

MULTICULTURALISMO Y GLOBALIZACION: PENSANDO HISTORICAMENTE EL PRESENTE DESDE LA LITERATURA.

JOAN OLEZA

Universitat de València

Conferencia en el Congreso de la ASETEL.
Valencia. Rectorado. 31 de enero del 2003.

Publicado en *Prosopopeya. Revista de crítica contemporánea*. Otoño-invierno 2003
(en realidad 2004). Nº 4. pp. 133-156.

I. UN UNIVERSO FRAGMENTADO Y MULTICULTURAL.

Desde los primeros momentos del debate sobre el final de la Modernidad se insiste en caracterizar la nueva época que comienza a vislumbrarse después de mayo de 1968, según unos, después del derribo del muro de Berlín, en 1989, según otros, como una época marcada en sus discursos por la emergencia de las diferencias. Si ahora practicáramos con el discurso de Foucault un ensayo arqueológico como los que él realizó respecto a los discursos de la época clásica, o de la moderna, no sería difícil observar que las condiciones de posibilidad del nuevo discurso, aquel que rompe, en los distintos dominios del saber, el trabado conjunto de disposiciones de la episteme moderna, están en buena medida enunciadas en uno de sus libros con más vocación de programa -aunque no sea probablemente el más convincente- *L'archéologie du savoir* (1969), cuando proclama que se ha producido una “mutación epistemológica de la historia”, “que ha puesto en cuestión las posibilidades de totalización”, abriendo las puertas a “una teoría general de la discontinuidad”. Aquel Foucault tan cercano a mayo del 68 incitaba a “la puesta en escena de los conceptos de discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de serie, de transformación”. “Tengo el propósito –declaraba a sus lectores- de no desatender ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite”.

El diseño convergente de postmodernistas y postestructuralistas configura una sociedad diseminada en múltiples juegos de lenguaje, que los distintos jugadores juegan

simultáneamente, en diversos estratos y registros de comunicación, tratando de adaptarse al flujo de unos acontecimientos sobre los que han perdido el poder de orientación o de control. La ciudad deja de dibujarse con la lógica de la planificación estructural modernista para convertirse, como recuerda D. Harvey (1998, p. 332), en una enciclopedia de recorridos dispares, en la que las diferencias étnicas y culturales, los ámbitos heterogéneos, las soluciones particulares, priman sobre el orden y las relaciones de cohesión, sobre aquel concierto de partes y de funciones que, en los orígenes de la Modernidad, los románticos alemanes sustanciaron en la palabra “orgánico”. Y esta vasta enciclopedia desagregada que es la ciudad posmoderna se presenta siempre –y no podría ser de otra forma- con una disposición multicultural. A veces, incluso, en grado extremo: Harvey (1990) recuerda que en una ciudad como San Francisco la suma de las minorías étnicas es ya la mayoría de la población.

En cuanto a la cultura, se describe como un barullo de conversaciones entrecruzadas, como un parloteo cacofónico de voces discordantes. Los mismos géneros literarios parecen poseídos por el afán de diversificación, de mezcla, de cohabitación de estrategias y formas heterogéneas. Los géneros puros del Modernismo, con su cristalina separación conceptual entre poema y narración, o entre creación y crítica, y con su clara frontera entre lo verídico y lo ficticio, ceden el paso a un cuestionamiento generalizado de los códigos de género, a una gozosa apuesta por los mutantes y en contra de los prototipos, a la disolución de los textos en textualidades difusas, a la irrupción multiforme de la escritura. Mientras Antonio Gamoneda predica que la literatura desde Joyce constituye un único género, la novela histórica medieval, el relato policial y la erudición tomística se entremezclan en un libro tan emblemático como *Il nome de la rosa*; el mercado se deja fascinar por narraciones que mezclan en sus páginas el género erótico, el periodismo sociológico y la divulgación sobre biología molecular, como *Las partículas elementales*; se convierten en habituales biografías que aceptan la ficcionalización de los procedimientos narrativos, como *El último emperador* o *El general en su laberinto*; a menudo la novela ensaya los límites de la ficción, acercándose a la no ficción, como en *Independence Day* o *Soldados de Salamina*, o la transgrede, adentrándose en el reportaje, como en *Relato de un naufragio* o *Noticia de un secuestro*; y sobre todo el fin de siglo se complace en autobiografías ficticias, semificticias o casificticias, que van y vienen más allá o más acá de la frontera entre la narración ficcional y la histórica, a la manera de las *Memorias de Adriano*, *Yo Claudio*, *Borja Papa*, *La autobiografía de Federico Sánchez*, *Ardor guerrero*, o *La vida sexual*

de Catherine M., y no resulta nada extraño topar con supuestas biografías o autobiografías que utilizan la red de nombres y acontecimientos históricos como coartada de un ejercicio de ficción, tal en *La autobiografía del General Franco*, de Manuel Vázquez Montalbán, o en *El último manuscrito de Hernando Colón*, de Vicente Muñoz Puelles. Desde el fondo del escenario, en el lugar en penumbra otorgado a los pioneros, el Max Aub de *Luís Alvarez Petreña* o de *Jusep Torres Campalans*, contempla estos experimentos con una mueca maliciosa, como de quien sabe muy bien de qué va la cosa.

Pero la proliferación de las diferencias puede interpretarse también desde el punto de vista que Mijail Bajtín elaboró para la cultura, concebida más como polifonía que como cacofonía, como un entrecruzamiento de discursos que, procedentes de actores diversos, de diversos sectores sociales, se tropiezan y traban, se prolongan los unos en los otros, se contestan o se replican, se hibridan en palabras que bajo una misma estructura morfológica dejan escuchar intereses e intenciones diferentes. Grice y su lingüística conversacional, o Habermas y su filosofía de la acción comunicativa, se moverían en la misma longitud de onda. Al fin y al cabo, la multitud de voces, como la multitud de instrumentos en una orquesta, no está obligada a la disonancia. También tiene, entre sus posibilidades, la de concertarse.

Cacofónico o sinfónico el universo de las diferencias, en la sensibilidad posmoderna por la diferencia hay una energía potencialmente igualitaria, la que reconoce el derecho a la alteridad, la que acepta la cohabitación de etnias, voces, lenguajes, ideas, naciones, sexualidades heterogéneas, la que sustituye el principio de la asimilación del otro (el amor como ideología masculina que encubre la asimilación de la amante, por ejemplo) por el principio de la negociación entre seres diferentes aunque iguales en sus derechos (el amor como pacto entre los amantes, para seguir con el mismo ejemplo). La ética de la diferencia es una ética de la hibridez, de la mezcla, del intercambio. Todo lo contrario de aquella ética modernista de la pureza, pero también todo lo contrario de una ética de la superioridad racial o de la limpieza étnica.

No obstante, y en la medida en que la ética de la diferencia supone una renuncia a todo principio de universalidad, o una exaltación acrítica de la propia naturaleza, deviene fácilmente en coartada de la endogamia, del nacionalismo excluyente, del fundamentalismo religioso, en energía que alimenta la mitología siempre insatisfecha de la identidad. En nombre del respeto a las diferencias un pueblo puede luchar por el reconocimiento de su lengua, de su identidad cultural o étnica, o sublevarse contra la

opresión colonizadora. Pero en nombre de este mismo derecho a las diferencias se puede justificar la limpieza étnica o religiosa, la discriminación educativa de la mujer o del inmigrante, la sumisión a prácticas ancestrales.

El feminismo conoce bien la doble cara de la diferencia, y la ha debatido con intensidad en los últimos años. No hace muchos, planteaba así Nancy Fraser su “examen de los debates en torno a la diferencia en los Estados Unidos”: “¿La “política de la identidad” (es decir, la de la diferencia), conduce inevitablemente a la balcanización de la cultura, a la esencialización de las diferencias de grupo y, por último, a la limpieza étnica? ¿O más bien supone un proceso de comunicación por encima de las diferencias? [...] Y si finalmente *este* fuera el caso, ¿qué se necesitaría para que *todos* pudiesen participar como *iguales*? [...] Finalmente, ¿qué clase de diferencias tendría que intentar fomentar una sociedad comprometida con la justicia, y qué otras, en cambio, tendría que buscar abolir?” (35-36).

El problema está ya sobre el tapete de la Europa de los inmigrantes: el derecho al velo de las adolescentes musulmanes en las escuelas públicas laicas, el de elegir colegio público en función de las creencias religiosas, el de los padres a pactar las bodas de los menores, o el de la extirpación del clítoris en determinadas culturas africanas... Son problemas muy diferentes entre sí, como es obvio, pero forman parte de una amplia batería de cuestiones que exigen una respuesta que juegue entre los límites del reconocimiento de la diferencia y de la reafirmación de ciertos acuerdos éticos universalizados.

El concepto de multiculturalismo debe buena parte de sus contenidos a las elaboraciones teóricas de los *Cultural Studies*, que se imponen en las universidades norteamericanas bien entrados los 80 y promovidos desde el sector más a la izquierda de la deconstrucción (John Brenkman), desde la semiótica pragmática (M.L. Pratt), desde el feminismo (Gayatri Ch. Spivak), desde el neomarxismo (Frederic Jameson), o desde el llamado postmarxismo (Edward Said), corrientes todas ellas que asimilan la influencia del marxismo europeo de un Antonio Gramsci y de un Raymond Williams o el postestructuralismo de un Foucault¹. Los *Cultural Studies* reaccionaron contra la

¹ En un libro de hace unos años, sus editoras, Helen Graham y Jo Labany (1995), muy preocupadas por el retraso en España de un corpus de trabajos que pudieran interpretarse como *Cultural Studies*, intentaron una aproximación de conjunto, y de carácter colectivo, al proceso de *Struggle for Modernity* en nuestro país, que abarcaba desde la crisis del 98 hasta la eclosión posmodernista. Aún descontando su poco consciente anglocentrismo, su ingenua militancia de escuela, y el nivel desigual de los múltiples trabajos que lo componen, se trata sin duda del primer gran ensayo de aclimatación de los *Estudios Culturales* al tratamiento interdisciplinar de la Modernidad española, cuyo conocimiento contribuye a enriquecer.

dominación de los estudios literarios por un modelo formalista que, en los Estados Unidos, conforma una tradición que abarca desde el *New Criticism* hasta buena parte del deconstruccionismo. Principios casi sagrados de esta tradición como el de la autonomía estética, la determinación del lenguaje literario por la función poética, la falacia intencional, la indeterminación del sentido, la autorreferencia o la incomunicabilidad entre el universo simbólico y el universo social, fueron cuestionados seriamente. Hillis Miller daba testimonio de ello, en esta misma ciudad, en 1998: “Nunca hay ya tiempo [...] para estudiar la literatura “por sí misma”, separada de reflexiones teóricas o políticas. Sería anacrónico hacer eso [...] Ya no hay tiempo nunca para los estudios literarios. Su tiempo se acabó. [...] Los estudios literarios siempre fueron, son y serán inoportunos” (1998, 84-85).

Los *Cultural Studies* han ido tan lejos en su reacción antiformalista que no aceptan hablar del texto literario como un texto de una índole especial, que se resisten al sintagma “Teoría literaria” y lo sustituyen sistemáticamente por el de “Estudios culturales”, que priman los conceptos de discurso y de acontecimiento discursivo sobre los de literatura o de texto, y que desarrollan una metodología interdisciplinar en la que cooperan conocimientos filosóficos, antropológicos, sociológicos, históricos, psicoanalíticos o estéticos con aquellos de base literaria que se interesan primordialmente por los contenidos, la recepción y las estrategias discursivas. En suma, todo lo que en otro tiempo se expulsaba del paraíso exento del texto a las tinieblas exteriores, al demonizado *hors texte* de los estructuralistas y semióticos, está acabando, como los bárbaros, por asaltar una disciplina refinada por dos milenios muy largos de historia, por derribar sus murallas y ocupar campamentalmente sus palacios y sus templos.

Los *Cultural Studies*, de la mano del deconstruccionismo de izquierda, o del feminismo, o de los estudios postcoloniales de un Edward Said, fueron muy sensibles a la crítica del universalismo occidental desde puntos de vista que se situaban claramente fuera de él, examinándolo como coartada. En unos Estados Unidos multiétnicos y multiculturales, aquella crítica fue especialmente comprensible. En un país que ha cultivado la imagen del *melting pot*, y al que le ha encantado imaginarse como un crisol de razas y culturas diversas, que asimila en su dinámica de progreso y modernización – *That is America!* –, fue precisamente la muy conservadora era Reagan la que hizo estallar los múltiples conflictos de identidad que o bien permanecían escondidos bajo la alfombra de esa imagen, o bien cargaban sobre la espalda el peso de una larga tradición

de insumisión, como en el caso de la *Black Literature* y del feminismo. Por no citar más que una referencia, la *Gale Research Encyclopedia of Multicultural America* recoge en sus páginas más de un centenar de minorías étnicas, tales como la croata-americana o la ucrano-americana. Es obvio que no todas ellas han generado una literatura que explore los conflictos de la identidad problemática, pero no lo es menos que el mercado literario americano dispone actualmente de compartimentos específicos para la literatura afro-caribeña, la nativo-americana, la chicana, la chino-americana o la de mayor tradición, la afroamericana, que a su vez ha generado, en su multiplicación celular interna, una relevante escritura doblemente diferenciada: la literatura negra de mujeres: Paula Marshall, Toni Morrison, Gloria Naylor, Alice Walker son algunos de sus nombres más conocidos.

No es sorprendente que estas parcelas del mercado se hayan traducido en cuotas de minorías étnicas, que comenzaron a ser aplicadas para la matrícula de los estudiantes y que, en el caso de los departamentos donde dominan los Estudios Culturales, han comenzado a aplicarse ya en la selección del profesorado, o en el repertorio de obras seleccionadas para su estudio.

El último paso, en esta dirección, es la acotación misma del área de conocimientos, y de sus aparatos institucionales, los departamentos universitarios, con sus consecuentes efectos sobre la formación del profesorado y la administración del poder discursivo, en función de esta concepción multicultural: pierden sentido áreas de conocimiento que enmascaran la multiculturalidad, como las macroliteraturas idiomáticas (la literatura en lengua inglesa, en lengua francesa, en lengua española...), y lo ganan aquellas que integran conocimientos diversos (Literatura, Historia, Sociología, Cine, Arte) sobre un dominio de identidad cultural específica: la cultura del Cono Sur sustituyendo a las literaturas portuguesa-brasileña e hispano-americana; la literatura inglesa escindiéndose en tantas áreas de conocimiento como dominios culturales (la británico-europea, la australiano-neozelandesa, la afroinglesa, etc), y así sucesivamente.

Llegados a este punto me parece plenamente legítima la pregunta de si la aplicación del multiculturalismo al discurso teórico incide más en un movimiento emancipatorio, de puesta en cuestión de una Modernidad opresora, tal como la concibieron desde Max Weber a Foucault, pasando por Adorno y Horkheimer, o una dócil adaptación al mercado, a sus crecientes necesidades de diversificación del consumo, y a sus estrategias de neutralización de los grandes conflictos culturales, disgregados en un universo parcelado de diferencias.

II. PODER Y GLOBALIZACION. HACIA UN NUEVO SENTIDO DE LA HISTORIA.

En el mismo libro en que Jean F. Lyotard celebraba la Posmodernidad como la extinción de los grandes metarrelatos, *La condición posmoderna*, constataba de qué modo, en las sociedades avanzadas, se elabora un discurso que se autolegitima más allá o más acá de cualquier metarrelato, el discurso del poder, que “tanto en materia de justicia social como de verdad científica, consistiría en optimizar las actuaciones del sistema, la eficacia. La aplicación de este criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto temor, blando o duro: sed operativos, es decir, commensurables, o desapareced” (p.10). Recuperaba así para la Postmodernidad la tesis que Max Weber había atribuido a la Modernidad, y tras él, años después, Adorno y Horkheimer, la tesis de la Modernidad como el dominio de una razón tecnológica, orientada exclusivamente hacia la racionalidad de los instrumentos. Allí donde Max Weber hablaba de una “Razón con arreglo a fines”, y donde Horkheimer hablaba de una “Razón instrumental”, Lyotard, heredero en más de un sentido del legado de Frankfurt, hablaba de un poder autolegitimado que, situado más allá de las ideologías, se definía no por sus fundamentos éticos o políticos, sino por la eficacia de sus instrumentos, puesta a disposición de quien cumpliera los requisitos del sistema para apropiársela.

Desde construcciones teóricas como estas poco han de importar las diferencias, pues todas acaban por neutralizarse en una cultura articulada por un único principio, el de un poder autolegitimado y perfeccionista, que se manifiesta con una fuerza tan imperiosa que es capaz de globalizar el mundo.

Yo tengo el privilegio de impartir un curso para profesores extranjeros que la Agencia Española de Cooperación Internacional convoca todos los años en Madrid, en el marco de la política cultural exterior. Desde China hasta Madagascar, y desde Ucrania a El Salvador, uno puede encontrar ciudadanos de muy diversos países, culturas y religiones. Un excelente banco de pruebas para un pensamiento que se sabe blanco y occidental. Allí explicaba yo, hará cosa de un año, las tesis de Vattimo sobre la pluralización de Occidente, sobre la disolución del sentido o de la realidad bajo la marea de las diferencias y la proliferación de los fragmentos, cuando un profesor africano, creo recordar que de Camerún, solicitó intervenir. El suyo era un castellano fatigoso pero su mensaje me resultó de una claridad insoslayable: Desde dentro, vino a decir, ustedes podrán ver toda la pluralidad que quieran ver, pero desde fuera nosotros no vemos más que globalización, la globalización de un único modelo de vida, de un único régimen

político, de una única autoridad económica mundial, de un consumo igual para todos los que puedan pagarlo.

No le faltaba razón. La cultura de las diferencias es también la cultura de la globalización. Son como dos fuerzas que actúan en sentido aparentemente contradictorio, pero que articulan conjuntamente un mismo estado de civilización.

Es habitual, al hablar de globalización, referirse a la configuración de un único mercado mundial, a la transformación de las empresas multinacionales en empresas globales, a la extensión planetaria de las operaciones del capital financiero, a la universalización de la tecnología, a la autoridad de instituciones internacionales como la OMC, la OCDE, el Banco Mundial o el FMI... Pero entre estos desarrollos algunos vienen de lejos, de tan lejos como el siglo XIX, en el que empieza a hablarse de un mercado único, por ejemplo. Yo distinguiría entre mundialización y globalización. La mundialización tiene ya una historia de siglos, la globalización sólo es operativa cuando se cumplen determinadas condiciones de felicidad, y que son de hace bien poco. La primera de estas condiciones es la revolución tecnológica asociada a los transportes, a los medios de comunicación y a la red cibernética, sin la cual no sería posible un mundo interconectado; la segunda es la caída del muro de Berlín, que si de un lado implica la disolución de la dialéctica cultural-militar entre capitalismo y comunismo, del otro suprime las últimas barreras que impedían el mercado global; la tercera, asociada en buena medida a las otras dos, es la universalización del capitalismo y de sus instituciones internacionales bajo la configuración de un capitalismo de consumo; la cuarta y no sé si la última es la imposición de una hegemonía norteamericana global, que adopta formas imperialistas y de recolonización del Tercer Mundo.

Las tres primeras condiciones tienen por resultado la integración del mundo en un grado hasta ahora impensable. Pero si la globalización allega, amalgama, y expansiona el espacio global hasta no dejar afueras, también provoca fragmentaciones y diferencias. Ahí están los procesos de integración regional, que se han acelerado en la década de los 90 (la unificación europea, es claro, pero también Mercosur en América, Asean en Asia, o la muy reciente Unión Africana) y que apuntan a proponer una recomposición multilateral -otra palabra clave- de la globalización. Ahí están las nuevas instituciones mundiales que se oponen, por su orientación o por su constitución igualitaria, a las elitistas del FMI i del Banco Mundial: me refiero al Protocolo de Kyoto, al Tribunal Penal Internacional o al Foro Social de Portoalegre. Ahí está una notable efervescencia nacionalista que contrasta con la dinámica globalizadota. No sólo

hay más estados que nunca (en 1946 había 74 estados, pero hoy nos acercamos a los 200), sino que además muchos de esos estados son pequeños. Guillermo de la Dehesa en *Comprender la globalización*,(2000) apunta: “en el mundo existen hoy 85 países de menos de cinco millones de habitantes y 35 de menos de medio millón”. Parece como si la globalización –a pesar de que se suele pensar lo contrario- hiciera viables pequeños estados antes inexistentes.

En todo caso había una cuarta condición, en mi análisis, para el despliegue de la globalización, la de la hegemonía mundial de los Estados Unidos. Derribado el muro de Berlín, integrado el mundo en la configuración de un capitalismo de consumo, la supremacía tecnológica, económica, militar o cultural de los Estados Unidos se ha vuelto tan operativa que hay quien se pregunta si la globalización no será otra cosa, en última instancia, que una americanización del planeta por medio de una única cultura que se expresa en inglés.

Hubo un momento, en la última fase de la presidencia de Clinton, en que la globalización podría haberse resuelto de otra manera, en un nuevo orden internacional constituido multilateralmente, con reglas de juego igualitarias en la mayor medida posible. Fue un momento altamente esperanzador, en el que se produjeron iniciativas como el Protocolo de Kyoto, la acusación ante un tribunal internacional de los responsables de los crímenes de guerra en la antigua Yugoslavia, o en que se diseñó una paz multipactada para Palestina, que sólo la estupidez disfrazada de astucia, la cicatería y el ventajismo de ambas castas políticas pudo hacer fracasar. En aquel momento incluso la guerra se llevó a cabo bajo la iniciativa de la ONU, cuando mal o bien, o más mal que bien si se quiere, pero no del todo mal, se intervino en Bosnia y más tarde en Kosovo.

Afganistán ya fue otra cosa. Aquí la guerra fue toda de Estados Unidos, y los otros se apuntaron por miedo a quedar fuera de juego. Irak va camino de lo mismo, pero en peor²: Estados Unidos ya ha proclamado una doctrina, la de la guerra preventiva, un principio de determinación unilateral, el de intervenir militarmente con independencia de los acuerdos de las Naciones Unidas, y un derecho exclusivo, el del uso de las armas de destrucción masiva. Sólo cuando pasen algunos años sabremos si realmente fue

² Estas palabras están escritas para mi conferencia ante la ASETEL, que tuvo lugar el 31 de enero de 2003. Todavía Estados Unidos e Inglaterra, con el apoyo entre otros del gobierno español, no habían desencadenado unilateralmente, prescindiendo de la legalidad internacional representada por las Naciones Unidas, y desautorizándolas incluso como instancia superior del orden internacional, la cruenta guerra que condujo a la ocupación militar de Iraq.

posible aquella vía multilateral a un nuevo orden internacional, o si tan sólo fue un espejismo. Lo cierto es que la tendencia a reconvertir la hegemonía norteamericana en imperialismo venía de lejos, y que aquel siniestro 11 de septiembre le proporcionó la coartada y, posiblemente, el punto de no retorno. La guerra de Afganistán, la expansión de la influencia militar directa en los países asiáticos ex-soviéticos, la llamada al orden de sus aliados para que secunden las iniciativas norteamericanas en los foros internacionales, el sabotaje al Protocolo de Kyoto y al Tribunal Penal Internacional, la inmunidad concedida a la política de devastación de Ariel Sharon en Palestina, el desentendimiento de la cumbre de Johannesburgo, la brutal presión sobre el Oriente próximo, son pronunciamientos explícitos de un presidente que se siente emperador, que ha decidido equiparar el nuevo orden internacional a la voluntad de dominio de los Estados Unidos, y que divide al conjunto de las naciones en vasallos buenos y en vasallos malos, pero todos vasallos. Michael Doyle (*Empires*. Ithaca. Cornell U.P. 1986), citado por Edward Said, define así el concepto de imperio: “El imperio es una relación, formal o informal, en la cual un estado controla la efectiva soberanía política de otra sociedad política. Puede conseguirse por la fuerza, por la colaboración política, por la dependencia económica, social o cultural. El imperialismo es, sencillamente, el proceso o política de establecer o mantener un imperio.” Como muestra E.Said en *Culture and Imperialism* (1993), si bien es cierto que el imperialismo clásico, el que ejercieron de forma directa las potencias europeas del XIX, ha terminado parece que definitivamente, un imperialismo nuevo, que no pasa por la administración directa de las colonias pero sí por el vasallaje político, militar, tecnológico, económico y cultural de las naciones subdesarrolladas está en plena formación.

El 11 de septiembre provocó una aceleración histórica del que parece destinado a ser el conflicto central del siglo XXI, el que confronta los intereses del Primer y del Tercer Mundo, a menudo abonado por la contraposición de culturas que el Imperialismo puede convertir en antagónicas, la cristiana occidental y la islámica, la más vertebrada y también la más insumisa de las culturas del Tercer Mundo. No es de descartar que el capitalismo de consumo pueda hacer revivir los conflictos sociales internos, dada su tendencia a estirar las distancias sociales y a deconstruir el estado de bienestar, pero hoy por hoy la eventualidad de una revolución social ligada al proletariado parece, vista desde los Estados Unidos o desde Europa, más remota que nunca. La acción radical progresista se desplazó, en los años 60 desde las filas de los obreros industriales a las de los activistas por la paz, los derechos de las mujeres y los de la negritud. Como recuerda

Vincent B. Leitch (1988): “Hablando en términos históricos la lucha de clases en América parece una reliquia comparada con la lucha contra el armamento nuclear, la guerra de Vietnam, o la segregación racial.” Parece bastante probable que se esté definiendo cada vez más un nuevo eje de movimiento de la historia, que desplaza al que en forma de lucha de clases articuló buena parte de los siglos XIX y XX, y que este nuevo eje encontrará una buena cuota de su conflictividad de base en el desigual enfrentamiento entre Norte y Sur, entre los continentes hambrientos, arruinados, cribados por epidemias, dependientes económica y tecnológicamente, y superpoblados de Africa, Asia o América Latina, y las sociedades del capitalismo avanzado. En un mundo dividido en dos mitades, una opulenta, otra miserable, pero las dos intensamente intercomunicadas, sería ilusorio pretender que el mundo pobre no use todos los medios a su alcance para participar de la riqueza de la otra mitad, para tomarla incluso al asalto. Pero ese asalto ya no podrá ser militar, como en otros tiempos, por la terrible desigualdad de las armas. Las vías serán las que utilizarán esas tropas de fugitivos en pateras, en contenedores infernales, en los trenes de rodaje de los aviones, en camiones, como falsos turistas; la reconversión de las ciudades de identidad más orgullosa en metrópolis integradas por colonias multiétnicas; la infiltración sigilosa de ejecutores dispuestos al martirio en nombre de una venganza sagrada contra los ciudadanos más desprotegidos de esos estados que oprimen a sus pueblos. Palestina es un laboratorio: cuando las fuerzas son tan desiguales, la guerra cede su lugar al terrorismo, y el terrorismo, a su vez, se convierte en la coartada perfecta para el ejercicio de la colonización. El 11 de septiembre permitió comprenderlo. Los Estados Unidos se preparaban contra futuros enemigos por medio de una costosísima y tecnológicamente sofisticada defensa antimisiles, todavía mentalizados por la dinámica de la guerra fría y del antagonismo con el bloque comunista, pero los que destruyeron las torres gemelas no fueron misiles sino suicidas, no fueron armas de tecnología avanzada sino algo tan primitivo como los mártires de una fe.

Lo previsible es que este conflicto madure ideologías alternativas, cada vez más ambiciosas y totalizadoras, que legitimen las posiciones de los adversarios, y que estas ideologías tengan, al menos en el Tercer Mundo, un fuerte contenido cultural y religioso, y en el Primero la idea dominante de la seguridad y la autodefensa. Habrá que tener bien abiertas las orejas para poder escuchar esas voces de la otra parte del mundo, que hablan desde una cultura tan distinta de la nuestra, para poder ser capaces de buscar en la negociación las alternativas a la guerra.

III. LA INDAGACION DEL SENTIDO.

Los impulsos antagónicos del multiculturalismo y de la globalización obligan a una disyuntiva inaceptable. A favor o en contra de la globalización, a favor o en contra del multiculturalismo. La globalización se asocia al imperio, claro, pero también a la expansión de la información por encima de las barreras autoritarias, a la generalización de los foros alternativos, como el de Porto Alegre, a las posibilidades de un tan necesario como difícil orden internacional multilateral. En cuanto al multiculturalismo, hay en él un momento emancipatorio, aquel en que la afirmación de la identidad diferenciada permite levantarse contra la opresión, pero también hay un momento en el que el multiculturalismo puede significar identidades sublimadas en mitologías étnicas o religiosas, esencializadas e intolerantes, espoleadas por su propia lógica a embestir unas contra otras sin posibilidad de arbitraje, porque no se reconoce ningún principio de universalidad por encima de la propia identidad. Desde una clave multicultural no es posible fundar un sentido ampliamente compartido. No se puede explicar el mundo únicamente en clave feminista, como no se puede explicarlo únicamente en clave gay, o en clave serbia, o en clave de negritud, o en clave de primer mundo o de tercero, y ya hace tiempo que tampoco se puede explicar en clave de un proletariado redentor. Bien: se podría explicar el mundo desde alguna de estas claves. Todos conocemos, en nuestro entorno, algún caso de militante inmovilista y clerical, sea religioso, sexual, o político. Me da lo mismo. Sin embargo, en las sociedades más avanzadas, o si se quiere en las más complejas, sería difícil extender este fervor fideísta al conjunto de la sociedad civil, moverla únicamente en esa dirección. Mientras no cambien las circunstancias de la civilización, en las sociedades complejas se produce todo lo contrario: cuanto mayor es la intensidad de la caracterización ideológica, menores son las oportunidades electorales. Los fundamentalismos sirven para fundar sectas, las unanimidades, en cambio, se cultivan en la televisión.

La indagación de un sentido ético, político o cultural no puede aceptar como punto de partida la opción entre multiculturalismo y globalización, ha de abrirse camino entre la negación de la globalización como dominación mundial de la razón tecnológico-financiera, y la negación del multiculturalismo como escenario fragmentado de identidades en conflicto.

Dejadme que en estas jornadas dedicadas a la Historia y la Teoría seleccione un solo ejemplo entre aquellos que más han contribuido al debate contemporáneo. Me

referiré a dos –sólo dos, entre otras varias- de las versiones de la tesis de la muerte de la historia, una globalizadora y la otra multiculturalista.

Según la primera de estas versiones, la de Francis Fukuyama (1989, 1992), la historia muere de éxito, al alcanzar plenamente sus objetivos. Tras la derrota sucesiva de la monarquía hereditaria, del fascismo y del comunismo, los enemigos históricos de la democracia liberal, en el mundo se abre un consenso universal sobre su legitimidad como sistema de gobierno: “La democracia liberal –escribe Fukuyama- puede constituir así el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, la “forma final” de gobierno, y como tal marcaría el fin de la historia.” Fukuyama se refiere, es obvio, al final de la Historia como evolución cultural, orientada hacia unos objetivos de perfeccionamiento de la humanidad, en el sentido en que Hegel y su discípulo Marx la concibieron y previeron para ella una conclusión. “La democracia liberal –sigue diciendo Fukuyama- es la única aspiración política coherente que abarca las diferentes culturas y regiones del planeta [...] No hay duda alguna –insiste- de que los países más desarrollados del mundo son también las democracias que mejor funcionan”. En consecuencia no hay otro camino que éste, y éste ha alcanzado ya su meta: la historia, por consiguiente, no puede contar ningún otro relato, ni pretender ningún otro objetivo, está obligada a reiterar el sentido logrado.

Una posición radicalmente antagónica es la del filósofo italiano Gianni Vattimo. También él piensa que la Historia ha muerto, pero la causa de defunción es exactamente la contraria. Si para Fukuyama la Historia muere porque culmina su sentido, para Vattimo muere porque su sentido estalla en mil pedazos, deja de ser necesaria una historia integrada de la humanidad. “No existe una historia única –escribe Vattimo-, existen imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista, y es ilusorio pensar que existe un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás”(p.11). La insubordinación de los pueblos colonizados ha puesto en crisis una historia focalizada en el Occidente cristiano. "El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre..." (p.12). "Justamente con el final del colonialismo y del imperialismo ha habido otro gran factor decisivo para disolver la idea de historia y acabar con la Modernidad: la irrupción de la sociedad de la comunicación" (12). Según Vattimo, la revolución que en las sociedades más avanzadas ha provocado la expansión ilimitada de los medios de comunicación no ha conducido a una sociedad más homogénea, más transparente y

manipulable, tal como pronosticaron algunos profetas del Modernismo, sino a una sociedad más compleja, mas caótica incluso. En la medida en que se multiplican los canales y los mensajes comunicativos, se diversifican los punto de vista, se multiplican los juegos del lenguaje, se incorporan las subculturas de los diferentes grupos sociales, incluso de los más marginales, se disuelve el punto de vista dominante, el poder de control de la información. Occidente vive una pluralización irreversible, exclama jubiloso Vattimo, y en esta proliferación de los puntos de vista y de las informaciones la Realidad pierde su consistencia y su estabilidad, deviene una fábula, se disgrega y sumerge en la marea de imágenes e interpretaciones que distribuyen los medios de comunicación sin coordinación central capaz de asegurar el control o la homogeneidad. La multiplicación de las imágenes del mundo nos hace perder el sentido de la realidad, pero ésta no es una gran pérdida según Vattimo, antes bien, en la pluralización y en la erosión del principio de realidad se origina la posibilidad misma de la emancipación del hombre Postmoderno.

Por la vía de Fukuyama se desemboca en la apología del presente: la Historia ha muerto porque el dominio de las democracias occidentales en el mundo la han llevado a su perfección, y al resto no le queda otro camino que apuntarse. Por la vía de Vattimo nunca sabremos si es mejor realizar la historia a la manera de los países escandinavos, pongamos por caso, o a la de las etnias de la región africana de los grandes lagos, porque es precisamente su diversidad la que permite liberarnos de toda sumisión a una sola historia. Y sin embargo, entre ambas vías hay un amplio espacio de posibilidades. ¿Quién duda que la democracia, sin el adjetivo liberal que le añade Fukuyama, es la forma de gobierno más igualitaria que ha engendrado la historia en su evolución? ¿Pero cómo olvidar, asimismo, que la democracia puede revestir formas muy diferentes según la historia, la cultura, la religión, el poder de los diferentes sectores sociales, el control de las fuerzas económicas, la relación entre géneros, el grado de desarrollo tecnológico o la correspondencia entre formas democráticas de gobierno y formas democratizadas de la vida cotidiana? Desde la posición de Fukuyama el Islam, y en general el Tercer Mundo, son la resistencia al cumplimiento de un bien universal, el de la democracia liberal, cuyo advenimiento retrasan o, incluso, tratan de impedir. Desde la posición de Vattimo, por el contrario, el Islam, tanto como el peculiar comunismo chino o las dictaduras populistas latinoamericanas, colaboran en subvertir el orden que el imperio trata de imponer al mundo, y su valor positivo o negativo se mide en función de su capacidad de subversión, de resistencia, o de diversificación del modelo único, pero no en función de las propuestas de vida que hacen a sus ciudadanos.

A mi modo de ver las cosas, estamos obligados a indagar el sentido en un universo complejo³, en el que se entrecruzan fuerzas diversas y, a veces, antagónicas. Ya no contamos con la ayuda de los grandes metarrelatos, y sería ingenuamente culpable confiar en nuevas utopías fundadoras de sentido sin negociar quién va a administrarlos, en qué condiciones, con qué garantías y contrapesos, sin oponerse a que el sueño de la felicidad futura condene al presente a un valle de lágrimas, como ha pasado generalmente con las utopías llevadas a la práctica. El Proyecto de una Razón Ilustrada, o si se prefiere, de una Modernización sin restricciones, se pervirtió –como denunciaron Adorno y Horkheimer, siguiendo la estela de Max Weber- como triunfo de la Razón Instrumental, disponible para quien tuviera el poder y el saber necesarios para apropiársela, y desembocó en Auschwitz y en Hiroshima. La utopía de una sociedad sin estado y sin clases, emancipada gracias a la acción histórica del proletariado, acabó administrada por las manos ensangrentadas de Stalin.

IV. PENSAR HISTORICAMENTE EL PRESENTE DESDE LA LITERATURA.

Llegamos así al título de esta conferencia. Pensar históricamente el presente. No tanto pensar la teoría de la historia, al menos en esta ocasión, sino ponerla en acto, llevar a la práctica un modo de pensamiento que siendo teórico se quiere histórico, y que procede por las categorías que la historia ha introducido en la escena –multiculturalismo, globalización- pero en nuestro mismo presente, que es tan histórico como nuestro pasado. Pero que también procede históricamente porque se emite desde un lugar histórico, la cueva de un hombre de letras, excavada en un rincón del Mediterráneo de difícil identidad, que pertenece a una menoscabada Europa que se debate en la duda hamletiana de afirmar una identidad propia o de rendir vasallaje –un vasallaje con privilegios, eso sí- al imperio. Y porque lo emite un personaje histórico: un ciudadano –por cierto, una especie que se diría en extinción, o que está a punto de dejar su sitio a la de consumidor- cómodamente instalado en la piel blanca, en una institución como la universidad, en una condición social de segunda fila, con un acceso medio al bienestar y al consumo del primer mundo, pero con un acceso privilegiado al intercambio internacional de ideas y a los grandes instrumentos del conocimiento. Y este pensar histórico del presente procede

³ El concepto de *complejidad* se ha ido abriendo camino en la última década a través de múltiples vías, especialmente en la filosofía y en la sociología. A mí me interesa especialmente el concepto tal como lo maneja el físico G.N.I. Prigogine, al que dedica una obra de conjunto, pero también casi un manifiesto para una nueva comprensión e interrelación de las ciencias, llena de sugerencias para quienes la leemos desde una formación humanista (1987).

no del ámbito de la política, ni de las finanzas, ni siquiera de la cultura en general, sino de la literatura. Pensar históricamente el presente desde la literatura.

Es obvio que este modo de pensar se percibe muy lejos del modelo de comprensión formalista-modernista de la literatura. No lo he asumido nunca porque nunca he podido desprender el texto literario del discurso social. Por eso me siento reconocido en algunos de los postulados de los *Estudios Culturales*, pero sobre todo con su decidido gesto de sacar la literatura fuera de los templos de la crítica académica o especializada para devolverla al mundo impuro y multiforme de la historia cultural; y por eso también soy partidario de dejar de considerar los idiomas como fronteras naturales de la literatura. Un texto literario se fabrica con un idioma, pero también con lecturas de textos de otros idiomas, con imaginación, con pensamiento, con experiencias. El primer factor identifica el texto con una norma o tradición lingüística, los otros lo conectan con la cultura de grupos, de personas, de comunidades, en un momento dado de la historia y en un espacio no menos histórico del mapa, y nada autoriza a enclaustrarlos en la cárcel del lenguaje. Por eso me niego, en mi actividad profesional, a leer o hablar únicamente de una literatura, la que se escribe en el idioma académicamente acotado, por mucho que la distribución académica del conocimiento en compartimentos estancos y el sentimiento de propiedad de los colegas me empuje a ello. Y me produce un rechazo instintivo esa organización de la enseñanza literaria, tan frecuente en nuestras universidades, que obliga al profesor y al estudiante a no saber más que de literatura española, de literatura catalana, de literatura inglesa, de literatura italiana o alemana, y eso durante los primeros pasos de la enseñanza, porque en los últimos ya no se trata más que de literatura española medieval, o de literatura italiana del Renacimiento, o de literatura francesa del siglo XVIII, o de literatura alemana del Romanticismo. Finalmente, a partir del doctorado y hasta su gloriosa jubilación, muchos profesores van recortando sus lecturas a las propias de su más estricta especialidad: hay quien no ha pasado de los *Milagros de Nuestra Señora*, de Berceo, o quien no está dispuesto a enterarse de que después del cancionero de Petrarca continuó escribiéndose poesía. El principio de división del trabajo, conducido al extremo de la superespecialización de nuestras universidades es un atentado contra la pervivencia de la literatura, además de atacar en sus fundamentos la relación entre la literatura como disciplina académica y la literatura como actividad social. Desde mi cueva, la literatura corre a reunirse con la filosofía, con la historia, con el arte de una época, de una comunidad o grupo social, y allí danza junto su autor –su trayectoria intelectual, sus experiencias personales, sus posiciones ideológicas- y junto con sus

lectores, en una celebración en la que la belleza comparte el culto con la verdad y con la justicia.

Pero no es una danza ritual, en la que los danzantes pierden su identidad, disueltos en el espíritu primigenio. Los *Estudios Culturales* han sacado la Literatura de un habitat exclusiva y cerradamente literario para conducirla a un espacio derramado, sin bordes, el de la Cultura con mayúsculas, un concepto demasiado global. Como reacción resulta excesiva, y no parece aceptable que el desarrollo abusivo del principio de división del trabajo se deba combatir desde la negación de ese mismo principio. La superespecialización no se corrige con la falta de especialización, sino con una especialización graduada por las necesidades sociales a las que debe atender. Los Estudios culturales recuerdan inevitablemente el concepto de literatura que manejaban los ilustrados del siglo XVIII, el Padre Andrés, por ejemplo, autor de una formidable obra enciclopédica titulada *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*⁴, y que abarcaba desde la época preclásica hasta el presente, desde China hasta Grecia, y que atravesaba con el concepto de literatura la astronomía, la elocuencia, la historia, la gramática, las ciencias naturales, la filosofía, la jurisprudencia, la onomástica o las ciencias eclesiásticas, además de la poesía. La resistencia a hablar de literatura como de una práctica artísticamente diferenciada, a reconocer la especificidad de los textos literarios, a utilizar las técnicas de análisis formal que el saber literario ha refinado durante siglos, son gestos de una nostalgia premoderna, que tratan paradójicamente de construir una historia de la cultura que hace caso omiso de los conocimientos, situaciones, instituciones y prácticas culturales que la historia ha ido generando en su despliegue. Por último, hay en las Estudios culturales, al menos vistos desde aquí, una cierta aceptación colaboracionista con el esfuerzo del poder estatal en las sociedades de consumo de limitar la función de los diversos saberes humanísticos, concentrándolos, resumiéndolos, fusionándolos, reduciéndolos en suma a medidas de cultura general, aptas para su utilización, con un valor instrumental, en un mercado dominado por la tecnología y sus necesidades. Para la Razón Instrumental los saberes culturales sólo pueden ser complementarios.

Ante la disyuntiva que conforman Formalismo y Estudios Culturales yo sigo apostando por la dialéctica entre la Literatura, como una práctica social y artística

⁴ La obra del Padre Andrés ha conocido recientemente una cuidada edición de estudio que vuelve a ponerla al alcance del lector actual, después de doscientos años de lectura de bibliófilo. La edición en seis volúmenes, ha sido dirigida por P. Aullón de Haro, que ha contado con diversos colaboradores, y ha sido publicada por la Biblioteca Valenciana y Verbum Editorial. Madrid. 1997.

específica, y la Historia, como expresión de la dinámica social y cultural en su conjunto. De la misma forma que tampoco puedo aceptar la disyuntiva entre un canon conformado por cuotas étnicas y un canon cerrado, de validez supuestamente universal, como el que propone Harold Bloom para la literatura universal, o Francisco Rico para la española, en su Biblioteca Clásica, más generosa que la de Bloom –son 111 títulos- pero igualmente cerrada. Tiene razón Harold Bloom cuando se queja de que, vistas las cosas desde lo que el llama la Escuela del Resentimiento, esto es, en buena medida, los Estudios Culturales, tiene tanto derecho al canon Rigoberta Menchú, pongamos por caso, como William Shakespeare. Si hablamos de canon literario, y si consideramos la literatura como un dominio específico de la historia, que ha ido cambiando con ella, pero también perpetuándose en ella, eso no es cierto. Pero cualquier ojeada superficial sobre el canon pretendidamente universal que defiende Harold Bloom nos permitiría denunciar lo profundamente interesado que es, lo mucho que depende de una determinada concepción de la literatura y de la vida, sus deudas con los límites de sus lecturas, su fidelidad a una tradición occidental, moderna e inglesa con aditamentos, etc. Frente al canon de Harold Bloom uno se siente obligado a negar su configuración y su universalidad, frente al canon multicultural uno se siente empujado a no aceptarlo como canon. A la configuración del canon de Harold Bloom le faltan más puntos de vista diferentes, los de otras culturas y otras épocas, los de otras tradiciones, el de otro sexo, y a su pretensión de universalidad le falta legitimidad, nadie la tiene para arrogarse la autoridad de la tradición literaria. En cambio, a la negación del canon que practican los culturólogos más radicales, o al canon distribuido en cuotas étnico-culturales le sobran ese relativismo que siempre acaba por dejar las cosas en el mismo sitio, pues cualquiera vale, y la capacidad de fundar un sentido asumible desde la práctica literaria. El canon no puede decretarse en nombre de ninguna excelencia evidente por sí misma y anterior a la lectura. La validez estética, como la ética, únicamente puede ser el resultado de una universalidad acordada, negociada entre lecturas diferentes que se reconocen limitadas por las propias posiciones culturales pero que aspiran a pactar un conjunto de referencias compartibles, y aún así esta validez será relativa, la de un momento definido en el despliegue histórico, la que ha conseguido una determinada época, aún incluso cuando haya prestado la más respetuosa atención a las lecturas del pasado.

Pensando históricamente el presente, desde la literatura, el canon, al igual que la belleza, han de permanecer abiertos, propicios al intercambio de los puntos de vista, capaces de compartir con la historia sus transformaciones.

O así me lo parece.

Muchas gracias.

L'Eliana, 30 de enero de 2003.

BIBLIOGRAFIA ESPECIFICA CITADA

Adorno, T.W. y Horkheimer, M. (1947, 1969): *Dialektik der Aufklärung*. Cito por: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta. 1994.

Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus.

Blom, H. (1994): *The Western Canon*. Cito por: *El canon occidental*. Barcelona. Anagrama. 1995.

Dehesa, Guillermo de la (2000): *Comprender la globalización*. Madrid. Alianza Editorial.

Gamoneda, Antonio (2000): « Más allá del poema », en S.Sanz Villanueva ed. *Pensamiento literario y Fin de Siglo*. En *La Página*, nº 20, 2000, pp.45-48.

Graham H, & Labanyi J. (1995) : *Spanish Cultural Studies. An Introduction. The Struggle for Modernity*. Oxford U.P.

Grice, H.P. (1967): *Logic and Conversation*. Cito esta obra, hasta hace poco inmanejable directamente, a través de glosas críticas y extractos, y muy especialmente de Pratt, M.L. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington-London. Indiana UP. 1977.

Fraser, N. (1995): "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en torno a la "diferencia" en EE.UU." *Revista de Occidente*, nº 173, octubre.

Foucault, M. (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris. Gallimard. Cito por: *La arqueología del saber*. Madrid. Siglo XXI. 15ª ed. 1995.

Fukuyama, F. (1989): "The End of History?" *The National Interest*, 16, pp. 3-18.

Fukuyama, F.(1992): *The End of History and the Last Man*. Cito por: *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona. Planeta. 1992.

Habermas, J. (1981). Cito por *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Taurus. 2 vols. 1987.

Harvey, D. (1990): *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford. Cito por: *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires. Amorrortu editors. 1998.

Hillis-Miller, J. (1998): "¿Sobrevivirán los estudios literarios a la globalización de la Universidad y al nuevo régimen de las telecomunicaciones?" En: Asensi, M., Falcó J.L., Richard M. eds: *El futuro de la teoría literaria*. En *Prosopopeya*, Nº 1, Otoño/invierno 1999. Valencia, pp. 71-90.

Horkheimer, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires. Sur. 1973.

Leitch, V.B.(1988): *American Literary Criticism*. New York. Columbia U.P.

Lyotard, J. F. (1989): *La condición postmoderna*. Madrid. Cátedra. 1989.

Prigogine, G.N.I. (1987): *La estructura de lo complejo*. Madrid, Alianza Editorial.

Said, E. (1993): *cultura and Imperialism*. Cito por: *Cultura e imperialismo*. Barcelona. Anagrama. 1996.

Vattimo, G. (1990): “Postmodernidad, ¿Una sociedad transparente?”, en Vattimo G. et al. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona. Anthropos, pp. 9-19.

Weber, M. (1969): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Eds. Península.