

EL ROBOT ILUSTRADO Y EL FUTURO DE LAS HUMANIDADES

THE ENLIGHTENED ROBOT AND THE FUTURE OF HUMANITIES

Jenaro Talens
(Universidad de Ginebra, Suiza)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación

2009, 6, pp113-125

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.04>

Resumen

El artículo reivindica el valor de las Humanidades para los tiempos presentes, y apunta la capacidad que han demostrado disciplinas como la Teoría de la Literatura y la Literatura Comparada para proponer correctamente los términos del debate, gracias a su vocación por la transversalidad, la cultura popular o *marginal* y por el desplazamiento efectuado en ellas desde la noción de "lectura" como mera transcripción al de "lectura" como análisis e intervención política.

Abstract

Paper claims the value of Humanities for present times, and remarks the ability showed by disciplines as Literature Theory and Comparative Literature to correctly propose the terms of the debate, because of its vocation across disciplines, popular or underground culture and of its displacement from "reading" as just transcription to "reading" as analysis and political involvement.

Palabras Clave

Humanidades / Teoría de la Literatura / Literatura Comparada / Transversalidad / Cultura Popular.

Keywords

Humanities / Literature Theory / Comparative Literature / Crossdisciplinary approaches / Popular Culture.

En uno de los planos más impresionantes que ha ofrecido el cine de los últimos años, al final de *Blade Runner*, de Ridley Scott, el replicante Roy interpretado por Rutger Hauer salva de morir a Deckard, el policía que encarna Harrison Ford mientras reflexiona sobre el consentimiento de su propia muerte, no por anunciada y programada menos cruel. El replicante/robot, especie de organismo cibernético humanizado por su amor a la vida, se sitúa en las antípodas de esa otra máquina de laboratorio que representa Arnold Schwarzenegger en el *Terminator* de James Cameron. Mientras el replicante sirve para mostrar una posible vía de recuperación de la tecnología por una cotidianeidad que la normaliza desde la sentimentalidad (Ford huye con otra replicante que no sabe que lo es asumiendo, por razones obvias, la incógnita de cuánto durará su relación), el *terminator* es una máquina sólo integrable en un mundo humano en tanto en cuanto actúa a la manera de, siguiendo las pautas de comportamiento que tiene programadas como variables en el ordenador que regula su funcionamiento. (Pensemos en la escena en la que a la llamada del vigilante del hotel a la puerta de su habitación, el *terminator* visualiza las posibles respuestas: "What can I do for you? / I am coming / I am fine, thank you / Fuck you!"). Uno y otro podrían servirnos, pues, como metáfora de las dos vías de acercamiento al terremoto que ha supuesto en el mundo contemporáneo la integración de las nuevas tecnologías. ¿Son algo que podemos utilizar o algo que busca utilizarnos? o lo que es lo mismo, ¿se trata de "robotizar" nuestros conocimientos o de convertirnos en robots ilustrados? ¿Qué papel tenemos en ese mundo los que nos circulamos por ese territorio aparentemente obsoleto llamado Humanidades? Ese es el tema que quisiera exponer a consideración.

Quisiera iniciar mi trabajo recordando el título de una canción que hizo furor hace unas décadas, cuando ese terremoto al que antes aludí empezaba a enseñorearse de nuestro imaginario y cuando, como afirmaba un clip musical, el video amenazaba con matar a la estrella de la radio: *It's only Rock'n Roll, but I like it*. Tal vez resulte algo atípico iniciar una reflexión como la que sigue haciendo referencia a uno de los temas ya clásicos del repertorio de *The Rolling Stones*, pero no es gratuito. Como indicaré más adelante, la emergencia de las diferentes variantes de música popular en la segunda mitad del siglo XX (del *rock'n'roll* de la década de los años cincuenta al *tecno* o al *rave* actuales) ha trascendido la escena de lo festivo para convertirse en un fenómeno cultural de más amplio alcance, desde el que abordar el cambio de paradigma que caracteriza la llamada era electrónica. En ese contexto donde los modelos analíticos estables han dado progresivamente paso a una especie de guerra de guerrillas epistemológica, el título de la canción de Jagger/Richards resulta iluminador. Frente al apabullante desarrollo tecnológico de los mega conciertos y el sofisticado aparato escénico que suele acompañar estas

prácticas —desde los iniciales viajes psicodélicos de *Pink Floyd* hasta la reciente parafernalia del *PopMart* de Bono y *U2*—, los viejos *Stones* reivindicaban (aunque la suya fuese, teniendo en cuenta sus circunstancias una parodia, más bien cínica, de reivindicación) el derecho a la simplicidad: no es más que *rock'n'roll*, pero me gusta. Algo equivalente parece aguardar a quienes deambulamos por ese territorio cada vez más proscrito de la literatura y las artes, aunque en este caso, reclamar un espacio social bajo el sol (“no es más que poesía —o novela, o teatro, o pintura—, pero nos gusta”) no se haga sólo en el sacrosanto nombre de defender “lo que nos gusta” sino como necesaria propuesta política de intervención. Gusto y “necesidad” se dan, en este caso, la mano.

Reflexionar sobre el futuro de las Humanidades plantea, por ello, una serie de cuestiones de vital importancia. Sobre tres de ellas quisiera reflexionar. La primera y principal tiene que ver con la necesidad misma de abordar de forma no sólo académica sino también política el tema del futuro de las Humanidades en el siglo XXI; la segunda remite al lugar que le corresponde a una disciplina como la Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en ese debate y las posibles consecuencias que dicho lugar pueda conllevar en la redefinición de sus objetivos y funciones; por último, la tercera se centra en el carácter específico, en términos políticos amplios, pero también de estricta política cultural, que para su existencia y funcionamiento pueda imprimir a esta discusión el hecho de proponerla desde un país como España.

1. La necesidad de analizar el posible lugar de las Humanidades en una sociedad dominada cada vez más por los avances de la tecnología, resulta, a todas luces, urgente. Su progresiva pérdida de protagonismo, no sólo en los planes de estudio secundarios y universitarios, sino, en general, dentro de la sociedad no es, sin embargo, algo “natural”. En fechas relativamente cercanas (digamos hasta mediados del siglo pasado) los patrones para medir la inteligencia de los estudiantes iban asociados a la capacidad para enfrentarse a las lenguas clásicas. Quien mejor y más fructíferamente se enfrentaba con un texto de Cicerón o de Tucídides (por supuesto, en su idioma original) obtenía una puntuación mayor a la hora de establecer los coeficientes intelectuales que más tarde habrían de servir para decidir, en un primer momento, el reparto de becas y otro tipo de ayudas y, en un segundo momento, para valorar la capacidad intelectual en términos del mercado de trabajo. Ése era el papel, en efecto de determinadas formas de enseñanza o de determinadas universidades, en tanto productoras de élites dirigentes de una sociedad determinada. Más tarde, el latín y el griego cedieron el paso a las matemáticas. Fue un primer, aunque no decisivo, intento de jerarquizar las opciones, relegando lo que ambas lenguas representaban (las Humanidades) a un segundo puesto, importante, pero no ya como medida sino como añadido. Estudiar literatura, latín o filosofía, por citar unas pocas disciplinas, podía considerarse valioso,

pero no ya necesario. Los últimos quince o veinte años, no sólo han desplazado el papel de la escuela (y su hermana mayor, la universidad) a un lugar secundario en ese proceso —sustituidas por otras instituciones más del orden de lo mediático que de lo tradicionalmente considerado como del orden de lo educativo—, sino que, al hacerlo, han entronizado como sustituto de aquellas opciones el papel de la informática, si bien un joven o una joven no demuestran ahora su capacidad programando en un ordenador sino mediante su habilidad como usuarios de programas ya elaborados.

Podríamos considerar que esta especie de giro copernicano es algo acorde con la evolución de los tiempos. ¿Qué significa, sin embargo, “la evolución de los tiempos”? La progresiva adaptación de la enseñanza a las disciplinas prioritarias no explica en qué se basa dicha supuesta prioridad. Si aceptamos que una reforma del sistema educativo (llámese Libro blanco, LOGSE, LRU o cualquier otra cosa, por citar sólo ejemplos de la historia educativa española reciente) lo que busca es adaptarlo a las necesidades y demandas de la sociedad, podríamos concluir que lo que se persigue no es sino la construcción de sujetos sociales específicos, con un sistema de valores determinado, capaces de discernir, según unos ciertos principios éticos, entre lo que podríamos definir como “el bien y el mal” y de responder al tipo de saberes de utilidad práctica productiva en la comunidad donde dicha reforma se lleva a cabo. Dicho así, poco podríamos debatir. Es fácil estar de acuerdo en los grandes principios universales. El problema surge cuando descendemos al terreno concreto y nos preguntamos qué significa “utilidad práctica”, qué es eso de la “productividad”, y para qué y para quiénes funciona. ¿Se ofrece a los diferentes grupos sociales lo que ellos necesitan, o lo que se considera que puede servir para que luego hagan lo que se necesita de ellos? ¿Quién decide el contenido de “lo que se necesita de ellos”? La inexistencia de grandes metarrelatos que todo lo justifiquen en términos universales, esa característica que Jean François Lyotard describió como propia de la “condición” postmoderna, no impide que haya cada vez más una relación lógica extrema y generalizada entre el supuesto declive humanístico y la necesidad de mantener y profundizar en lo que Foucault ha definido como sociedades de vigilancia y control. No es casual si en las convocatorias de becas y otros tipos de ayuda, las llamadas áreas preferentes tienen que ver con el universo de lo mediático y de la tecnología. La idea de utilidad que subyace a dicha decisión deja fuera de su ámbito todo lo que tenga que ver con las Humanidades.

Volvamos, por un momento, al ejemplo citado del proceso letras clásicas/matemáticas/informática. La diferencia fundamental entre el uso de las dos primeras materias y la última, es que en latín, griego y matemáticas se trataba de enseñar a pensar para que el estudiante resolviese problemas. Desarrollar las propias capacidades intelectivas podía conducir a crear individuos con criterio propio de decisión. Lo que se potencia en las asignaturas optativas informáticas de secundaria, en tanto centro

articulador, es la capacidad para adaptarse a modelos preestablecidos; no tanto la creatividad, cuanto la adaptabilidad. Pensemos, por ejemplo, en un programa de los llamados interactivos, de gran éxito entre los menores de 12 años, SIM CITY. El jugador es elegido, de entrada, alcalde y tiene en sus manos la posibilidad de construir y desarrollar su ciudad. Decide dónde se ubica un parque, cuántas plantas debe tener un edificio, dónde son necesarios los colegios, las vías de acceso a las autopistas, los hospitales, las bibliotecas públicas, los cines, los cuerpos de bomberos o las comisarías de policía. Si en un barrio hay mucha aglomeración ciudadana (muchos pisos habitables y muchas familias, de cuatro miembros de media, pongamos por caso), se necesitarán muchas comisarías, entre otras cosas, porque la lógica del programa ha preestablecido que cada tanto número de habitantes se precisa un contingente policial o de lo contrario habrá disturbios. Si en un parque los bancos que jalonan los paseos están a media luz, el programa no prevé que sea para que las parejas puedan besarse con tranquilidad, sino para que la delincuencia organizada haga circular la droga. Por eso si el jugador no instala mucha luz —aunque eso cueste dinero y vaya en contra del ahorro energético— el juego hace saltar una alarma diciendo que se ha cometido un atraco o un robo por drogadictos en estado de “mono”. El jugador-alcalde puede también subir o bajar los impuestos, prometer cosas con fines electorales y luego no cumplirlas. En una palabra, para resumir, parecería que el juego educa para ser ciudadano. Lo que no se dice es que, para serlo, el modelo de ciudad, los modos de comportamiento necesarios, los valores cívicos y morales que asumir el serlo comportan, etc. están ya decididos de antemano. La tolerancia y la capacidad de autogestión, por ejemplo, no están previstas en el programa. Quien no se adapta a la lógica, pierde puntos y hasta es posible que pierda la partida, es decir, no sea reelegido al final del juego. No se enseña, por consiguiente, a pensar y elegir, es decir a ser libre, sino a obedecer y a seguir patrones cuya funcionalidad no es nunca puesta en discusión. En ese contexto, la existencia misma de los llamados “programas interactivos” resulta problemática, a menos que por “interactivo” entendamos la capacidad para seguir las reglas del juego.

Sin embargo, lo que las Humanidades enseñaban, o al menos obligaban a aprender era precisamente lo contrario. No es casual, pues, que la progresiva conversión de las sociedades modernas en sociedades de control necesite de la erradicación de las Humanidades casi como principio ordenador. Y si no la erradicación, su desplazamiento a territorios secundarios donde su influencia sea cada vez menor.

El debate sobre el llamado Decreto de las Humanidades que ha tenido lugar en España en los últimos tiempos me parece lo suficientemente sintomático de la importancia del tema en cuestión. Si es verdad que la historia la hacen los pueblos pero la escriben los señores, estudiar Historia de España o Literatura Española no consiste sólo en abordar contenidos

concretos sino, fundamentalmente, situarse en un lugar específico para hacerlo, esto es, asumir determinados puntos de vista sobre qué significa España, por ejemplo; cómo se ha ido constituyendo, con sus meandros, contradicciones, enfrentamientos, etc. Significa también aceptar que el relato del pasado se hace desde la voluntad de producir un sentido determinado del presente y que, en consecuencia, dicho relato no es la exposición de unos hechos sino el proceso argumentativo de una interpretación. Las tradiciones “nacionales” no siempre representan en términos políticos lo que sus actuales herederos, autoproclamados “nacionalistas”, quieren que representen, si de lo que hablamos es de Historia y no de Ucronía. La revuelta comunera, por ejemplo, puede reivindicarse como enfrentamiento de un grupo social a un poder centralista pero, al mismo tiempo, también como resistencia de ese mismo grupo a un cambio hacia la modernización que representaban en aquel momento los Austrias; ser antiafrancesado en el literatura española del siglo XVIII, a su vez, podría ser signo de nacionalismo español pero también de visión conservadora, contraria a la Modernidad representada por Francia, y así sucesivamente. La Historia de la Literatura española como correlato artístico de la historia política de una comunidad “nacional”, se funda, de hecho, en la idea de España como concepto unitario; por otra en el uso de una lengua, el castellano. En el primer caso se proyecta hacia el pasado un concepto que empieza a existir, en sentido estricto, con los Reyes Católicos. ¿Cómo hablar, en efecto, de Literatura Española medieval, si en la mal llamada Edad Media no existían en sentido estricto ni España ni lo que hoy entendemos por “literatura”? Y caso de existir, ¿por qué se reduce, casi de forma generalizada, a la práctica en castellano? Es obvio que se eliminan las obras escritas en las otras lenguas —latín, hebreo, árabe, catalán, gallego— pero al mismo tiempo no se explica por qué no se incluye lo escrito en los países americanos de habla española. Si la cuestión estriba en la necesidad de articular lengua y estructura política, ¿por qué no se incluye la literatura colonial en la literatura española? Por otra parte, ¿qué es la llamada “Literatura Hispanoamericana” como concepto, sino una invención de Menéndez y Pelayo, elaborada a partir de la idea indiscutida de Hispanidad? Ejemplos como el citado pueden extenderse al terreno de la Historia del Arte o de la Filosofía. De hecho, el debate de la Humanidades no se centra, en última instancia, en cuánta información es necesario incluir en el currículum sino en qué visión del mundo ofrecer como “natural”, o lo que es lo mismo, qué tipo de ciudadanos es necesario formar y para qué tipo de sociedad.

En ese contexto, discutir el futuro de las Humanidades sobrepasa el puro ámbito académico por cuanto sus “efectos” posteriores irán, lo queramos o no, más allá de lo académico para convertirse en un efecto político de alcance más general. Una primera cuestión, por tanto, sería considerar la discusión como proyecto político y no meramente desde la

perspectiva “universitaria”. Tal vez la universidad, como institución, no sea ya el lugar donde circulan los saberes que hacen funcionar el mundo contemporáneo, ni sus seguramente anquilosadas estructuras sean las más adecuadas para articularlos y hacerlos útiles, pero eso no cambia los términos del problema.

2. ¿Qué papel puede representar la Teoría de la literatura en este debate? En primer lugar es importante señalar que la mayoría de las propuestas sobre el particular proviene del ámbito disciplinar de la Teoría literaria y la Literatura comparada, lo que no necesariamente implica que el asunto sea de orden literario. No me parece casual que la reflexión sobre el efecto social de los discursos, en términos políticos, psicoanalíticos, massmediáticos, etc., se haya desarrollado en el interior de un comparatismo cada vez más dedicado a la travesía por las complejidades de las redes multidisciplinares que a autodefinirse en el espacio cerrado de un territorio monológico. Si algo ha caracterizado, en efecto, el trabajo del comparatismo en los últimos años, al menos, en su versión más radical, ha sido su voluntad de romper los límites convencionalmente establecidos para su campo de investigación, poniendo a dialogar a la literatura con la filosofía, a la semiótica con la sociología o las matemáticas, a la teoría política con la musicología, a la narratología con Heisenberg, a Kant y su *Crítica de la razón pura* con el cine y los *mass media*, a Shakespeare con los *graffiti*, a Deleuze con las bases rítmicas del son cubano, y así sucesivamente. Pocas veces en la tradición de una disciplina académica se ha dado, junto a la mayor y más asentada ortodoxia, tanta libertad, tanto rigor y tanta capacidad de riesgo para explorar territorios nuevos y plantearse nuevas preguntas.

En uno de sus incisivos aforismos, Juan Ramón Jiménez escribía: “Meter a un poeta en la Academia es como meter un árbol en el Ministerio de Agricultura”. Uno podría preguntarse, en una línea semejante de razonamiento, por la aparente contradicción de convertir en objeto de estudio académico un conjunto de discursos surgidos en los suburbios de la oficialidad institucional, discursos que no buscan ser sancionados salvo por su propia y voluntaria “ainstitucionalidad”. Discutir, sin embargo, no tanto sus definiciones cuanto su función concreta en situaciones y culturas concretas, en tanto “síntoma social” puede establecer un espacio de discusión que, sin dejar de ser académico, se abre a lo político, haciendo así del trabajo universitario un instrumento útil de conocimiento y no el relato mítico de un cementerio de elefantes.

En un conocido *graffiti* del mayo parisino del 68 podía leerse lo siguiente: “La universidad sólo iluminará el día que la incendien”. Por fortuna para los que aún creemos en el papel cívico y político de esta institución, hay pirómanos y pirómanos. Unos queman los puentes y otros los obstáculos que impiden tener acceso a ellos. Siempre resulta reconfortante encontrarse con quienes, puestos a ser pirómanos, eligen serlo del segundo tipo, es decir,

de los que buscan intervenir en el terreno simbólico del conocimiento, el más peligroso a la postre. No es casual que los pirómanos del primer tipo, es decir, quienes queman libros en sentido estricto fundamenten la eficacia de su discurso político en el hecho de que no sólo hay quienes no saben leer ni escribir sino, lo que es peor, quienes no saben lo que leen ni lo que escriben; pues es sabido que un edificio puede reconstruirse, pero que una cabeza mal amueblada por “causas educativas” suele ser carne de cañón y víctima propiciatoria.

Ésa es la razón de que este tipo de transversalidad discursiva sea, en mi opinión, tan importante. La tradición “académica” a que aludía Juan Ramón Jiménez suele temer la novedad, pero también lo que considera temas que caen fuera de su ámbito de competencia. Nunca he entendido qué significa ese *su*. De hecho, si nada de lo social debe ser ajeno a los intereses de la universidad, no se entiende muy bien por qué se considera que lo son asuntos aparentemente marginales, por cuanto no “institucionalmente aceptados como científicos” —los *graffiti*, por ejemplo, o el cómic, la música de discoteca o cualesquiera otras manifestaciones de la mal denominada cultura popular. Todos ellos parecen no servir más que como material de derribo o tema de encuesta para aproximaciones sociológicas, pero nunca como objeto primario de análisis. Como si la división entre “alta cultura” y “baja cultura” no fuese, en sí misma, una falacia de quienes confunden, en su ignorancia ilustrada y su no asumido elitismo, cultura con educación superior. De ese modo, mientras la alta cultura discute la música de las esferas, es fácil desdeñar lo que de irreductible y subversivo suele haber, desde tiempo inmemorial, en lo despectivamente clasificado como cultura popular que, no por casualidad, es la que atraviesa y unifica (dado que establece algo que compartir) una franja mayor de población en toda comunidad social.

Abordar los *graffiti* desde la perspectiva de una historia de la escritura, o la historia del cine desde una historia de la visualidad, o del rock desde una historia de la sonoridad es, por ello, una forma de evitar evacuar lo que en todas estas manifestaciones hay de práctica social, y, en consecuencia, no es sólo un trabajo necesario desde el punto de vista erudito, sino un acto político. Entre el desciframiento de unas inscripciones ibéricas, la transcripción paleográfica de un pergamino del siglo XV, la lectura de los *tags* y las pintadas en clave del metro de Nueva York, y el análisis del fenómeno *rap* o del funcionamiento de formas narrativas poco usuales en el *manga* japonés o en cierta literatura mal llamada de género, hay más puntos de contacto de los que pudiere parecer. En todos los casos se trata, no sólo de traducir un contenido semántico, sino de interpretar un síntoma.

Es este desplazamiento desde la noción de “lectura” como mera transcripción al de “lectura” como análisis e intervención lo que hace del comparatismo hoy un trabajo necesario. Si lo que define el análisis de ese

conjunto de prácticas sociales que constituyen el mundo en que vivimos no son los objetos sino la mirada crítica que los enfrenta, es evidente que la aproximación sintáctica, semiótica, sociológica o historiográfica al universo de los discursos globales entrecruzados por cuyos intersticios circulamos es tan urgente y necesaria como lo sería si el objeto de estudio fuese la filosofía del lenguaje o la obra narrativa de Thomas Mann.

Hace apenas unas décadas era frecuente describir la homogeneización cultural del mundo contemporáneo como un escenario en el que los únicos problemas culturales posibles serían las eventuales resistencias a la modernización que pudiesen ofrecer las sociedades postcoloniales asiáticas o africanas, empeñadas en sus primeros momentos de independencia en procesos de construcción nacional. En este contexto resultaba evidente el papel fundamental del nacionalismo de Estado en la configuración histórica de las diferentes formas culturales.

La persistencia de culturas minoritarias y de sus diversas expresiones culturales no eran abordadas, en ese contexto, sino como una mera expresión de la variedad de la cultura nacional o, en la mayoría de los casos, como un fenómeno anacrónico en el contexto de consolidación cultural del Estado Nación, condenado a la desaparición o la marginalidad. Por su parte, las culturas no europeas, conocidas a partir de la expansión colonial fueron objeto de un tratamiento simplificador y lleno de prejuicios, que atravesó desde los textos científicos, filosóficos y literarios, hasta la música o las artes plásticas e incluso a la geografía, dando lugar a ese gran discurso generalizador y justificador de la colonización que Edward Said ha definido con el término *orientalismo*.

La publicación en 1974 del mapamundi de Arno Peters, que rehacía por completo el usualmente conocido del cartógrafo Gerardus Mercator (siglo XVI), demostró el carácter eurocentrista y simplificador de éste último. La India, por ejemplo, cuatro veces mayor en extensión que los países escandinavos, aparecía en la versión de Mercator como equivalente a éstos; África era menor que la difunta Unión soviética, China más o menos del tamaño de Groenlandia y América del Sur más pequeña que Europa. Curiosamente, esa manipulación llegaba hasta el punto de colocar el ecuador, no en el centro de la esfera terrestre, sino en el tercio inferior.

En la actualidad resulta casi evidente afirmar que los transportes y telecomunicaciones, los medios de comunicación de masas, las multinacionales del ocio y la cultura, y la globalización de los negocios han extendido por todo el planeta, los valores, símbolos, modos de vida, y las formas de organización social y política del mundo occidental. Sin embargo, el escenario que se abre ante nosotros no parece que pueda caracterizarse, sin más, por el hecho de producir la extensión mundial de una cultura específicamente moderna y universal. Aunque muchos aspectos permiten hablar de una creciente integración cultural global, otros muchos nos sitúan ante una articulada red de fragmentaciones múltiples que parecen suponer

que no existe tanto un proceso creciente de homogeneización, cuanto una generalización de formas diferentes de la doble enunciación a que se refería Bajtín, esto es, lo que Michel de Certeau ha definido con el término de *hibridación*.

Parece razonable recordar, llegados a este punto, que las transformaciones que estamos mencionando tienen lugar en un contexto de reestructuración de la sociedad internacional que junto a modificaciones geopolíticas de extraordinaria importancia como la caída del muro y, con él, la del llamado socialismo real, presenta como rasgo fundamental la transformación de una economía política internacional basada fundamentalmente en las relaciones entre Estados, y en los intercambios comerciales entre empresas sometidas a muy diferentes regulaciones de carácter estatal, en una nueva economía política global, muy diferente de la anterior, que impone, con importantes problemas de legitimación, la transformación radical del papel regulador del Estado en el interior de nuevas instancias supranacionales.

Por supuesto, no todos los desarrollos culturales contemporáneos deben ser entendidos como simples reajustes sobredeterminados por las transformaciones de la economía política global, pero es necesario, sin embargo, interpretarlos en relación con las demás transformaciones asociadas a ella. Los cambios en la organización interna y en las estrategias corporativas de la industria cultural, así como a la propia erosión del Estado como instancia privilegiada de regulación y gestión, hace que la formulación e implementación de la práctica cultural sea mucho más compleja. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos sísmicos que conlleva la creación de nuevas empresas multimediáticas de alcance multinacional. La concentración, bajo una misma estructura empresarial, de productoras y distribuidoras cinematográficas, editoriales y empresas periodísticas, casas de discos, etc. no es, por ello, un problema simple. Si un casa editora alemana, por ejemplo, se convierte en la mayor accionista de una homóloga española, ¿quién y con qué criterios decidirá el catálogo, es decir, la propuesta de canon?

Tomemos otro caso especialmente elocuente: el desarrollo de los nuevos medios de transporte a escala mundial, con la movilidad humana que conlleva, ha impulsado extraordinariamente la necesidad de reinventar o a veces inventar las tradiciones locales y regionales hasta el punto de constituir una de las dinámicas fundamentales en los procesos de hibridación. En las condiciones actuales, la imagen del europeo rico que destruye con su intervención las culturas locales más dispares requiere ser pensada en otros términos. La extensión mundial del turismo internacional, y no sólo del occidental, ha tenido efectos depredadores sobre infinidad de culturas tradicionales, pero a la vez ha impulsado de forma extraordinaria la necesidad de reinvención de la tradición. Por supuesto, tal revalorización de la cultura minoritaria (y así es como se entiende el creciente impulso dado

por la industria del ocio a las llamadas culturas de base étnica), ahora explícitamente mercantilizada, no significa una recuperación de lo tradicional, pero se trata de una dinámica cultural cuyas repercusiones sociopolíticas no se pueden ignorar. Se trata, en suma, de un proceso que en las condiciones contemporáneas ha de ser, tanto en la artesanía o la gastronomía como en el mundo de la música popular, compatible con las grandes compañías multinacionales de la restauración y del ocio, y las infraestructuras que exige la industria mundial del turismo y la propia industria cultural.

Algunos de los desarrollos recientes en el dominio de la cultura de masas resultan también elocuentes en este terreno. En los últimos años se ha comenzado a explotar el potencial de mercantilización global de las culturas tradicionales de una forma inconcebible en el pasado, de manera que puede afirmarse que la mercantilización mundial de las culturas locales con la etiqueta de “étnica” o territorial constituye uno de los rasgos específicos más característicos de las transformaciones culturales de este final de milenio. Es ésta una afirmación que puede considerarse válida en dominios tan diversos como la música popular, las artes plásticas, el diseño industrial, la industria de la moda, el cine y la televisión, o la literatura de consumo. Por supuesto, en el contexto al que nos estamos refiriendo, más que la mercantilización de lo supuestamente “genuino”, lo que se produce es la mercantilización de todo aquello que pase por serlo, se llame cine étnico, moda indígena, alimentos con denominación de origen, o novela “del tercer mundo”.

Desde la perspectiva que nos interesa subrayar aquí, este fenómeno —que Baudrillard ha llamado el *melodrama de la diferencia*, y en el que toda alteridad se ha disuelto en el batiburrillo implacable de la ley de la oferta y la demanda de la industria del ocio y cultural,— contribuye de forma prácticamente generalizada a escala planetaria a una revalorización de las culturas minoritarias y de base local, ahora también transnacionalizadas, que rebasa con mucho en sus efectos sociopolíticos, la mera mercantilización. Este fenómeno supone una insospechada sofisticación del modelo cultural de la sociedad de masas, y una nueva vuelta de tuerca en la cultura de lo verosímil que constituye en definitiva la cultura de masas. En ese contexto, el éxito —programado o no— de escritores y artistas del tercer mundo suele entenderse como la demostración de que en Occidente ya no tenemos nada que decir, o bien como la constatación de que el “grado cero” de la imagen —o el lenguaje— ya no existe, sustituido como lo está por la sorpresa transitoria de las infinitas y posibles combinaciones de lo ya dado, a cuyo universo acaba por pertenecer todo lo que se integra en él.

Si el discurso del comparatismo —volviendo ahora al ámbito de la teoría literaria— es capaz de asumir esta complejidad de redes y aplicar sin prejuicios modelos interpretativos provenientes del mundo de la cultura

popular, tal vez el *impasse* a que conduce el mantenimiento a toda costa, no ya del canon literario, sino de la noción misma de literatura que dicho canon comporta, encontraría una vía de salida. Entre otras cosas, encontraría eco en un público que cada vez más disocia la cotidianeidad del mundo en que vivimos —donde la cultura popular sienta sus reales— del trabajo universitario, en una suerte de esquizofrenia nunca diagnosticada pero muy real.

3. El que una discusión como la presente se realice desde España es también importante. Hay quienes entienden la globalización en términos de *Western*, como un proceso de conquista de nuevos territorios. La globalización, desde esa perspectiva, consistiría en una especie de pananglicismo, según el cual, al igual que Francis Fukuyama auguraba que el fin de la historia implicaba que el capitalismo es la forma definitivamente mejor para estructurar las sociedades, habría llegado el, por así llamarlo, fin del multilingüismo en el terreno intelectual, toda vez que el inglés habría demostrado ser el mejor vehículo para la comunicación “científica”.

Frente a dicha concepción, más que imperialista, estúpidamente reduccionista, podemos oponer otra mirada que entienda lo global desde la definitiva pérdida de un centro estable para dirigir la articulación del conjunto. Desde esa perspectiva, España no es un espacio al que trasladar el debate anglosajón sobre el futuro de las humanidades en el contexto de la globalización, sino el síntoma de que es posible una forma diferente de pensar el problema, en la medida en que son otros los problemas que emergen en el ámbito de cada cultura, como son otros los mundos expresables desde cada lengua, no siempre traducibles a una hipotética lengua básica común de características prebabélicas. Basta analizar la forma en que algunos de los términos de nuestra disciplina funcionan en algunas de las lenguas más utilizadas en nuestra área de trabajo, el inglés, francés y español, para comprobar que estamos ante universos referencial y culturalmente en conflicto. *Literature*, por ejemplo, define, en inglés, un abanico tan amplio de significados referenciales que incluye desde las obras shakespearianas hasta los folletos de instrucciones para el correcto uso de un horno microondas o de una lavadora con centrifugación final incorporada. “Ficción” se ha convertido en un quasi sinónimo de “novela”, al menos en términos clasificatorios. Una librería, francesa o española, en nada se parecen a lo debería ser su equivalente (lingüísticamente hablando) en los EEUU. Sin entrar en valoraciones, que a nada conducirían, lo que estos simples ejemplos señalan es la existencia de unas diferencias que no pueden ser reducidas a un denominador común. Es cierto que la no elección de una lengua común para debatir puede convertir la reflexión colectiva en una red de monólogos entrecruzados por sobreabundancia multilingüística. También lo es, sin embargo, que la elección de algunas “lenguas de frontera” —y de fronteras y liminalidades se trata cuando hablamos de las Humanidades— que eliminen la monodireccionalidad puede resultar sano. Tal vez no esté de

más recordar que uno de los primeros centros del comparatismo, entendido a la manera en que lo he expuesto más arriba, fue la Escuela de Traductores de Toledo. De todas formas, que este enfoque “local” implique dificultades, no lo pongo en duda. También se dan en el mundo real cuando nos movemos fuera de los muros de esta institución y eso no impide que generemos formas múltiples de intercambio comunicativo. Ese intercambio, tan posible aquí como lo es fuera de aquí, simboliza que lo que nos reúne no es la búsqueda de lo que debiera unirnos *sub specie uniformitatis*, sino la reivindicación del estatuto de “diferencia” que nos constituye. Porque, en definitiva, se trata de huir como de la peste del modelo de robot ilustrado del *terminator*, cuya previsibilidad está en la base de quienes consideran que el futuro de las humanidades no debería sobrepasar el lugar decorativo de la nostalgia.

