

Francisco Márquez Villanueva

Autorretrato intelectual de un excepcional analista del hecho cultural hispánico.

YANNICK LLORED

Especialista en la literatura, historia y cultura del periodo medieval y de los Siglos de Oro en la península Ibérica, el profesor Francisco Márquez Villanueva (Sevilla, 1931-Boston, 2013) fue sin duda uno de los filólogos e hispanistas más importantes de estas últimas décadas. Su extensa bibliografía, que consta de casi treinta libros y más de doscientos artículos publicados a partir de finales de los años 1950, testimonia de la diversidad de sus campos de investigación predilectos: los judeoconversos, la historia religiosa, la literatura ascético-mística, los moriscos españoles, el concepto cultural de Alfonso X, el conjunto de la obra de Cervantes y algunos de los demás autores más significativos de la literatura española, desde el Arcipreste de Hita hasta Gabriel Miró. El despliegue de los estudios sobre esos campos se realizó en gran parte mediante un diálogo renovador con las obras de sus dos maestros, Américo Castro y Marcel Bataillon¹.

Más allá de su profunda erudición, el arte crítico de Márquez Villanueva se singulariza por su capacidad para penetrar en problemáticas complejas enfrentándose siempre con lo más recóndito y crucial en los textos literarios a la luz de un enfoque interdisciplinar en el que dialogan la historia social, la sociología cultural, la historia intelectual y la reflexión antropológica. La labor investigadora de Márquez Villanueva no se contenta con alcanzar una mejor comprensión de la letra de los textos, sino que muestra las hondas repercusiones en el plano socio-histórico y político de los debates, los conflictos intelectuales y las formas de subjetividad presentes en los lenguajes elaborados por una conciencia creadora enfrentada con lo que transmite una tradición cultural en su diversidad y sus tensiones internas.

Como joven hispanista conocí a Márquez Villanueva hace unos quince años después de haber leído algunos de sus enjundiosos libros, tales como *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI* (1968), *Fuentes literarias cervantinas* (1973), *Lope: Vida y valores* (1988), *El problema morisco* (1991), *Orígenes y sociología del tema celestinesco* (1993), *El concepto cultural alfonsí* (1994) y *Trabajos y días cervantinos* (1995). A partir del 2000 este gran maestro publicará obras importantes como *Santiago, trayectoria de un mito* (2004), *De la España judeoconversa* (2006) y *Moros, moriscos y turcos de Cervantes* (2010). La agudeza crítica e indagadora de Márquez Villanueva, asociada a su firme voluntad de renovar los paradigmas, los planteamientos y las perspectivas hermenéuticas en el análisis del hecho cultural hispánico, no pueden dejar indiferente ya que proponen sustanciosos conocimientos que dan nueva vida a la lectura y escritura de los grandes textos clásicos en resonancia con problemáticas socio-históricas primordiales. A lo largo de nuestra relación de amistad no dejamos de intercambiar cartas², opiniones y puntos de vista, y en la primavera de 2004 decidí hacerle a Márquez Villanueva una entrevista que se realizó por escrito y que traduje al francés —el texto español permaneció inédito—. A continuación presento, pues, algunos elementos claves de las respuestas de Márquez Villanueva, las cuales delinean su autorretrato intelectual y ofrecen una visión algo panorámica de su obra cuya hondura y densidad —muy meditadas— la mantienen abierta sobre el futuro.

EL EXILIO INTELECTUAL A FINALES DE LOS AÑOS 50

Mi situación académica en la Universidad de Sevilla en 1958-1959 era insostenible. Yo no tenía ninguna actividad política —como tampoco la he tenido después—, pero no podía menos de profesar una absoluta repulsión a la clase de dictadura que padecíamos y que dentro de un ámbito muy pequeño, donde todos sabíamos quién era quién, resultaba imposible de ocultar. Para colmo pretendía quijotescaamente sacudir el marasmo ambiental aireando en mi docencia el nuevo paradigma esbozado para el hecho cultural hispánico por Marcel Bataillon y Américo Castro. Algo que, salvo un puñado de alumnos, todos encontraban a mi alrededor condenable, temerario o incomprensible. En situación profesional muy precaria, me encontré desde el primer momento cortado de ninguna clase de apoyos. El *soi-disant* Consejo

¹ Se puede leer la relación epistolar entre ambos: Américo Castro y Marcel Bataillon, *Epistolario (1923-1972)*, edición de Simona Munari e introducción de F. José Martín, Biblioteca Nueva/Fundación X. Zubiri, Madrid, 2012 [Nota de Y. L.].

² Reproduzco fragmentos de algunas de esas cartas en Yannick Llored, "Francisco Márquez Villanueva: defensa e ilustración del pensamiento crítico de un investigador excepcional", eHumanista/Cervantes. Homenaje afectivo a Francisco Márquez Villanueva, octubre de 2013 (accesible en www.ehumanista.ucsb.edu), págs. 94-102.

Superior de Investigaciones Científicas, estrictamente controlado por la Iglesia, jamás me prestó la más mínima ayuda y me veía obligado a costear hasta los gastos más indispensables de mi tarea de investigación. El círculo fue estrechándose y se llegó a la provocación de un incidente dentro del aula, a raíz del cual se me indicó de parte del rectorado –verbalmente y por intermediario– que no era persona grata, y que estaba expuesto a contingencias todavía más serias y me convenía abandonar la Universidad. Se me hizo saber, por otro camino, que me despidiera para siempre de ningún futuro académico en España, como así ha sido. La cerrazón del horizonte se había vuelto absoluta. Y así empezó y terminó mi historia de la Universidad española, porque en aquellos mismos días recibí una invitación de Harvard, donde mi labor empezaba a ser apreciada. La acogida por parte de excelentes y famosos colegas e inolvidables alumnos no pudo ser más cálida. Lo mismo en lo que toca a medios de trabajo y ambiente estudioso, aunque se dieran también inevitables problemas de orden material y no poca nostalgia de familia, amigos y patria lo mismo grande que chica. Para terminar: nunca se me ofreció la menor oportunidad realista de reintegrarme a la Universidad española. En vida del dictador no estaba yo dispuesto a tener que firmar para ello el preceptivo juramento de adhesión a su Régimen. Después, hasta en alguna ocasión se me aconsejó que no intentara la aventura. No hace mucho que cierto viejo colega me reprochaba en España: “¿Usted, por qué tiene que ser tan favorable a los judíos?”. *Et c'est tout.*

EL CONCEPTO CULTURAL DE ALFONSO X COMO SIGNO DE MUDEJARISMO

Una buena parte de mi labor crítica de estos últimos 10 años se ha canalizado en torno a los orígenes del castellano en su vertiente de hecho cultural. No se contaba muy bien con el fenómeno axial de lo enteco y, hasta si se me apremia, el fracaso del latín para asumir en España el papel de subsuelo que desempeñaba fuera de ella. La precoz adopción del vernáculo como lengua de cultura vale por un magno hecho diferencial todavía no bien comprendido. La clerecía

peninsular tuvo en conjunto una latinidad de lo más enteco, lo cual conducía a una paralela incapacidad para la creación de escuelas, por ejemplo. Era una situación de vacío que venían a colmar los judíos, madrugadores para servirse del castellano como lengua que consideraban propia, igual que en al-Ándalus lo había sido el árabe. Fue su ejemplo el que persuadió al rey Sabio para dotar a sus reinos de una cultura en vernáculo –el romance–, tras el repetido fracaso de hacerlo, desde muy atrás y como en otras partes, a base de la clerecía y su latín. En España la idea de saber no era encarnada por el clérigo, sino por el judío arabizado. Europa conoció la filosofía y la ciencia greco-árabe a través de traducciones latinas que en España fueron casi inútiles, pero era por la simple razón de que aquellas se enseñaban en castellano y en ciertos casos (por ejemplo, el de Ramón Llull) en árabe. El concepto cultural alfonsí, basado en una exacta conciencia de la situación y posibilidades de sus reinos, se realizó a la larga solo en parte, pues el adelanto científico que le era tan central se frustró por completo con la supresión y expulsiones de musulmanes y judíos. Y sin embargo resultó irreversible en cuanto sello de profunda peculiaridad cultural, además de confirmación de un destino periférico respecto a Europa. La fecunda interculturalidad medieval se extinguió en los umbrales de los tiempos modernos a través del recurso a medios violentos iniciados por los Trastámara, culminados con los Reyes Católicos y perpetuados por los Austrias. Y también porque la vida más o menos mezclada de cristianos, moros y judíos fue siempre una necesidad impuesta fácticamente, sin llegar nunca a encuadrarse en unos declarados principios jurídicos que, de imposible gestación bajo los parámetros del pensamiento medieval, solo pudieron formularse para el mundo como fruto de la Ilustración. O dicho de otra manera: la historia no tiene sustituto para 1789.

SOBRE LA CELESTINA DE ROJAS

En *Orígenes y sociología del tema celestinesco* (1993) yo estudiaba la confluencia de tradiciones semíticas en una obra universal como es *La Celestina*. Esa confluencia se produjo –y es lo más notable– de la

misma forma espontánea e híbrida con que esas tradiciones culturales funcionaban en el contexto integral de la vida de aquellas gentes. Por lo tanto, lo judío y lo árabe tampoco se enfrentaban entre sí. Los supuestos culturales –fuera de lo estrictamente religioso– eran en realidad árabes, y existe la discusión hoy en marcha acerca de si se trata de *tres* culturas o solo de *dos* (la árabe y la cristiana). La interacción aculturadora, impuesta por realidades ineludibles, funcionaba de un modo semi-vegetativo, que ni siquiera recibía un nombre especial ni suscitó controversia ni oposición expresa. El personaje celestinesco, creación de la literatura árabe, se aclimató en la hispano-hebrea con mínimos retoques de orden cosmético. Lo mismo que es acogido también con una similar espontaneidad en el ámbito iberorrománico, debido a que el proxenetismo constituía en la España cristiana el mismo problema social de que brotaba su presencia en la literatura árabe. *La Celestina* acoge un gran desarrollo literario y temático de la figura de la alcahueta –la *entremetteuse*–, porque su autor es además humanista, discípulo de Nebrija, que aporta un nuevo elemento compositivo con la tradición greco-latina y conforme a la cual su personaje, por ejemplo, gusta por primera vez del vino. A las puertas ya de los tiempos modernos y abrumado en su trasfondo por el destino final del judaísmo peninsular, el personaje positivo y cómico del Arcipreste de Hita se vuelve con Rojas ambiguamente trágico. *La Celestina*, a su vez, no ejerció apenas influencia fuera de España, donde en cambio impuso un camino propio para la literatura del periodo clásico. Fueron solo las posibilidades interactivas de nuestro medievo las que hicieron posible que un personaje convencional en su ascendencia semítica pasara a ser un manantial de modernidad para el universo literario en que aún nos movemos.

EL MUDEJARISMO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL

Mudéjar es el término originado en el siglo XIX para designar la mezcla de elementos de Oriente y Occidente en el campo de las artes visuales, donde dicha hibridación resulta clara y palpable.

Contra la opinión vulgar, *mudéjar* no es sinónimo de *árabe*, sino del amplio fenómeno de hibridación de elementos demostrado para la arquitectura por los estudios de Oleg Grabar. Es enteramente viable, por tanto, el uso de *mudejarismo* para cubrir una misma situación de base en lo relativo al pensamiento, la literatura, las instituciones o la política. El mismo tipo de encuadre ofrecerían, en el terreno religioso, los intentos de sincretismo lanzados en el siglo VIII desde el lado cristiano –cabe recordar el “adopcionismo” del arzobispo de Toledo, Elipando– y desde el lado islámico, a fines del XVI, por los moriscos granadinos. Lo mismo que la Alhambra ha estado durante siglos en su Granada sin ser “vista” por nadie hasta la llegada de los viajeros románticos, el mudejarismo ha permanecido encubierto por la cortina de humo de la “Reconquista”, término burdamente aplicado a una realidad muy compleja. La península no conoció, como el resto de Europa, el espíritu cruzado, porque sus marcos referenciales más básicos –las *vividuras* de A. Castro– procedían de una sensibilidad distinta e incomprensible más allá de sus fronteras. Muy pocos saben, por ejemplo, que el fuerte contingente francés que concurrió a la cruzada contra los almohades bajo mando de un obispo, se retiró sin combatir de las Navas de Tolosa, en 1212, cuando se les prohibió la matanza y el saqueo indiscriminados, por lo cual intentaron resarcirse a su regreso con un asalto a Toledo. El mudejarismo, que era en lo esencial un tácito acuerdo de las tres comunidades étnico-religiosas para aportar cada una aquello de que las otras dos carecían, conoció su apogeo entre la toma de Toledo por Alfonso VI en 1085 y el advenimiento de los Trastámara en 1369. Supone, en estos momentos, una gran tarea reorganizadora de conocimientos a partir de la demolición de prejuicios en que ha venido basándose una historia escrita por los vencedores. También se trata en parte de un *mépris culturel*, pero mucho más de una ceguera voluntaria de siglos.

LOS JUDEOCONVERSOS

Vengo laborando desde hace medio siglo sobre los judeoconvertos; es un extenso campo de investigación donde al principio nos movíamos

solo unas cuantas ovejas negras y que he visto transformarse en una de las provincias más ricas de la actual historiografía europea. Los judeoconversos han de ser entendidos como un capítulo en prolongación natural del mudejarismo. Asumieron, en cuanto grupo, una función de creatividad intelectual heredada de la del judío en el medievo. La violencia policial y marginadora de la Inquisición y la “limpieza de sangre” se encargó por antífrasis, de perpetuar su “problema” y dar al mismo tiempo paso a toda una perversa y única sociología, sin cuya dialéctica es difícil dar un solo paso en el conocimiento de la España de los Austrias y aun después. Precisamente porque en España la intolerancia estaba más institucionalizada que en ninguna otra parte, escribieron en ella estos hombres un capítulo precoz y aún no bien reconocido de la historia de los derechos humanos. De manera curiosa, la crítica judía se mostró por mucho tiempo incomprensiva, porque la Edad de Oro de la diáspora ocurría para ella en una especie de campana de vacío, en la que España no contaba para nada. Bajo el peso de ideas acartonadas, se excomulgó en Israel a Américo Castro por “antisemita” y se persistía en no interesarse en los conversos más que en cuanto “mártires”, igual que Menéndez Pelayo solo veía allí “herejes”. Ha sido el historiador Benzion Netanyahu –con el que he mantenido correspondencia por muchos años– uno de los primeros en comprender, por fin, la necesidad de proyectar el problema sobre el juego del tablero español de la época. Su éxito o fracaso en dicha tarea es como se sabe discutible y, según manifesté en una larga reseña, no comparto su idea de un antisemitismo de tipo hitleriano como *deus ex machina* de la cuestión desde los visigodos a los Reyes Católicos. De cara al mundo judío, B. Netanyahu se muestra sin embargo más audaz al extraer el problema de su tradicional planteamiento religioso, negándose a confundir al converso con el judaizante, mito humanamente peligrosísimo y tan caro a la derecha judía como a la derecha cristiana. Creo que mi propia labor documenta, frente a ese bifronte monolito, la diversidad de creencias o incluso la falta de ellas en el interior del grupo, en el que tantos rechazaban no ya el cristianismo, sino la espiritualidad e inmortalidad del alma. También lo

mismo ocurriría con los judaizantes al lado de quienes los conversos crearon –sin ir más lejos– el vasto monumento de nuestra literatura ascético-mística, a la vez que tanta alternativa disidente o crítica ante las realidades de cada día.

LAS MINORÍAS: EL PROBLEMA MORISCO

Los moriscos eran tan indispensables en el terreno de la agricultura, la artesanía y el pequeño comercio como los judíos en el pensamiento y las finanzas. Industrias altamente productivas, como eran la seda y el azúcar dependían de ellos por entero y desaparecieron para siempre con la expulsión de 1609. Aragón y más aún el vibrante reino de Valencia se arruinaron para un triste apagamiento en los siglos venideros. El desastre económico y demográfico palidece, sin embargo, si se piensa en la destrucción de lo que se puede llamar el capital sociopolítico y los resortes morales sufrida por aquella sociedad que cada día tenía menos de medieval. A diferencia de los judíos, cuyo único estatuto legal era el de constituir una especie de propiedad privada de la Corona, los moriscos eran técnicamente cristianos y la medida sin precedentes de su expulsión resultaba inaceptable para una sana conciencia ortodoxa como en esto era –a pesar de todo– Felipe II. Tanto Roma como hasta la Inquisición se negaron por eso a extenderle una aprobación previa y el bárbaro exilio fue consumado bajo un desnudo *fiat* estatal, que dejó a los españoles no jubilosos, sino estupefactos. Lo que allí se liquidó no fue solo el mudejarismo sino, mucho más allá, el principio de la limitación del poder del príncipe por su condición de cristiano. Conforme a la campaña de propaganda orquestada por el duque de Lerma, se vino silenciando que las diversas “soluciones finales” que se airearon para los moriscos en la segunda mitad del siglo XVI fueron discutidas y rechazadas por razones tanto teológicas como de un orden que ya nos es preciso llamar civil. De un modo virtual esbozaban estas últimas el concepto de ciudadanía, con el derecho a la vida y a la residencia en España en eclipse de ninguna consideración religiosa –recordemos aquí al humanista Pedro de Valencia–. La expulsión de los moriscos consolidó para un futuro irre-

misible la captación de la Monarquía por una visión de centralismo madrileño que no habían contemplado Carlos V ni Felipe II. Fue así como se derrumbó el fuerismo constitucional de los reinos aragoneses, forzoso tras la demolición de la base económica de su nobleza. La expulsión de los moriscos –y no la de los judíos– es por algo el hecho político más profunda y largamente meditado por Miguel de Cervantes, aunque él era muy probablemente de ascendencia judía.

LA HISTORIA INTELECTUAL PARA RELEER LOS TEXTOS

En cuanto objeto formal del conocimiento histórico, el pasado se alza ante nosotros como un hecho solidario e indiferenciado, que parcelamos solo por razones de comodidad pedagógica. Política, literatura, arte, economía existen en simultaneidad sobre el suelo del escurridizo fluir bergsoniano de *das Leben*. La tarea del historiador consiste en lanzar una red de coherencia sobre una serie de hechos relativos, en cierto momento, a una determinada colectividad o fenómeno humano. Lo esencial del compromiso consiste en un vaivén de lanzadera que busca dar sentido a lo particular en lo universal y viceversa. El oficio del historiador –albañil a la vez que mago– radica en resucitar la significación que los hechos pudieron asumir en un momento dado bajo el peso de razones, sentimientos y valores casi siempre transformados o extintos para nuestra propia experiencia. Es, desde luego, una pretensión *a priori* relativa y una especie de aventurada arqueología. Equivale esto a decir –y no me duelen prendas– que estoy más de acuerdo con el filósofo W. Dilthey que no con K. Marx. Lamento el menosprecio de la historia intelectual en pro de la historia económica, y es una de las directrices que ha guiado mi labor de cátedra en Harvard. Como nueva manifestación de mudejarismo, la España cristiana conoció las ciencias de la naturaleza y la filosofía pura bajo el mismo sistema privado y semiclandestino que había asumido en al-Ándalus. Existió por ello una corriente de racionalismo radical de signo más o menos averroísta, pero que en España no era “latino” sino popular, porque no se enseñaba en las pocas y mortecinas Universidades de

aquella época, sino en cualquier calle y tampoco en latín, pero sí en el vernáculo –el romance– compartido por los creyentes de las tres leyes. Tuvo dicho tipo de saber su ciudadela en las juderías y después, de un modo lógico, entre los conversos. Y es lo que hace hoy posible leer bajo una nueva luz obras como *La Celestina*, cuyo enigmático y al parecer anacrónico “existencialismo” ha entrado al fin en un plano de normalidad tópica y documentable fuera de ella. Se trata de un racionalismo hispano-semítico que se prolonga entre los marranos del exilio y llega hasta Spinoza, quien lo reformula de cara no ya a España ni a sus juderías, sino al más ambicioso futuro del pensamiento europeo.

MIGUEL DE CERVANTES Y SU QUIJOTE

Trabajar sobre Cervantes y el *Quijote* supone un placer trenzado de una dosis de inevitable frustración. El caballero andante y su escudero terminan siempre por cogernos las vueltas y escapárenos por cualquier registro de la experiencia y saber humanos, igual que lo hacían por la interminable llanura manchega. Quien penetra en ese mundo queda preso en su miel para siempre y no podría describir de otra forma las recaídas que una y otra vez me seducen y distraen del laboreo en otros campos. Los módulos de la época –de toda época, incluyendo la nuestra– son insuficientes en cuanto *a priori* superados en obras como el *Quijote*, donde no tenemos otro remedio que enfrentarnos a palo seco con la noción pura de arte. Cervantes, sabemos hoy, poseía una cultura vastísima, pero absolutamente autónoma y no convencional –algunos lo llamaron “ingenio lego”–. Más aún, se sirvió de ella como el gran señor que era y por eso la asimila, la juzga, la rechaza y la sublima, todo a un mismo tiempo y según mudemos nuestro ángulo de visión. Américo Castro abjuró en sus últimos años de haber confinado su obra a un humanismo renacentista demasiado estrecho, y esto por no hablar del intento mucho menos afortunado de J. Casaldueiro respecto al Barroco. Lo realizado por Cervantes se entiende mucho más de cara al futuro que no a su presente ni a su pasado, con la clausura de un ciclo de dos mil años para abrir otro en función de incorporar positivamente a las masas abastecidas por la

imprensa y cuya gran beneficiaria iba a ser la ficción tal como hoy la conocemos. La Poesía significa para Cervantes la absoluta autonomía de la belleza para dignificación y contento de la humanidad, y no un juguete para unos puñados de sabios, según postulaba la estética heredada de la Antigüedad. El autor del *Quijote* no se preocupa, como los italianos, de tratadística: la Poesía es magia, pero una magia llena de sensatez en simultaneidad al mismo tiempo excelsa y utilitaria. Es un ámbito de absoluta libertad, pero también de absoluta responsabilidad para el poeta, porque su tarea consiste en ayudar a vivir a hombres y mujeres, niños y viejos, sabios e incultos. La Poesía contribuye a moldear el destino de las repúblicas –muy pronto ya naciones– y debe ser, por tanto, humildemente concebida como acto de servicio y como una deontología profesional. Cervantes defendía, contra el academicismo tridentino de su época, la libertad del poeta, pero no habría creído hoy en la poesía pura.

EL INTELLECTUAL EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

No se me diga que trabajamos al margen de la política. Desde 1948, con el comienzo de la guerra fría y después su presente diversificado *ersatz*, vivimos en un clima bélico, lo cual es lo mismo que decir violento, despiadado y nada espiritual. Las ideologías fueron declaradas como *passées*, pero lo que de veras se ha buscado es castrar la *pericolosità* de nuestras tareas. A partir del estructuralismo, con su acento sobre la mecánica de la inteligencia, el aluvión de las teorías ha compartido el denominador común de un alejamiento del factor humano en el que, por última vez, tremolaba todavía el existencialismo. Se nos quiso convertir en un grupo más de tecnólogos, entretenidos en discursos intra-escolares, que manejan un lenguaje calculado para excluir al profano y romper así el cordón umbilical que nos une a la zona reflexiva de la sociedad, ahora entregada a la manipulación vergonzante de los *mass media*. Fue etiquetado todo ello como conservadurismo, pero en realidad se trataba de un decreto de parálisis, con riesgo mortal para las Humanidades. ¿Teorías? ¡Pero si con teorías hemos trabajado siempre! No hay crisis

de maestros, sino de condiciones favorables para una profunda renovación de paradigmas que aun remotamente puedan atentar contra un mundo gobernado por la fuerza de cualquier color –uno de ellos es el económico–. Sufrimos, como resultado, una gigantesca bancarrota de autoridad moral. Si esto resulta hoy válido en una perspectiva tristemente ecuménica, lo es aún más para el ámbito intelectual de España, que ni siquiera ha efectuado una ruptura clara con cuarenta años de dictadura y donde todo sigue más o menos donde estaba, que es donde lo dejó Menéndez Pelayo. La presencia del factor semítico se admite como “contactos” aislados con todo lujo de cautelas –o sea, se exigen “pruebas”–, pero la idea de que musulmanes y judíos cuenten como parte integral de nuestro ser histórico sigue siendo tratada como herética y, de hecho, apenas si tiene representación ni eco en el ámbito académico. “Las tres culturas” son buen pretexto para banquetes y turismo académico, cuando al mismo tiempo se rehúsa, por ejemplo, un plantamiento racional y humano en el terreno de la inmigración de que España, por lo demás, no puede prescindir. De forma curiosa, hay mayor apertura en la calle, que inevitablemente cae en simplismos aberrantes, como el de presumir de que “aquí somos moros” o se da a pinturas del medievo “multicultural” coloreadas como un sueño idílico. La responsabilidad es toda nuestra. Es preciso desenmascarar la supuesta fatalidad del “choque entre civilizaciones” para afirmarnos en una proclamación rotunda de los valores y derechos humanos no bajo una luz ideológica ni utópica, sino como única opción ética y a la vez realista a que merezca la pena consagrar nuestro trabajo en el mundo de hoy.



YANNICK LLORED ES PROFESOR DE LITERATURA ESPAÑOLA EN LA UNIVERSIDAD DE LORRAINE, NANCY.