es posible desarrollar una identidad europea equiparable en impacto emocional a las identidades nacionales; pero como nos recuerdan, cada uno a su manera, Kaelble, Haupt y Rusconi, el problema, realmente, no está ahí.

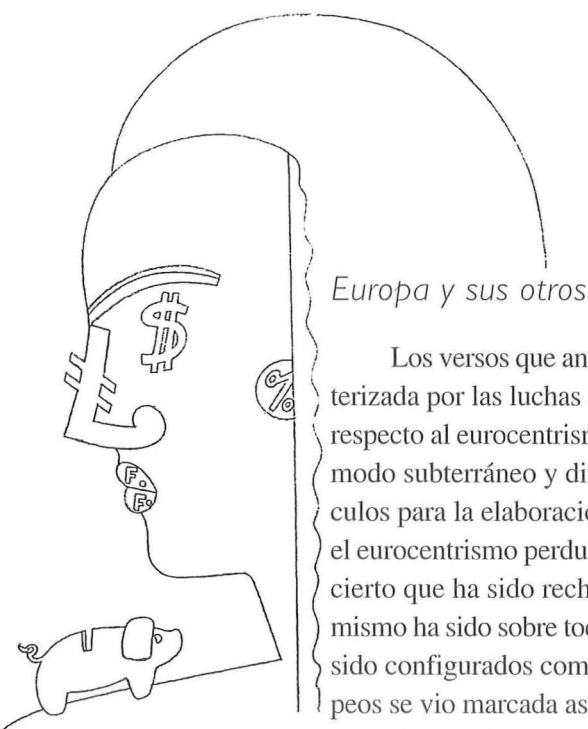
Hartmut Kaelble (1998) ha señalado el carácter paradójico de la europeidad actual, en la que la aproximación real vivida a través de viajes e intercambios de todo tipo se combina con una dificultad para expresarse en términos de conciencia o de «autorrepresentación». De hecho, Kaelbe había sostenido en trabajos anteriores de historia social que somos mucho

más «europeos» de lo que explicita conscientemente nuestra subjetividad. Esta contradicción afecta a un punto central de las dificultades de una identidad vinculada al legado europeo, como hemos sugerido ya, y a su vez da pie a una auténtica némesis por la que el continente que proclamó el primado de la consciencia exhibe hoy un acusado déficit de consciencia precisamente en lo que se refiere a él mismo.

Heinz-Gerhard Haupt (1998), discutiendo el concepto de nación, constata la utilidad de conceptos binarios como los de estado y nación para el análisis científico, pero reconoce también su papel en las estrategias de los grupos sociales a la hora de autodefinirse y recuerda las relaciones de la idea de nación con los mitos fundadores, los elementos religiosos y las prácticas cotidianas. Queda claro a la luz de su análisis que no se trata en absoluto de sustituir las identidades nacionales por la de un superestado europeo, sino en todo caso de localizar y favorecer puntos de encuentro entre pertenencias y lealtades diversas. En el plano cultural se trata de criticar y actualizar tradiciones intelectuales como las que vinculan a Ortega y Gasset (1930) con Salvador de Madariaga (1952) en la consideración de la cultura europea como un sistema interrelacionado, en el que resulta imposible entender la evolución de una cultura nacional sin tener en cuenta las influencias de otras culturas.

Gian Enrico Rusconi (1998) ha clarificado la relación entre ciudadanía y pueblo a partir de la diferencia entre ciudadanía europea y ciudadanía nacional, utilizando definiciones del Tribunal Constitucional alemán para plantear el problema de una Constitución europea. Observa que los tribunales están tejiendo ya con sus decisiones una red de vínculos que estarían llamados a unificar a Europa. A la vista del proceso en curso Rusconi propone que se impulse, a partir también de «iniciativas culturales ambiciosas», una «sólida reelaboración del pasado común (y no común) de las naciones europeas».

Eduardo Arroyo:
Moneda española
(1991)



Europa y sus otros

Los versos que anteceden y la fecha en que fueron publicados, mediada una década caracterizada por las luchas antiimperialistas en todo el mundo, reflejan una toma de distancia con respecto al eurocentrismo que sin duda se ha prolongado más allá de aquel periodo, aunque de modo subterráneo y difuso. Esta actitud ha constituido incluso uno de los principales obstáculos para la elaboración de un concepto propositivo de la identidad europea. Y sin embargo el eurocentrismo perdura hoy de forma subterránea y más o menos implícita, porque si bien es cierto que ha sido rechazado, no ha sido discutido y analizado hasta el final. El rechazo del mismo ha sido sobre todo una reacción a la crítica ejercida desde fuera, por aquellos que habían sido configurados como «otros» respecto al sujeto eurocéntrico: «la experiencia de los europeos se vio marcada asimismo por la experiencia de sus víctimas» (Goody 1993, pág. 815).

A menudo las víctimas, en el plano cultural, lo fueron en relación a procesos de asimilación que les otorgaron privilegios y compensaciones, razón por la que resulta a primera vista incongruente el uso de la palabra «víctima». Y no sólo eso: el «otro» era a menudo interno a la propia Europa, como se ha indicado en el apartado anterior. Es interesante

*No bastan las firmas no bastan los llamamientos
para lavar las culpas y suprimirlas:
el intelectual es culpable, desde hace siglos Europa
con sus principios es culpable, el misionero
que predica la resignación es culpable, el estado
que predica la segregación es culpable, la fuerza armada
que obediente aplasta es culpable.
El odio racial se nos viene encima.*

Nelo Risi, Boomerang, 1965

leer la crítica de Trubeckoi al eurocentrismo –pensada en Moscú desde 1909-1910 y publicada en Sofía en 1920– para hacerse cargo, también en el interior del continente, de la experiencia de la europeización como homogeneización con Occidente y las dificultades de sustraerse a ella (Trubeckoi 1982). Sólo a través de una «posición negativa» como la propuesta por Trubeckoi, que tiende a «situar al lector ante un vacío» (Jakobson 1982), cabe promover un proceso que hoy llamaríamos de desconstrucción, premisa de una construcción cuya orientación sólo pueden determinar sus protagonistas. Trubeckoi concebía su ensayo, que rechazaba tanto el egocentrismo como el excentrismo (poner el centro fuera de uno mismo, en este caso en Europa occidental), como la primera parte de una trilogía, que no pudo ser consumada a causa de la muerte prematura del autor.

La controversia sobre los confines orientales de Europa es antiquísima, pero la fórmula «del Atlántico a los Urales» no ha perdido atractivo. El proceso desencadenado en 1989 de desintegración del imperio soviético y reunificación de Alemania, y potencialmente de Europa, ha agudizado la conciencia de que los avances federalistas han tenido hasta ahora un alcance limitado a Europa occidental y ha añadido dificultad al interrogante sobre lo que significa ser «europeos». Las guerra de la ex Yugoslavia han ilustrado trágicamente la posibilidad y la realidad de conflictos intraeuropeos de cualquier dimensión. Todo esto ha acentuado la necesidad de mantener la distancia entre la construcción europea, de un lado, y la identidad como dimensión de la cultura y de la subjetivización, de otro. La reflexión sobre una europeidad capaz de abarcar tanto el Oeste como el Este europeos (incluyendo Rusia) es, en términos culturales, una tarea que puede acometerse inmediatamente. Sin negar las discontinuidades del continente, es posible promover sin dilación una reflexión sobre la posibilidad de integrar elementos dispersos y experiencias comunes (como muestra también de manera plástica el hermoso mapa de Europa central y oriental a cargo de Michel Foucher publicado en 1993).

Una línea de trabajo prometedora en este sentido es la que tiene que ver con la producción literaria, un campo siempre fértil para la historia de la idea de Europa (Bonneville 1961; Lützel 1992, Valentino 1990), pero que sobre todo ha resultado particularmente productiva en lo relativo a la historia de la identidad europea (Astier y De Grève 1993). La evolución literaria misma reviste una «estructura europea», si se acepta el policentrismo literario europeo y la «desunión constitutiva» de la escena cultural europea (Moretti 1993, págs. 844-846). La atención a la esfera literaria nos recuerda la importancia de los procesos de traslación y traducción y sus problematizaciones (Barret-Ducrocq 1992) para la constitución de los intercambios intersubjetivos europeos y entre Europa y el mundo. Si la traducción, en efecto, ha sido considerada un modelo de comunicación y de mediación que podría ser muy instructivo para Europa (Koslowski 1992), este ámbito revela por lo demás, de manera inequívoca, las jerarquías culturales y los diferentes roles que asumen unas u otras lenguas (basta comprobar el número de textos traducidos de y al inglés para cuantificar estas diferencias). Por tanto, si se aplican metodologías innovadoras, el campo literario es muy prometedor para el futuro de los estudios sobre la identidad europea. Uno de los aspectos más interesantes podría ser el papel desempeñado por escritores como Czeslaw Milosz y Milan Kundera en la reivindicación de una idea completa de Europa en el periodo de la división del continente en dos bloques de influencia norteamericana y soviética (Milosz 1980; Kundera 1993).

Durante mucho tiempo se construyeron formas de identidad europea también –pero no solo– por contraste (Mayne 1972) o por oposición, creando orientalismos y occidentalismos de diversa índole. El «otro» de Europa era una cierta imagen de Asia, de África o de América, según épocas, o de algunos pueblos de esos continentes. La actitud ambivalente de Europa

hacia los otros se manifestaba en dos esferas diferentes pero indivisibles: el ámbito de las relaciones concretas con pueblos no europeos (relaciones políticas, militares, socioeconómicas, misioneras) en la expansión colonial e imperial y el ámbito de la imaginación, que creó imágenes no derivadas de la observación y de la experiencia, sino de ráfagas psicológicas (Baudet 1965). El otro era así el primitivo, considerado como portador de valores positivos para la enmienda de una civilización corrompida, como contraste para calibrar el progreso conseguido, como salvaje que explotar, que convertir, que «civilizar». La propia traducción de las costumbres y actitudes de los pueblos de otros continentes a las lenguas europeas –con sus metáforas, características de estilo, inercias– fue una forma de asimilación, practicada a través de los informes de los viajeros, los misioneros y los antropólogos (Asad y Dixon 1985).

Pero la figura del otro se proyectó también sobre el país que superó al viejo continente en la vía de la modernidad y del progreso –los Estados Unidos– hasta el punto de suscitar en Europa formas persistentes de antiamericanismo (Nacci 1989 y 1996) que en realidad eran, en muchas ocasiones, modos de afirmar *ex negativo* formas de identidad europea o de expresar la crisis de ésta. Por eso el concepto de Occidente que incluye tanto a Europa como a América septentrional es ambiguo y conflictivo y merecería una indagación más profunda a fin de clarificar las aporías y contradicciones que han estado históricamente en la base de la identidad europea. Una parte del patrimonio «negativo» constituido por las representaciones europeas del otro puede ser invertida de suerte que incluya las proyecciones implícitas y traducida de manera que se realce el valor de los procesos de interacción cultural y se recuerde que a menudo la europeidad implícita sólo se hace consciente –sobre todo en los estratos de población menos o nada intelectualizados– a través de la experiencia de la migración o del viaje a otros continentes.

Si las aportaciones que provienen de los *Subaltern Studies*, y particularmente la insistencia en el carácter circunstancial de toda mirada científica (Spivak 1988), son esenciales para comprender la relación entre Europa y sus otros, también puede resultar de utilidad retomar el discurso del etnocentrismo crítico propuesto en Italia por Ernesto de Martino (1977). Para De Martino, en la medida que siempre ha invocado una relación privilegiada con lo divino, el «eurocentrismo» ha excluido «la confrontación entre las humanidades» y ha asumido «la lucha contra la dispersión de las gentes» (pág. 333). Al contrario, la unificación de las gentes y de las culturas se plantea como tarea concreta ante nosotros, no desde luego como un plan preestablecido por Dios o la Materia, dado que la historia corre siempre el riesgo de perder cualquier sentido sin la intervención activa de los seres humanos para conferírsele. La tarea indicada parte de la premisa doble de que no se puede no ser etnocéntricos, pero cabe hacer un uso crítico de las categorías interpretativas occidentales y se puede ir más allá del «escándalo de la incomprensión recíproca, la extrema indigencia de una memoria común», aceptando el sentimiento de «culpa y remordimiento ante el “hermano separado”» (pág. 393). El objetivo es por tanto «no un eurocentrismo dogmático y tampoco un relativismo cultural desconectado», sino un «eurocentrismo crítico» que se comprometa a fundar una nueva solidaridad de las relaciones humanas en nuestro planeta. Aunque coincido totalmente con la idea expuesta por De Martino en el sentido de que «no se trata de liquidar Occidente sino de cuestionarlo, de tomar conciencia de los límites de su humanismo, hasta hoy corporativo», considero que ya no podemos proponer –como resultaba posible a quien escribía en la primera mitad de los años sesenta– restituir a Occidente «la potencia hegemónica comprometida» (pág. 352). La propuesta de De Martino ha de ser corregida en el sentido de que hay que asumir plenamente la pérdida del papel de «centro» que Europa presumía y, en cambio, hay que buscar sus especificidades culturales sin pretender superioridad alguna; lo que queda de etno-

céntrico es el punto de vista del individuo y de su historia singular, marcada por la pertenencia de género, de generación, de ubicación social y geográfica.

Con este enfoque se pretende afirmar una perspectiva de identidad cultural que encuentra al otro dentro del sujeto mismo (Màdera 1997) y conjuga la identidad con la alteridad. La ruptura con la pretensión de superioridad de la propia tradición va acompañada por la reivindicación de su patrimonio y la posibilidad de corregirlo en la reciprocidad de los intercambios interculturales. Por poner un ejemplo, cabe pensar que el valor de la paz –mediado por otras culturas del mundo y por minorías europeas– puede integrarse también en la belicosa tradición europea, salvando sólo las guerras del espíritu y reivindicando, de nuestro pasado, las armas de la crítica con renuncia a la crítica de las armas. La identidad cultural se presenta en esta perspectiva como apertura al mundo y compromiso con la unificación de la humanidad, no como contraposición o hegemonía; como inversión de la mayor parte de la historia europea y como una tarea de futuro. Cobran entonces sentido las propuestas de que Europa y sus instituciones constituyan un instrumento intermedio entre los niveles local, regional, nacional y global, y de que –en el plano cultural– el proyecto europeo se sitúe entre los *revivals* nacionales o locales, de un lado, y las aspiraciones culturales globales, de otro (Anthony Smith 1992; Picht 1993). Esta ubicación hace aparecer anticuado el viejo debate entre paneuropeístas y antieuropeístas (hoy a menudo camuflados de euroescépticos) y propone una solución a la exigencia doble de hacer justicia a las aspiraciones universalistas y a la necesidad de enraizamiento (Lenoble 1992).

«*Ser europea*»

*Milán tiene crepúsculos rojo oro.
Una vista como cualquier otra
era la de los huertos de la periferia
detrás de los bloques de la «Umanitaria».
Entre cercas de saúco y algunos portones
de hojalata con batientes precarios,
el aroma de una fábrica de café
se mezclaba con el rumor lejano de las fundiciones.
Por la herrumbre que reinaba invisible
por aquel sol que descendía más y más vasto
en Piemonte en Francia quién sabe donde
me parecía que estaba en Europa;
mi madre sabía muy bien
que no estaría mucho tiempo con ella
y sin embargo sonreía
sobre un fondo de dalias y ramos de violetas.*

Luciano Erba, Quartieri Solari, 1989

Desde una perspectiva de historia de las mentalidades y de las actitudes, pocas naciones se han considerado en el centro de una especificidad europea. La mayor parte ha vivido y vive Europa como algo que pertenecía, pero en lo que se consideraba que se era un caso aparte. Durante mucho tiempo esto fue así para Gran Bretaña (Passerini 1999a), pero también para Portugal y España (Lourenço 1991; Lucas Pires 1992; Díaz del Corral 1954) y desde luego para Grecia (Herzfeld 1998); durante mucho tiempo la identidad europea se ha caracterizado por las jerarquías y las exclusiones: hay una «Europa-Europa» y una «Europa menor» (Lourenço 1991). Si bien en las últimas décadas se ha acentuado la convicción de que centro y periferia están hoy en todas partes, para muchos el sentimiento de no estar plenamente en Europa es aún fuerte. Este modo de sentir se puede relacionar con una participación en la Unión Europea que se hace problemática por aspectos como la unificación monetaria, pero no se trata sólo de una reacción a problemas de orden material: cuenta tam-

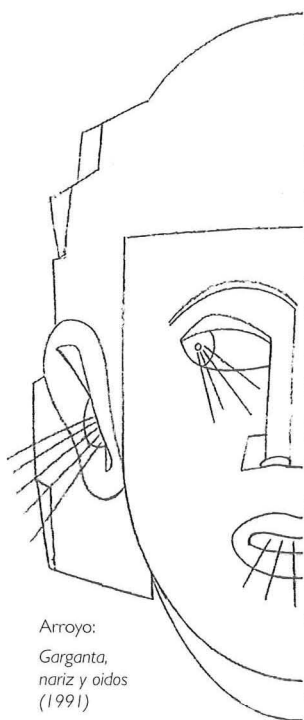
bién, y no sólo en Italia, una determinada atribución de valor ideal y normativo a Europa, como si formar verdaderamente parte de ella quisiera decir haberse liberado de las debilidades, de los vicios públicos, de los males nacionales.

De siempre se ha dado en Italia un gran valor a la inserción europea del país, tanto políticamente (Pistone 1982) como idealmente, con vinculación a un cierto sueño, como se ve en los versos que se acaban de citar. Hasta hace pocos años era todavía o era de nuevo perceptible una cierta coloración utópica en todo lo relacionado con entrar en Europa, «estar a nivel de Europa» o «no perder el tren europeo», según las muchas metáforas asociadas al debate sobre las formas de colaboración entre los países de la Unión. Se expresa así una esperanza, difundida cotidianamente y que toma cuerpo en las opiniones de masa, que puede irritar a los euroescépticos, pero que constituye un incentivo para los historiadores de las culturas. Que Europa sea catalizadora de grandes esperanzas, incluida «la inserción de lo privado en lo político» y la participación de las mujeres en la política con criterios paritarios (Hausen 1993, pág. 634), no debe entenderse como un programa político inmediato, sino como preliminar, como condición cultural que revela potencialidades que podrían materializarse en diversas direcciones. Los resultados podrían depender también de la implicación de los intelectuales y de los agentes culturales. No cabe duda, por ejemplo, de que el esfuerzo didáctico a propósito de Europa, incluidos aspectos relativos a los sentimientos y las relaciones, es escaso o nulo en todo tipo de escuelas. Con todo, ha empezado a plantearse en concreto el problema cómo hacer de Europa y de su posible identidad cultural objeto de enseñanza en las escuelas secundarias (Shennan 1991).

Para finalizar podríamos retomar el discurso sobre la identidad cultural europea, tras habernos decantado posiblemente en demasía «al otro extremo», por utilizar el título del ensayo de Derrida (1991) sobre el tema de la identidad. El primer extremo era Europa misma, esto es, esa «pequeña península avanzada que querría representar a toda costa, frente a Asia, “el progreso de los hombres”» (Nietzsche 1988a). Decantarse al otro extremo quiere decir así renunciar a la pretensión de ser puesto avanzado del progreso y centro del saber, aceptar situarse en la otra parte. Me parece definitiva en este sentido la crítica de Derrida a Valéry, que había expresado lo que podríamos llamar la paradoja eurocéntrica: «Nuestra peculiaridad (y tal vez nuestro ridículo, aunque a menudo nuestro título más honroso) es creernos, sentirnos universales –quiero decir: *hombres universales*... Nótese la paradoja: ser especialistas en un sentimiento de universalidad». Derrida replica que «ser hombres universales» no puede ser prerrogativa exclusiva de los europeos, y llama la atención acerca de los dos conceptos que siguen dividiendo todavía hoy la conciencia europea: acoger lo extranjero para integrarlo o para aceptar su alteridad.

La posición de Derrida acaba aceptando al menos parcialmente el tema de la identidad múltiple: «yo no soy, ni me siento, *integralmente* europeo»; «mi identidad cultural, aquella desde la que hablo, no es sólo europea, no es idéntica a sí y yo no soy integralmente “cultural”»; «me siento *entre otras cosas* europeo»; «a los otros, y a mi *entre ellos*, la decisión». Pero introduce también importantes modificaciones y puntualizaciones. La multiplicidad asume a su vez un significado doble: en la identidad europea la pertenencia al continente no se entiende como dominante (no es el valor que organiza jerárquicamente una serie de otros valores, como sucedía, al menos en la fenomenología de las narraciones autobiográficas orales y escritas, con el trabajo por ejemplo). Pero, sobre todo, la identidad puede incluir ser europeos, haber nacido en África, ser de sexo masculino y de origen judío, pertenecer a una generación y a una clase social determinadas, siendo conscientes de que todas

Arroyo:
Garganta,
nariz y oídos
(1991)



estas determinaciones no se acumulan de cualquier manera en una simple exaltación de una multiplicidad indiferenciada –ser *entre otras cosas* europeo–, sino que conducen a ser *entre los otros* y a asumir papeles tradicionalmente asignados a quienes durante mucho tiempo personificaron el otro –el judío, la mujer, el inmigrante– y a tomar así partido al lado de quienes en un momento dado representen al otro.

Avanzando en términos de teoría feminista una intuición similar, Rosi Braidotti (1995) ha escrito que la identidad europea no ha sido nunca unívoca y que su pretendido carácter único ha sido en el mejor de los casos una invención narrativa. La identidad europea se ha afirmado en el curso de la historia como el centro no sólo de la economía mundial sino también del pensamiento, del saber y de la ciencia; a nivel simbólico y discursivo esto implica que los «otros» son relegados a una posición de entidad necesariamente periférica y desvalorizada. Según Braidotti, la base de su europeidad no es una asunción triunfalista sino la experiencia del desencanto, «la no identificación con cualquier forma de identidad que tenga un perfil de soberanía» (pág. 13), de lo que resulta una toma de posición firme: «La Europa de la que me siento partícipe es el lugar de las formas posibles de resistencia a la desvalorización sistemática del otro y a los conflictos destructivos que eso comporta» (pág. 132). «Ser europea hoy» significa para Braidotti colocarse en el interior de las contradicciones históricas de la identidad europea y realizar una crítica de las identidades hegemónicas de cualquier tipo (pág. 14). Aunque el sujeto mismo del nomadismo feminista incurre también, por su parte, en algún triunfalismo cuando exalta su «gozosa fuerza nómada» (pág. 11), la actitud que propone, de resistencia a nuestro pasado, es una etapa imprescindible de la crítica al legado cultural europeo.

Es posible coincidir con Agnes Heller (1992) en que los europeos son tal vez viejos, pero Europa es aún joven, pues «la cultura europea no ha existido nunca como tal, pero podría desarrollarse en el futuro» (pág. 25). Esta proyección de futuro es una constante del enfoque que se propone aquí, basado en la búsqueda de nuevas formas de europeidad. Entre las posiciones que niegan completamente la posibilidad o el sentido de una identidad europea y las que la hacen cristalizar en una comunidad ya dada de valores y actitudes considerados expresión de un único espíritu europeo, nuestro enfoque propone la búsqueda de formas de identidad problemáticas, críticas, ligadas a un sujeto «no soberano» (Bhabha 1990), no basadas en la exclusión o la contraposición respecto al otro, sino capaces de reconocer la alteridad en uno mismo, en su mundo propio y en el mundo en general. La premisa es mantener la tensión entre conocimiento y práctica, entre política y cultura, entre ideas y emociones, así como buscar sin desmayo sus vínculos posibles y tener presente el carácter fundador de la intersubjetividad como orientación de las nuevas identidades, sin olvidar la apertura necesaria para acoger a los nuevos nacidos en sentido arendtiano, de las jóvenes generaciones a los «extranjeros» en múltiples sentidos, sin perder no obstante el sentido de sí mismo y la orientación del propio itinerario.

El título de este ensayo obedece a un doble distanciamiento: el necesario para percibir las aporías, las némesis, las bromas que ha jugado el destino de Europa a las identidades ligadas a ella (como el «especialismo» de lo universal o la contradicción entre las pretensiones formales y los déficits sustanciales) y el indispensable para hacerse cargo de las tensiones en uno mismo, entre el yo y el otro dentro y fuera de nosotros. Con esta alusión se pretende recordar asimismo que las identidades tienen mucho que ver con las máscaras y que a la hora recitar uno o más fragmentos en una escena formada por círculos concéntricos –la ciudad, el país, Europa, el mundo– no se puede prescindir de una actitud cuando

menos irónica hacia la representación en su conjunto y el papel de uno mismo. Proponer que las identidades futuras sean identidades de la ironía equivale a esperar que sean tan resistentes como para permitirse oscilar, exponerse y modificarse, como para que no tengan que basarse –tal que las nacidas en condiciones de escasez económica y de contraposición cultural– en la rigidez y la exclusión. Implica confiar en que aceptarán la ironía respecto de ellas mismas y respecto de las ilusiones de grandeza y las pretensiones hegemónicas del viejo sujeto.

Concluiré como he empezado, con una cita poética, de *Ogni metafora* de Milo De Angelis, de 1976:

[...] europa
 que ha inventado lo finito
 resiste
 lejana de lo animal, defiende
 conceptos reales e irrelevantes
 por las autopistas, en el tiempo lineal
 hacia un punto
 y los ojos no se cierran a las cosas, fijos
 donde hoy un milenio ha dudado
 entre ceder y no ceder
 perdiéndose siempre tarde, y con inteligencia.

La desacostumbrada visión de Europa que ofrece el poeta da pie a algunas intuiciones relacionadas con las reflexiones esbozadas aquí. La minúscula inicial puede simbolizar que se ha renunciado a las pretensiones de grandeza y que la relación que se establece entre la europeidad y lo finito –con el logro, la conquista, el límite– muestra la otra cara de la moneda de la búsqueda incesante exaltada por la vieja retórica. La distancia con lo «animal», en favor del arte y del artefacto, la referencia a la inteligencia, la mención de las autopistas y del tiempo lineal apuntan a otros tantos temas de la cultura europea en la modernidad, pero el sujeto actual es presentado como dubitativo, después de milenios, entre «ceder y no ceder», dispuesto a perderse pero sin cerrar los ojos: todo esto evocado en un tono que está entre la ironía y la resignación, sin recaer en los estereotipos de la exaltación de valores europeos «superiores».

■ Traducción de Gustau Muñoz

Referencias bibliográficas

ANDERSON, Perry,
 1996a «Under the sign of the interim», *London Review of Books*, XVIII, 1, 4 enero.
 1996b «The Europe to come», *London Review of Books*, XVIII, 2, 15 enero.

ASAD, Talal y John DIXON,
 «Translating Europe's Others», en *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Con-*

ference on the Sociology of Literature, vol. 1, Colchester; University of Essex, 1985.

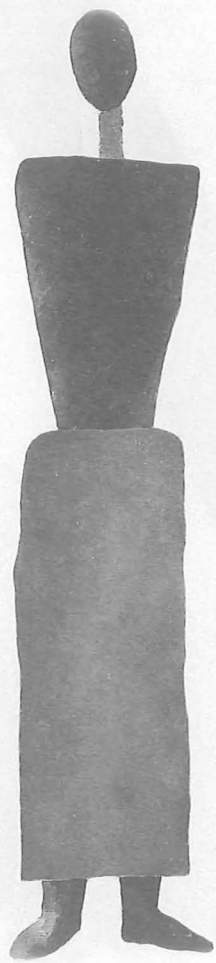
ASTIER, Colette y Claude DE GRÈVE,
L'Europe, reflets littéraires, París, Klincksieck, 1993.

BARRET-DUCROCQ, Françoise, «La traduction à l'horizon de la Grande Europe», en Id. (ed.), *Traduire l'Europe*, París, Payot, 1992.

BAUDET, Henri, *Paradise on Earth. Some Thoughts on European Images of non-European Man*, Westport (Conn.), Greenwood Press.

BHABHA, Homi, «The Third Space», en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990.

- BOBBIO, Norberto, «Grandezza e decadenza dell'ideologia europea», *Lettera internazionale*, III, 9-10, verano-otoño 1986.
- BONNEVILLE, Georges, *Prophètes et témoins de l'Europe. Essai sur l'idée d'Europe dans la littérature française de 1914 à nos jours*, Leiden, A.W. Sythoff, 1961.
- BOSCO, Andrea, *The Federal Idea*, vol. 1, *The History of Federalism from the Enlightenment to 1945*, Londres-Nueva York, Lothian Foundation Press, 1991.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Soggetto nomade*, Roma, Donzelli, 1995.
- CHABOD, Federico, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1961.
- CURCIO, Carlo, *Europa. Storia di un'idea*, Florencia, Vallecchi, 1958.
- DE MARTINO, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Turín, Einaudi, 1977.
- DERRIDA, Jacques, *L'autre cap. La démocratie ajournée*, París, Minuit, 1991.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *El rapto de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.
- DUROSELLE, Jean-Baptiste, *L'idée d'Europe dans l'histoire*, París, Denoël, 1965.
- GADAMER, Hans Georg, *Das Erbe Europas*, Frankfurt, Suhrkamp.
- GEREMEK, Bronislaw, *Le radici comuni dell'Europa*, Milán, Il Saggiatore, 1991.
- GOODY, Jack, *La cultura europea nel secolo XX*, en *Storia d'Europa*, vol. I, *L'Europa oggi*, Turín, Einaudi, 1993.
- HAUPT, Heinz-Gerhard, *Nazione*, en Luisa Passerini, comp., *Identità culturale europea*, Florencia, La Nuova Italia, 1998.
- HAUSEN, Karin, *Individuo-società-Stato: la questione femminile*, en *Storia d'Europa*, cit., 1993.
- HELLER, Agnes, *Europa: An Epilogue*, en B. Nelson, D. Roberts y W. Veit, comps., *The Idea of Europe*, Oxford, Berg, 1992.
- HERZFELD, Michael, *Intimità culturale, marginalità e definizione della diversità: la politica dell'essentialismo*, en L. Passerini, *Identità culturale europea*, cit., 1998.
- HIRSCHMANN, Úrsula, *Noi senzapatría*, Bolonia, Il Mulino, 1993.
- HOGGART, Richard y Douglas JOHNSON, *An Idea of Europe*, Londres, Chatto, 1987.
- JAKOBSON, Roman, *Prefazione a N. Sergeevic Trubeckoj, L'Europa e l'umanità. La prima critica dell'eurocentrismo*, Turín, Einaudi, 1982.
- KAELBLE, Hartmut, *Periodizzazione e tipologia*, en L. Passerini, *Identità culturale europea*, cit., 1998.
- KOSLOWSKI, Peter, comp., *Imaginer l'Europe*, París, Cerf, 1992.
- LENOBLE, Jacques y Nicole DEWANDRE, comps., *L'Europe au soir du siècle*, París, Esprit, 1992.
- LIPGENS, Walter, *Documents on the History of European Integration*, vol. 1, *Continental Plans for European Union 1939-1945*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.
- LOURENÇO, Eduardo, *L'Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, París, Métailié, 1991.
- LUCAS PIRES, Francisco, *O que é Europa*, Lisboa, Difusao Cultural, 1992.
- LUND, Erik, et. al, comps., *A History of European Ideas*, Londres, Hurst, 1962.
- M. LÜTZELER, Paul, *Der Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, Munich, Piper, 1992.
- MADARIAGA, Salvador de, *Bosquejo de Europa*, México, Hermes, 1951.
- MÀDERA, Romano, *L'alchimia ribelle*, Bari, Palomar, 1997.
- MAYNE, Richard, *Who are We?*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1972.
- MILOSZ, Czeslaw, *Rodzina Europa*, París, Instytut Literacki, 1980.
- MOREAU DEFARGUES, Philippe, *L'Europe et son identité dans le monde*, París, STH, 1983.
- MORETTI, Franco, *La letteratura europea*, en *Storia d'Europa*, cit., 1993.
- NACCI, Michela, *L'antiamericanismo in Italia negli anni trenta*, Turín, Bolatti Boringhieri, 1989.
- Id., *Le barbarie del comfort. Il modello di vita americano nella cultura francese del '900*, Milán, Guerini, 1996.
- NIETHAMMER, Lutz, *Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität*, en *Philosophische Fakultät Antrittsvorlesungen*, vol. 1, Friedrich Schiller Universität, Jena.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Jenseits des Gut und Böse*, Munich, DTV, 1988.
- NOTEBOOM, Cees, *Come si diventa europei?*, Milán, Linea d'Ombra, 1994.
- ORTEGAY GASSET, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente, 1930.
- PAOLINI, Edmondo, *L'idea di Europa. Nascita e sviluppi*, Florencia, La Nuova Italia, 1979.
- Id., *La realtà Europa: dai trattati di Roma alla Federazione europea?*, Roma, Edimez, 1983.
- PAPCKE, Sven, *Who Needs European Identity and What Could It Be?*, en B. Nelson et al., comps., *The Idea of Europe*, cit., 1992.
- PASSERINI, Luisa, *Storia e soggettività*, Florencia, La Nuova Italia, 1988.
- Id., *L'Europa e l'amore. Immaginario e politica fra le due guerre*, Milán, Il Saggiatore, 1999.
- PEGG, Carl H., *Evolution of the European Idea 1914-1932*, Chapel Hill-Londres, University of North Carolina Press, 1983.
- PICHT, Robert, *Disturbed Identities: Social and Cultural Mutations in Contemporary Europe*, en S. García, comp., *European Identity and the Search for Legitimacy*, Londres, Pinter, 1993.
- PISTONE, Sergio, comp., *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*, Turín, Einaudi, 1975.
- Id., comp., *L'Italia e l'unità europea dalle premesse storiche all'elezione del parlamento europeo*, Turín, Loescher, 1982.
- ROUGEMONT, Denis de, *Ving-huit siècles d'Europe*, París, Payot, 1961.
- RUSCONI, Gian Enrico, *Cittadinanza e costituzione*, en L. Passerini, *Identità culturale europea*, cit., 1998.
- SMITH, Anthony D., «National identity and the idea of European unity», *International Affairs*, LXVIII, 1, 1992.
- SPINELLI, Altiero y Ernesto ROSSI, *Per un'Europa libera e unita. Progetto di un manifesto*, en L. Passerini, *Identità culturale europea*, cit., 1998.
- SPIVAK GAYATRI, Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?*, en N. Cary y L. Grossberg, comps., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois, Press, 1988.
- THERBORN, Göran, *Modernità sociale in Europa (1950-1993)*, en *Storia d'Europa*, cit., 1993.
- TRUBECKOJ, Nikolai Sergeevic, *L'Europa e l'umanità. La prima critica dell'eurocentrismo*, Turín, Einaudi, 1982.
- VALENTINO, Carla, *Idee d'Europa nella cultura letteraria del Novecento*, Roma, Dimensione Europea, 1990.
- WILTERDINK, Nico, «The European ideal: an examination of European and national identity», *European Journal of Sociology*, XXXIV, 1, 1993.



Malevich:
Suprematismo femenino
(1928)

