

# L'hispanisme al servei de l'Estat: la fi d'un projecte imperial

*Joan Ramon Resina*

AL CAPDAVALL  
DE LA FILOLOGIA

Si avui es parla tant de memòria, és perquè ja ningú no es recorda de l'objecte d'aquesta memòria. Ens trobem, doncs, en una paradoxal espiral malenconiosa: retenim la relació intencional amb un objecte del qual ens costa imaginar-ne no ja la funció original sinó els contorns mateixos. La religió reté la fosca memòria d'un món poblat per déus; l'ecologia, la memòria d'una natura que ja només existeix en els anuncis de viatges turístics i en les etiquetes de productes orgànics; la política conserva en el seu subconscient la memòria d'unes comunitats participatives a escala humana; l'urbanisme, la memòria de la ciutat; la cultura, la de l'ennobliment dels costums; i la filologia, la del vincle axiològic entre la societat i la paraula que li dona origen. Tant fa que el vincle consisteixi en una tradició escolàstica o popular; l'essencial és que hi bategui el sentit d'una necessitat, i que la paraula sigui epifania del que és sagrat. L'«Elogi de la paraula» de Maragall

és un manifest filològic en el més ple sentit del mot. El poeta percep la majestat del que és sagrat en la «paraula viva», que és la paraula pròxima a ser natura i ja (o encara) plenament integrada en el paisatge. Per a ell el verb poètic recolza en l'experiència del que és sublim, però reté la familiaritat del llenguatge ordinari; és el llenguatge familiar descobert en el seu context primordial. Pel fet de ser una epifania del *logos* originari i no pas material litúrgic, la paraula viva ressona en l'àmbit vernacle. La filologia de la paraula viva s'ocupa, doncs, no pas de les llengües clàssiques o que aspiren a tals, sinó de la diversitat de la parla humana en tota la seva riquesa fonètica i varietats geogràfiques. Com a teoria de poeta que és, la paraula viva de Maragall es vincula al que Gumbrecht ha anomenat la producció de presència.

Maragall recull, és clar, aspectes de la filosofia del llenguatge de Herder, els mateixos que funden la filologia com a disciplina constitutiva de la universitat moderna. De Herder, la filologia en pren la idea que els pobles viuen espiritualment en el seu llenguatge i que en les seves consecucions lingüístiques, en la literatura sobretot, tenen els seus monuments espirituals. Però en el curs del segle XIX, les filologies assumeixen també la radicalització d'aquella idea per part de Fichte, per a qui l'idioma

Joan Ramon Resina és catedràtic a la Cornell University d'Ithaca (Nova York). És autor, entre altres, de *Disremembering the Dictatorship: The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy* (2000), i *After-Image of the City* (coeditor, 2003).

és el reducte ontològic de l'esperit nacional, el lloc on aquest esperit demostra la seva puixança. A Espanya serà Ramón Menéndez Pidal, contemporani de Maragall, qui inserirà el projecte romàntic de producció de presència al si de la universitat. Després de la fallida de l'absolutisme, la filologia interessa a l'Estat en la mesura que li pres- ta una legitimació secular sense sacrificar l'halo carismàtic imprescindible a la sobi- rania. L'edat mitjana interessa especialment com a àmbit de causes remotes però im- manents, que nodreix l'Estat modern amb el prestigi del mite i li subministra el prin- cipi axiològic de la seva identitat. Afirmar Menéndez Pidal: «Esas viejas ficciones, cuanto más primitivas, interesarán siempre ante todo porque sus héroes, conductores de pueblos, llevan en sí el misterio que envuelve los oscuros orígenes de nuestra civilización, de nuestra manera de ser» (*La epopeya castellana a través de la literatura española*, Madrid: Espasa-Calpe, 1974: 244). La filologia al servei de l'Estat in- verteix els termes del positivisme que ella mateixa subscriu, i així parteix del misteri i del que és sagrat per contemplar el present *sub specie aeternitatis*. L'arcaisme justifica «la nostra manera de ser» presentant-la com una constant al si de la història. Aquesta manera de ser «nostra», inequívocament lligada a allò que Menéndez Pidal anomena «caràcter originari de Castella», deu molt a la tasca del filòleg, al seu devot rastreig en la tradició, però també en l'àmbit antro- pològic, a l'*ethos* normatiu de la comunitat nacional. Aquest *ethos* heroic, que el filòleg troba en l'epopeia castellana i especialment en el *Cantar de Mio Cid*, és «un atavismo ineluctable, que pesará sobre nosotros aún después que la idea de patria, primera ins- piradora de esas creaciones heroicas, haya

sufrido transformaciones inevitables» (*La epopeya castellana* 244-45). És a dir, després que aquell comtat dependent d'un regne ibèric vingués a encarnar retrospectivament la idea nacional que inspira el filòleg al servei de l'Estat.

La filologia, tal com la va instituir a Es- panya Menéndez Pidal i la van practicar els seus deixebles, està avui immersa en la crisi de les humanitats. Encara que la inèrcia de l'Estat confereix a la filologia la longevitat artificial d'una corporació momificada, la respiració assistida pel ca- ràcter funcional dels sabers no oculta el declivi d'una metodologia que ha perdut la funció social. Es podrà argüir la necessitat de conservar unes tècniques textuals, però caldrà convenir que el maneig editorial dels textos canònics no és ni pot ser ja el prin- cipal objectiu d'una facultat universitària al servei públic. Per diverses raons. Una és la pauta de beneficis decreixents. La major part dels manuscrits d'una certa entitat ja han estat editats, en alguns casos reitera- dament, i encara que tota edició és en principi perfectible, un sentit de l'economia imposa límits a l'ambició de restaurar al text el seu ple significat. Allò que resta, per tant, de l'esperit fundacional de la filologia espanyola és la transmissió d'uns valors suposadament nacionals que s'expressen primordialment en la literatura. Aquesta presència de valors lligats a l'idioma de referència alimenta la creença en una identitat hispànica, de la transmissió i la potenciació de la qual s'encarrega l'hispanisme. En el límit tautològic d'aquest programa, l'ac- tivitats «científica» esdevé una interminable taxonomia d'autors i obres, convertides en objecte de «recerca» pel mer fet de complir un únic criteri eficient: estar escrites en castellà i ser, doncs, portadores del que

Menéndez Pidal va anomenar «las inspiraciones atávicas de la raza».

Que l'hispanisme nacional s'identifiqui amb la tradició filològica quan aquesta virtualment ha desaparegut del panorama internacional, no prova tant la necessitat d'aquella tradició com la seguretat que li presta la seva integració en l'Estat. Però ja es tracti de les velles glòries filològiques, d'estilística, de crítica estructuralista, de psicoanàlisi, de desconstrucció o d'estudis culturals, l'hispanisme ha entrat en crisi, com sol succeir, en el moment del seu triomf aparent. Precisament quan el castellà triomfa a tot arreu com a objecte d'estudi pragmàtic, l'hispanisme perd la seva raó de ser sense haver arribat a constituir-se en saber universitari solvent o, si més no, atractiu. Que Almodóvar sigui, en aquest terreny, l'única fita global espanyola, en paritat amb Cervantes i seguit a distància per García Lorca, és una indicació de l'estat de coses.

Les acusacions recíproques entre els professionals inserits en la funció pública i els que breguen en el mercat global de sabers no haurien d'ocultar que tots estan subjectes a una mateixa evolució del camp, i que filòlegs espanyols i culturalistes nord-americans (que representen, respectivament, la institució més protegida i la més sotmesa a la lògica del mercat) experimenten a ritmes distints la fi de l'hegemonia de la cultura lletrada i del monopoli universitari d'aquesta. Ara bé, l'hispanisme viu la crisi general de les humanitats des del seu tradicional particularisme. Havent perdut el seu objecte sense haver-se'n ben bé adonat, pateix una peculiar malenconia, i mostra una estranya tirada per l'objecte que no va tenir mai, una teoria hispànica moderna, ahora que rebutja la teoria que efectivament existeix com si es tractés d'un cos estrany. Igual que el

protagonista de *Hable con ella*, l'hispanisme manté una relació intencional *aparentment* normal amb el corpus disciplinari, fixant els textos, fent-los massatge, acaronent-los i *in extremis* fecundant-los. L'anormalitat de la situació és que tota aquesta activitat a propòsit d'una disciplina en estat de coma té per objecte produir una il·lusió de presència, o sia, de present. És, en altres paraules, una simulació de rellevància.

He començat parlant de memòria perquè la missió tradicional de les humanitats ha estat i és vetllar per la memòria cultural. Empro el terme *memòria* amb preferència a *herència* o *llegat* per evitar les connotacions patrimonials i patriarcals d'aquests termes, i amb preferència a *tradició* perquè aquesta sol entendre's com un conjunt invariable de disposicions socials. El fet fonamental, però, és que la memòria cultural no consisteix en la mera conservació de l'objecte «cultura» sinó que és la resultat d'unes operacions prèvies, com la selecció, l'aïllament dels materials i la interpretació. En un mot, la memòria és performativa, es configura en el mateix acte mnemònic. Confada a una disciplina, l'extensió i la inclusivitat d'aquesta memòria, així com l'ordre narratiu que en configuri el sentit, dependran de la pressió que la disciplina exerceixi sobre els seus materials, de com organitzi el seu arxiu de coneixements. Una disciplina exerceix aquesta pressió a través de les seves inversions pragmàtiques, constatables en la seva pròpia història. Les disciplines són, abans que res, espais competitius per a la definició social de la memòria: s'hi decideix en tot moment el que compta com a coneixement legítim i es transmet a la generació següent. Dins aquest espai es determina el valor dels havers simbòlics segons la posició que aquests ocupen en

relació amb el nucli disciplinari. Per aquesta raó, una disciplina és també el terreny de joc en què es debat l'extensió i la intensitat del que pot conèixer-se per mitjà d'aquesta.

Ara bé, com es delimita el terreny de la disciplina? Com més redundat sigui la seva definició més fàcilment se l'acceptarà, encara que això no significa que la disciplina resti consensuada ni que la definició sigui eficient. L'hispanisme pot definir-se sense gran risc de dissensió com el joc acadèmic que decideix les regles i arbitra les pràctiques que donen valor a la memòria cultural d'Hispania i sobre Hispania. Aquesta definició, tanmateix, només aconseguirà desplaçar les discrepàncies latents a l'entitat escolàstica que pocs anomenarien avui Hispania, encara que molts continuen referint-se a un món hispànic tan abstracte com aquella. L'abstracció d'aquest terme el fa immanejable en l'esfera dels valors d'ús, on tornem a trobar els conflictes que l'abstracció pretenia conjurar. Però això no significa pas que tals termes estiguin mancats d'un valor de canvi i el transmetin als productes culturals integrats en els seus camps respectius. En la pràctica, l'hispanisme opera com si Hispania fos un autèntic espai territorial, les essències culturals del qual confereixen necessitat històrica a l'Estat espanyol, o com si l'anomenat món hispànic representés una comunitat espiritual, quan de fet té el seu origen en un fet de força prolongat en el temps. En vista d'una història que ha après a qüestionar la distribució antropològica entre civilització i incultura, la celebrada universalitat de la llengua apareix com un dels documents de la civilització dels quals Benjamin deia que són alhora documents de la barbàrie. *Ubi lingua ibi Hispania* ha estat des de Nebrija el principi

en què recolza l'essència d'allò hispànic. Llengua i comandament, investits d'un sentit de missió, han forjat la universalitat en què s'inscriuen la noció d'Hispanitat i el seu derivat cultural, l'hispanisme.

Pel fet d'adoptar la llei cultural de l'Estat sota pautes universalitzadores, l'hispanisme naturalitza el domini d'un particularisme triomfant. Aquí podria referir-me a Althusser i als aparells ideològics de l'Estat, entre els quals cal comptar no sols les reials acadèmies i els organismes de difusió exterior, com l'Instituto Cervantes, sinó la mateixa universitat en la seva tasca unificadora (Rafael L. Ninyoles, *Mare Espanya*, València: Tàndem, 1997). Prefereixo, però, invocar Weber i el desencantament del món com a impuls a la creació d'àmbits socials diferenciats. De la secularització, en diré alguna cosa una mica més endavant; ara interessa assenyalar que la diferenciació de funcions al si de l'Estat modern és l'origen de la il·lusió escolàstica i del seu dogma de neutralitat epistèmica. Malgrat la invocació de sabers positius, l'hispanisme està inserit en un camp polític que comprèn poderoses forces nacionalitzadores i que s'estén alhora que la llengua castellana en virtut de la lògica postcolonial, primer, i més tard, de la lògica globalitzadora. Perquè, en definitiva, la missió tàcita de l'hispanista consisteix a portar a terme els «deberes hegemònics» que Menéndez Pidal veia inscrits en l'evolució mateixa de l'idioma castellà (José del Valle, «La historificació de la lingüística històrica. Los *Orígenes* de Ramón Menéndez Pidal», *Historiographia Linguistica* XXIV: 1/2, 1997: 191-92).

Un aspecte central d'aquesta ideologia és la pretensió d'oferir accés a una universalitat, o més exactament, a una atopia

o desubicació, que es predica en la repressió de l'origen del camp. Encara que amb prou feines té una mica més d'un segle, l'hispanisme s'ha comportat fins ahir mateix com una realitat ahistòrica. Això no significa que escassegessin els tractats historicistes sobre *lo español*. Tot el contrari, es partia d'unes premisses-valors com a barem de la història, sense demanar-se mai per quina raó eren precisament aquells valors els que organitzaven el discurs o com s'havien constituït en valors. La repressió dels orígens té un efecte dissuasiu en la mesura que impedeix articular les condicions de participació en el camp, que es mantenen implícites. D'aquesta manera s'oculta als participants el sentit últim de la seva activitat, que actua, però, des de l'inconscient disciplinari. Aquesta ceguesa resulta preocupant, ja que si d'una banda les condicions fundacionals constitueixen la disciplina com un subespai social, són també aquestes les que li permeten de conformar l'espai social mitjançant el poder de la representació, que és la forma d'acció específica del camp escolàstic.

La impossibilitat d'extrapol·lar el joc acadèmic del joc social desmenteix la pretensió d'universalitat dels sabers. Arrogant-se el valor de les posicions neutres, el pensament escolàstic afecta una imparcialitat i un allunyament de l'acció històrica que contrasten amb les determinacions institucionals inscrites en la lògica particular del camp. De la seva capacitat per a crear la il·lusió d'una esfera atemporal, des de la qual jutja i elabora coneixements objectius, en depèn el seu èxit en el mateix terreny de joc que pretén transcendir. Dit d'una altra manera: la preeminència social de l'erudit, el seu accés a càrrecs i honors institucionals

(càtedres, rectorats, poltrones en les reials acadèmies, gerències, etc.) van units força sovint a la seva habilitat per a legitimar el poder social des de posicions teòricament autònomes i, per tant, més eficaces.

Enfront dels qui creuen en la possibilitat de mantenir posicions epistèmiques independents —la il·lusió que Bourdieu anomena «epistemocentrisme»—,<sup>1</sup> importa recordar que l'ordre de representació específic a l'hispanisme i, sobretot, als veredictes automàtics que disciplinen el camp i el converteixen en una «disciplina», s'autoritzen en última instància per una violència simbòlica transvalorada en signes humanístics del valor d'aquesta tradició. Garantida per la violència que hi ha en l'arrel d'allò social, la jerarquia de valors que organitza aquest camp reproduceix constantment les relacions de poder sobre les quals es predica el coneixement hispanístic.

El domini simbòlic és més eficaç com millor dissimula la seva connexió amb la violència efectiva. Aquesta circumstància estimula els agents culturals a reprimir no sols l'enllaç entre universalitat i coacció sinó també l'existència d'aquesta. Per a reclamar un lloc en la cultura legítima, els marginals i els exclosos no poden simplement denunciar la violència històrica; els cal, a més, neutralitzar el projecte cultural que els suprimeix. Aquests jugadors rarament accedeixen a la universalitat en compensació pel seu respecte a la raó disciplinària. La lògica escolàstica tendeix a contrariar-los les expectatives i converteix la mateixa marginalitat en l'argument deslegitimador per excel·lència. La universalitat, en altres mots, no és qüestió de centre i de marges, sinó de presència o absència en els espais del poder simbòlic.

## HISPANISME: APOSTOLAT D'UNA SÍNTESE PATRIÒTICA

L'hispanisme té les arrels en l'apologètica del segle XVIII i en la reacció antifrancesa del XIX. En el segle XVIII creix l'aspiració a substituir el llatí pel castellà com a llengua culta, és a dir, a avançar en el procés nacionalitzador. Es tracta d'un procés anivellador comú a tots els països europeus, que a Espanya obeeix, a més, a la constatació que a la primeria del segle gairebé ningú no parlava ja en llatí a les aules. Ara bé, la substitució del llatí pel romanç pren un caire peculiar en els apologistes del castellà, que entenen la substitució no sols com una democratització del discurs docte per la implantació de l'idioma nadiu, com l'anomena Juan Pablo Forner (*Exequias de la lengua castellana*), sinó també com una substitució amb caràcter general. El castellà ha d'emparar-se de la universalitat del llatí. El jesuïta Masdéu afirma la superioritat del castellà sense embuts: «Los españoles, en su dialecto, han mejorado aquella nobleza romana» (cit. Lázaro Carreter, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Barcelona: Crítica, 1985: 169). I poc més d'un segle després, Unamuno hi afegeix la idea de predeterminació quan converteix el castellà en el nou llatí, no sols d'Europa sinó també d'un mapa mundial:

La sangre de mi espíritu es mi lengua  
y mi patria es allí donde resuena  
*soberano su verbo* que no amengua  
su voz *por mucho que ambos mundos llene.*

Ya Séneca la preludivo aún no nacida,  
y en su austero latín ella se encierra,  
Alfonso a Europa dio con ella vida,  
Colón con ella redobló la tierra.

Y esta mi lengua flota como el arca  
de cien pueblos contrarios y distantes,  
que las flores en ella hallaron brote

de Juárez y Rizal, pues ella abarca  
legión de razas; lengua en que a Cervantes  
Dios le dio el Evangelio del Quijote.  
[La cursiva és meva.]

Américo Castro comenta melangiós: «Se confirma así la idea de ser la vigente historiografía española un aspecto más del ansia de imperio, del afán de compensar por esa vía confusa y fabulosa las deficiencias y oquedades que ensombrecen el alma» (*Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid: Taurus, 1973: 384-85). No era només la historiografia. Des de la darrerria del segle XIX, l'hispanisme, en totes les seves dimensions, fa funcions compensatòries d'aquesta passió imperativa de l'espanyol que s'ha quedat sense objecte commensurable. Però tota passió necessita un objecte i, donat el cas, l'inventa. Mancat d'un vast imperi colonial, que s'ha esvaït com un somni, la universalitat pot implantar-se en el territori que es controla efectivament. El mapa polític ja s'ha redibuixat fragmentant les antigues nacions en províncies homogènies després d'evacuar les restes de la seva antiga sobirania. És el moment de l'*adentro* ganivetia i de la intrahistòria unamuniana, de la Castella cor del tronc ibèric i de l'ànima d'Espanya. L'hispanisme deriva en espanyolisme, o sia, en l'aportació de models, teories, arguments i especialment sentiments per a legitimar la implementació d'una cultura particular, la castellana, com a cultura universal de l'Estat. Simultàniament, l'hispanisme es proposa recuperar la influència transatlàntica a cavall de la suposada comunitat de llengua i de raça. Al

llarg del segle XIX van apareixent publicacions com ara *La Revista Española de Ambos Mundos* i *La Ilustración Española y Americana*, juntament amb altres esforços destinats a crear una vasta esfera d'influència a les antigues colònies i a través d'aquestes.

Una definició programàtica d'Hispanitat, la va oferir Alfredo Sánchez Bella, el primer director de l'Institut de Cultura Hispànica, antecessor franquista de l'actual Instituto Cervantes. La Hispanitat, segons ell, seria

la proyección de la síntesis española lograda dentro de la Patria por una milenaria tarea, lanzada con ímpetu sostenido desde hace cinco siglos sobre la redondez de la tierra, esta Hispanidad se multiplica en partes al producirse su dispersión geográfica. No dispersión babilónica, sí evangélica, apostólica. («La Hispanidad y sus obras», dins *Presente y futuro de la Comunidad Hispánica*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1951: 94)

Observeu la cura amb què la paraula *dispersión* s'enllaça amb la catolicitat de la missió espanyola i la cautela amb què es conjura la concurrència de llengües. *Dispersión* és en aquest cas un eufemisme per a la irradiació ideològica que, emanant d'un centre que es pretén mil·lenari (per tant, a efectes històrics, etern), pretén arribar a proporcions mundials. Res no s'escampa, tot es recull i s'unifica sota la tutela d'aquest centre. En tant que és promoguda per l'Estat, la cultura hispànica és la síntesi patriòtica que reemplaça les diverses cultures històriques, que es veuen degradades a la condició de cultures antropològiques.

Aquesta empresa ha estat i continua estant impregnada de misticisme. És indubtable que el desencantament del món va

accelerar la dimissió del llatí, les divines paraules del qual ja no sonaven ni tan sols a les càtedres; però per poc que un llegeixi en les retòriques i històries de la llengua, percep el to de croada que les impregna. La transferència del catolicisme militant al terreny de l'idioma, palès en el poema de Unamuno adés citat, dóna fe d'una secularització insuficient. El contrast amb el pragmatisme lingüístic en l'àmbit de l'anglès estalvia comentaris. Per no insistir en aquest punt, basta assenyalar que la referència de Sánchez Bella a la missió apostòlica de la Hispanitat condensa el sentit que es va voler imprimir a la *Fiesta Nacional* fixant-la en l'aniversari del descobriment d'Amèrica. Per aquest camí, l'aventura colonial esdevenia referent litúrgic del nacionalisme espanyol. Aquella aventura es convertia en el primer referent nacional perquè era, en última instància, allò que fonamentava les relacions de poder entre l'Estat, identificat amb el centre geogràfic, al qual s'atribuïa el *Descubrimiento*, i la perifèria de pobles assimilats per la Corona castellana. Havent estat companya de l'expansió imperial, la llengua esdevenia ara un important instrument de nacionalització. Per això, durant els debats previs a la institució de la *Fiesta Nacional*, hi va haver propostes per a anomenar-la *Fiesta del Idioma* (Carlos Serrano, *El nacimiento de Carmen: Símbolos, mitos y nación*, Madrid: Taurus, 1999: 321). I encara que les Corts espanyoles van acabar anomenant-la *Día de la Raza*, el providencialisme no quedava gaire lluny del paper etnicista que l'Estat reservava a l'idioma.

Ja Unamuno, al tombant del segle XX, barrejava la idea de raça amb la de llengua, i la consanguinitat amb la unitat lingüística («El pueblo que habla español», *El Sol*, Buenos Aires, 1899). La seva idea d'un

evangeli hispànic, amb el *Quixot* per sagrades escriptures, es convertia en religió laica de l'Estat, fins al punt que, en acabar la Guerra Civil, alguns jerarques van jurar els seus càrrecs sobre aquest llibre. Per als fidels d'aquesta religió, no hi ha salvació, ni cultura, ni modernitat fora de l'Església Hispàica. «El camino hacia la libertad transita por la hispanización», va escriure el 1991 Manuel Alvar, membre de la Real Academia Española, a propòsit de les nacions indígenes d'Amèrica (cit. José del Valle i Gabriel-Stheeman, eds., *The Battle over Spanish between 1800 and 2000*, Londres i Nova York: Routledge, 2002: 208); i Mario Vargas Llosa, també acadèmic, ha corroborat aquesta opinió.

En confirmar-se el 12 d'octubre com la *Fiesta Nacional*, l'actual monarquia va reiterar, per Reial Decret del 27 de novembre de 1981, que, a més del *Descubrimiento*, la nació celebra «el origen de una tradición cultural común a los pueblos de habla hispánica» (cit. Serrano 327). De nou s'observa en aquesta definició la inquietud per l'origen com a localització privilegiada d'allò que hom diu celebrar en comú. Com que no es planteja la raó de ser d'aquesta comunitat, la definició de la festa arrossega, en l'ambigüitat del terme «parla hispànica», la tensió imperial entre la unitat forçosa de la tradició que se celebra i la multiplicitat de pobles de parla no espanyola que conviuen tant en el solar ibèric com a Amèrica. La Hispanitat, segons la celebra l'Estat tots els anys, seria, doncs, el mínim comú denominador assignat a la diversitat de tradicions que coexisteixen en l'espai darwinia obert per la Conquesta.

Aquest espai s'ha transformat des del període romàntic dels Boutewerk i els Ticknor, passant per l'integrisme de Menéndez

Pelayo, el positivisme de Menéndez Pidal i el vitalisme d'Américo Castro, sense que el trànsit representés una solució de continuïtat en les línies mestres d'una disciplina orientada a consolidar el seu objecte ideal, o sia, a donar forma a l'objecte d'aquella ànsia d'imperi de què parlava Castro al final de la seva vida. En època més propera a nosaltres, ha estat visible l'afany de globalitzar el nucli tradicional de la disciplina i revalidar així el seu particularisme fundacional. La internacional hispanista secunda totes les iniciatives del govern espanyol per a perfumar les velles figures i els vells textos en centenaris de tot pelatge, i severs acadèmics pelegrinen al bressol de l'idioma com els fidels a Terra Santa. La presència ordinària de membres de la Casa Reial o del cos diplomàtic i l'imprescindible finançament públic fan de tals actes una qüestió d'Estat, la qual cosa és encara més palesa quan els representants del poder públic hi participen directament.

No cal explicar que una tal simbiosi de poder i coneixement dissipa qualsevol pretensió d'independència intel·lectual o d'objectivitat científica. No és que l'hispanista hagi de violentar la seva consciència per a produir una miraculosa sintonia entre la seva «recerca» i els fonaments culturals de l'Estat; entre ells hi ha una harmonia preestablerta per tradició, selecció, inculcació i interessos de camp que es tornen, amb tota naturalitat, conviccions íntimes. Però és cosa de veure l'elasticitat d'aquestes conviccions quan alguna circumstància exterior arriba a sacsejar les estructures del camp. Pot observar-se llavors que les prioritats del saber cedeixen a les pressions d'ordre pragmàtic. En tals circumstàncies es palesa que la competició en el camp i pel camp és la raó de ser de la disciplina.



Qualsevol repte llançat a aquesta posa en relleu la complicitat que uneix per endavant els jugadors, capaços de refer el consens sobre allò «innegociable» mitjançant la seva espontània adhesió a la norma. Aquest consens tàcit és el que confereix una necessitat aparent a les convencions. No cal suposar-hi una intervenció totalitària en l'esfera cultural per a identificar l'origen de certs imperatius, perquè la complicitat que a tot arreu es constata entre la raó escolàstica i l'homeòstasi de l'Estat pot documentar-se al llarg de la història de l'hispanisme.<sup>2</sup>

Com més anem sabent de la dimensió pública d'algunes figures de la disciplina, tant més difícil resulta mantenir la imatge purament epistèmica d'aquesta. El més sorprenent no és que les figures fundacionals no ens lleguessin una reflexió sobre els pressupòsits de l'hispanisme; allò veritablement estrany és que la majoria dels exegetes contemporanis no adverteixin —o passin per alt— l'escassa reflexivitat dels precursors. Una tal inadvertència s'explica per la condició de coreligionari, que duu l'hispanista a idealitzar figures i doctrines perfectament descriptibles. La propensió a idealitzar explica l'escàndol (o el silenci) que provoquen les anàlisis irreverents, i la tendència a denunciar com a «ideològic» tot qüestionament del dogma regnant. Sovint aquesta denúncia representa una ingènua inversió del significat d'«ideologia». Filosòficament, per «ideologia» no s'entén pas l'explicitació d'intencions polítiques en l'esfera de la cultura. Marx i Engels la van definir en *La ideologia alemanya* com l'expressió de les relacions dominants en el món de les idees. Segons això, ideologia és la constel·lació de factors culturals que projecten la dominació sublunar a l'ordre dels estels.

Juan Carlos Rodríguez parla d'una matriu ideològica articulada en unes nocions-eix presumptament coincidents amb aspectes inqüestionables de la realitat, darrere dels quals s'oculta la intenció pragmàtica (*Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid: Akal, 1990: 13). Rodríguez estudia la matriu de la literatura en tant que institució burgesa basada en la noció-eix de subjecte. El seu punt de partida és la categoria de classe social. Respectant aquesta categoria, que al seu torn pertany a la matriu històrica estudiada per ell, però emfasitzant-ne l'aspecte institucional —l'Estat en què cristal·litzen les relacions entre els grups socials—, és oportú de reflexionar sobre la reflexió literària mateixa. És a dir, no es tracta només de la institució moderna de la «literatura», sinó també dels metarelats organitzats a l'entorn d'aquesta institució, i més concretament de l'hispanisme com a cristal·lització d'una noció-eix, la d'universalitat. L'hispanisme, a diferència d'altres compartimentacions d'«allò literari» o, més àmpliament, de «la cultura», no s'autorepresenta com a emanació d'una essència nacional, sinó que es concep també racional, en el sentit en què Hegel entenia el terme, és a dir, com a prova de la conformitat de la història particular d'una nació amb l'evolució de la racionalitat en la història. Per això, l'hispanisme actua com un projecte global, on es globalitza l'espanyol a través d'allò hispànic. Com fa notar Rodríguez, «tales *nociones* no son más que el resultado, la salida al exterior en forma de 'signo' visible de una serie de necesidades internas propias y exclusivas de una específica matriz ideológica, y no de otra» (13).

Així i tot, no sorprèn la inversió reactiva del sentit d'«ideologia» adés apuntada,

perquè la noció-eix d'universalitat assigna la categoria d'ideològic a allò marginal, local, parcial i limitat; en suma, a allò que existeix en situacions. El fet sorprenent en la inversió del sentit d'«ideologia» no és la inversió en si mateixa, sinó el reforçament de la il·lusió d'objectivitat assolida per aquest mitjà. Quan hom ocupa el nucli de la disciplina, pot estalviar-se l'esforç de reflexivitat invocant la *doxa* disciplinària com a argument suprem enfront de les crítiques promogudes des de fora del paradigma. Els custodis de l'ortodòxia confien en els mecanismes disciplinaris, els quals, després d'una llarga decantació, imposen el sentit «comú» de forma automàtica.

Per la seva banda, el crític de l'ortodòxia es veu forçat a un plus de reflexivitat, que el condueix a situar-se en el terreny de la reflexió en qualitat d'objecte, i fins i tot a invocar les seves pròpies experiències, amb la qual cosa ofereix un flanc anecdòtic a les acusacions de relativisme i de parcialitat en les seves propostes. Censurat en qualsevol cas per la seva desviació de la norma, aquest crític es veu constret a confirmar una vegada i una altra la seva posició perifèrica, i així dóna arguments als qui descompten la seva pròpia localització en l'ordre social. El crític heterodox ha de comptar amb la desqualificació preargumental de la seva posicionalitat. Aquesta debilitat pràctica constitueix, però, la seva força teòrica, ja que per als qui polemitzen contra l'estructura del camp resulta evident que tots i cadascun dels participants competeixen per la distribució del valor des de posicions orientades per interessos particulars. Per això, els crítics marginals són els més impermeables a l'idealisme escolàstic. Saben que el terreny de joc està fortament escorat cap a la *doxa* i, per tant, dediquen cadascun dels seus gests

a anivellar l'accés al certamen de sabers que defineix la disciplina.

Hom podria invocar la participació, ni que sigui simbòlica, de jugadors marginals com a prova de la neutralitat del camp i de la regulació impersonal de les seves múltiples perspectives. A aquesta objecció, cal respondre-hi que l'existència d'algunes vies (no gaires ni molt àmplies) per al treball contradisciplinari revela menys l'obertura del camp que la capacitat d'aquest per a retrobar el seu centre de gravetat després de cada crítica. No em refereixo a la reordenació del cànon en el sentit en què la descriu T. S. Eliot en «Tradition and the Individual Talent», sinó a la capacitat de la disciplina per a recompondre el seu format després d'assimilar dosis homeopàtiques de paradigmes alternatius. N'hi ha prou d'estendre un vel sobre els aspectes corrosius d'aquests paradigmes perquè aquests puguin adoptar-se sense alterar l'ordre tradicional. Només fent un cop d'ull a les obres més recents amb pretensions de totalitat, ja sia en l'àmbit de les històries de la literatura, ja sia en manuals o en repertoris de metodologies crítiques, pot observar-s'hi la domesticació dels paradigmes innovadors, des de la crítica postmoderna fins als estudis culturals, passant pel feminisme i la teoria gai, per no parlar del desinterès per les literatures en llengües distintes de la castellana, no mai estudiades amb la profunditat exigida pel pes específic i complexitat de cadascuna. Valgui com a exemple d'aquesta actitud tan prevalent la *Historia de la literatura española* de Hans-Jörg Neuschäfer, en què es dedica mitja pàgina, sobre un total de més de quatre-centes, a totes les literatures no castellanés, i aquesta mitja pàgina es consumeix a celebrar la sàtira de Juan Marsé contra la normalització del català en *El*

*amante bilingüe*, novel·la d'altra banda escrita en castellà. Allò que és revelador no és el fet en si mateix, que podria arribar a passar per una singularitat, sinó el fet, aquest sí que preocupant, que en el seu moment cap ressenya d'aquesta obra (i n'hi va haver de molt crítiques) posés en relleu l'amputació de les grans tradicions literàries no estatals. Cal esmentar també altres estratègies de substitució d'aquestes tradicions, com la recent invenció d'una literatura catalana en castellà (la seguiran la gallega i la basca) pel procediment de regionalitzar una part del que ja coneixem com a literatura espanyola, anteposant el criteri territorial al lingüístic. És notable, però, que aquest relleu del raonable criteri que a tot arreu uneix llengua i literatura no s'apliqui a l'àmbit d'allò hispànic (o de les altres tradicions literàries).

En vista de tals estratègies de neutralització i difuminació dels marges, podrà semblar paradoxal que hi hagi hispanistes disposats a adoptar posicions d'elocució minoritàries i cal interrogar-se per les disposicions psicològiques que els inclinen a fer-ho. Els qui participen en el joc escolàstic des de posicions marginals xoquen una vegada i una altra amb l'evidència que no basten els arguments per a alterar les disposicions en què rutinàriament hom socialitza els neòfits. Aquestes disposicions són tant més inflexibles com més condicionen la capitalització simbòlica i contribueixen a fer i desfer les reputacions acadèmiques.

En èpoques de crisi, però, creix la possibilitat que es produeixin ruptures amb els principis que organitzen una disciplina. En tals èpoques la precarització del consens permet comprovar que les pràctiques no obeeixen a una necessitat intrínseca, sinó que evolucionen amb l'experiència

històrica. I és justament en la percepció de l'obsolescència d'una experiència determinada on es troba l'arrel de la crisi disciplinària. Les regles del joc es renoven sempre a partir de l'evidència que hi ha una contradicció entre les pretensions epistèmiques i l'abast de la disciplina. Ara bé, sempre és possible canviar les coses perquè tot continuï igual. Quina altra cosa és el nou argot sobre transatlantisme sinó un hispanisme refós o merament rebatejat? Per això, la necessària feina negativa dels qui amenacen de trencar la baralla perquè els naips estan marcats s'ha de completar amb aportacions positives. No n'hi ha prou de demostrar la fallida de l'hispanisme; cal incorporar a les seves ruïnes el paisatge en què aquestes cobren sentit i un cert valor objectiu en la seva existència pòstuma.

Un canvi d'horitzons implica sempre un canvi del fenomen estudiat. Al seu torn, la renovació de l'objecte obliga a posar al dia les disposicions pràctiques i l'instrumental teòric; en suma, a alterar les estructures cognitives. Per a estar a l'altura de la crisi disciplinària no serveixen les expressions voluntaristes ni tampoc la mera revisió. Cal afrontar la crisi en la seva radicalitat i obrir-se a la possibilitat que l'hispanisme no tingui ja futur com a disciplina universitària. A aquesta conclusió semblen apuntar, als Estats Units, les pessimistes projeccions sobre el futur de la literatura com a objecte de coneixement. Per tant, té una certa raó Germán Gullón quan acusa a l'hispanisme nord-americà d'existir «desligado de la bibliografía y de la problemática surgida en el mundo hispánico». No en té, però, quan denuncia la subjecció de l'hispanista nord-americà «a la norma impuesta por los vecinos» («Entre la espada y la pared», *Lateral*, núm. 96, 2002). Amb «los vecinos»

Gullón al·ludeix a altres disciplines literàries que en l'actualitat es troben en una situació tan crítica, o si es prefereix, tan heterotèlica, com la de l'hispanista. Sobretot cal destacar que el que Gullón, amb mirada d'apologeta d'allò hispà, percep en termes d'indesitjables influències i dependències pot ser que no sigui, efectivament, sinó relació de veïnatge, o interdisciplinarietat, segons l'argot administratiu. Però cal no passar per alt que la interdisciplinarietat és la norma vigent en la universitat nord-americana, on, per a bé o per a mal, es globalitzen actualment els sabers. I això vol dir, agradi o no, que l'hispanisme aïllacionista elevat a projecte de cultura universal té els anys comptats, mentre que certs aspectes de l'anomenat abusivament «món hispànic» interessaran en vista de preocupacions compartides amb altres espais, per bé que el ritme de la transformació no pot ser el mateix a tot arreu, perquè no són idèntiques les condicions institucionals ni els sistemes de rellevàncies. El fet veritablement preocupant seria que, mitjançant una injecció de teoria a les facultats espanyoles i una dosi de positivisme als departaments nord-americans, s'arribés a un sistema homeostàtic retroalimentat.

Gullón s'adona que una llengua post-colonial no garanteix la universalitat cultural i accepta resignadament la fallida del somni universal que sosté l'hispanisme. «Así el hispanismo *forever* se disuelve en las letras de las culturas hispánicas», conclou. Perfecte, però resta el buit de la disciplina, i la universitat adora les retallades però repel·leix el buit. Més que no pas lamentar la desaparició dels «grans mestres» de l'exili, que van viure d'esquena a l'ambient intel·lectual que els havia acollits, convé parar esment en el salt qualitatiu en sofisti-

cació analítica que s'ha produït en plena crisi disciplinària i com a expressió de la crisi. No cal desestimar el fet que, en certes condicions, la reforma del paradigma pot conduir a l'aparició d'una nova disciplina. És el cas de l'antropologia cultural, sorgida de la innovadora aproximació de Vico als estudis històrics. O el cas de la història mateixa, que emergeix com a disciplina a partir de la resposta de Herder a l'ahistoricisme de la Il·lustració. Més recentment, ha estat el cas dels estudis de la dona, sorgits quan s'ha impugnat la centralitat de la perspectiva masculina en diverses àrees de les humanitats i les ciències socials.

Actualment, la qüestió més urgent posada en relleu per la crisi de l'hispanisme són les cultures marginades. En l'àmbit de l'Estat la urgència prové de la mateixa societat, que planteja tossudament la vigència de la plurinacionalitat. La filologia espanyola, en la mesura que pretengui ser espanyola, és a dir, aglutinar la cultura general de l'Estat, no pot continuar sent monopoli d'un particularisme sobredimensionat. I com ja s'ha dit, és dubtós que pugui continuar sent només o principalment «filologia». Als Estats Units la creixent presència de la cultura llatina accelera la descomposició de l'hispanisme, i relega encara més la ja remota centralitat espanyola. A més, pretereix la literatura pel fet de promoure una cultura popular que canalitza les seves preocupacions i urgències per altres mitjans. La reubicació dels marges pot atribuir-se a l'apogeu de la multiculturalitat en els estudis socials, així com a la voga recent dels estudis de subalternitat. Però cal no oblidar que aquests canvis no obeeixen a l'arbitri acadèmic sinó a amplis lliscaments del sòl cultural, que també afecten la societat espanyola.

D'aquí la necessitat en què aquesta societat es troba de recórrer a tots, absolutament tots, els seus recursos per a situar-se en la contemporaneïtat, més enllà de l'hispanisme. Gradualment, els peninsularistes nord-americans més innovadors van reconeixent la necessitat de convertir la disciplina en un marc eficaç per a les diverses cultures que s'han desenvolupat històricament en el territori del que avui constitueix l'Estat espanyol. Cada vegada es van tenint més en compte, al costat de la cultura en castellà, les cultures hispanohebrea i araboandalusa, i és previsible un eventual redescobriment de la cultura hispanoromana. Però, sobretot, les darreres promocions van prenent consciència de com d'indispensables són les diverses cultures nacionals vigents per a la comprensió del conjunt peninsular, i de com aquestes reanimen una àrea d'estudis que semblava desnonada.

Concretar l'ideal d'una disciplina atenta a la pluralitat constitutiva de la cultura a Espanya exigeix una mica més que bona voluntat i cabotades d'assentiment. Exigeix, abans que res, familiaritzar-se amb la complexitat del camp i arbitrar les discrepàncies, contrastant-les amb la totalitat de la documentació disponible sense reduir-la artificialment. Mentre no arriba aquesta nova expansió de la disciplina, resta pendent una tasca prèvia: aplicar la raó explicatòria als qui es consideren socialment autoritzats per a donar raó d'allò hispànic, és a dir, als hispanistes mateixos. Ja hi ha contribucions lúcides on es demostra la influència que ha tingut una atmosfera social prescriptiva sobre la labor acadèmica de l'hispanisme. A més dels llibres de Juan Carlos Rodríguez i de José del Valle i Gabriel-Stheeman ja citats, mereixen ser esmentats *Culture and*

*the State in Spain, 1550-1850*, coordinat per Tom Lewis i Francisco Sánchez (Nova York: Garland, 1999), com també *Ideologies of Hispanism*, coordinat per Mabel Moraña (Nashville: Vanderbilt University Press, 2004). En l'àmbit de la historiografia, destaquen *La gestión de la memoria*, coordinat per Juan Sisinio Pérez Garzón, i *Mater Dolorosa*, de José Álvarez Junco, on s'analitza la formació del nacionalisme espanyol a través de les disciplines acadèmiques. Tota aquesta tasca, útil en l'àmbit d'allò històric, hauria d'estendre's al terreny, molt més sensible, de les pràctiques contemporànies. És en el terreny d'allò actual, més que en el desvelament retrospectiu, on la reflexió metadisciplinària confronta efectivament la lògica del camp, ja que és en la contemporaneïtat de les pràctiques on més feroçment es resisteixen i es bloquen les propostes de canvi.

A diferència de les disciplines científiques, on es combat primordialment pel domini teòric, en l'hispanisme es discuteix abans que res per la definició de l'objecte. És a dir, no sols pel com sinó també pel què. Aquesta peculiaritat, que l'hispanisme comparteix amb altres disciplines humanístiques, refuta per ella mateixa la pretensió d'operar amb principis universals de coneixement. Cal mostrar a plena llum el biaix que dona a la disciplina el seu particularisme fundacional, perquè deixi de ser el punt cec en la visió d'aquelles realitats sobre les quals la disciplina aspira a tenir una perspectiva autoritzada.

A l'investigador de les idees i de les ideologies hispàniques, li convé abandonar el mode hegemònic d'explicació a fi de llançar llum sobre l'inconscient disciplinari i albirar allò que aquell mode no pot explicar. Una forma d'afrontar aquesta tasca seria qües-

tionar la divisió lukacsiana de les figures i els textos en progressius i conservadors, i renunciar a una concepció lineal de la història que constitueix la gradual epifania d'una espanyolitat políticament correcta. Eficient durant el franquisme i fins i tot durant la Transició, aquest esquema analític s'ha vist superat per l'aparició de problemes que exigeixen teoritzacions distintes. Més encara, aquest esquema oculta una homogeneïtat de fons sota una dicotomia aparent, perquè ignora el privilegi que uneix conservadors i progressistes en tant que beneficiaris de l'únic camí històric cap a la universalitat, un camí que, com Hegel sabia, condueix teleològicament cap a l'Estat.

En aquest moment la qüestió rellevant per a uns estudis culturals que aspirin a un ressò social i a un públic ja no és el conflicte entre l'Església i l'Estat secular, entre la propietat pública o privada dels mitjans de producció, o entre individu i societat. El que hi ha en joc en l'àmbit de la competició pel capital simbòlic és l'extensió democràtica de l'accés a la universalitat cultural, entenent per universalitat no pas el monopoli estatal ni tampoc l'extensió planetària d'una cultura particular, sinó l'usdefruit dels instruments de l'Estat, que han de ser compartits per tots els grups culturals que el conformen.

L'hispanisme no està en condicions de mantenir l'extraterritorialitat dels grups subalterns, però fins i tot si pogués fer-ho, hauria de calcular si li convé sacrificar allò que podria dinamitzar millor les seves ruïnes, precisament quan s'esgota el paradigma monista. Que els implicats sàpiguen o vulguin fer aquesta reflexió són figures d'un altre paner. Una vegada establerts, els paradigmes rarament canvien per ells mateixos. L'habitual, com ha observat Thomas Kuhn

(*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970), és que resisteixin feroçment els reptes a la legitimitat que produeixen i incorporen. Als qui desafien el model establert se'ls margina, no perquè les seves tesis siguin necessàriament errònies o estiguin mal argumentades, sinó perquè difereixen del model operatiu. Pertany a la lògica dels paradigmes dominants ratificar els marges i rebutjar les incursions en els seus esquemes d'intel·ligibilitat. L'homeòstasi, que Lyotard considera el principi que governa la institució del coneixement (*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984: 63), és també la llei a la qual l'Estat fia la seva conservació. Tant en el camp epistèmic com en el polític, l'homeòstasi es manté il·legalitzant o directament silenciant els qui qüestionen les regles del joc. Quan això succeeix, tenim un símptoma diàfan que el model ha entrat en crisi. □

1. Vegeu el capítol «The Three Forms of Scholastic Fallacy» dins *Pascalian Meditations* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), amb l'autor del qual estic en deute quant a les línies generals d'aquest assaig.
2. Vegeu Joan Ramon Resina, «Hispanism and Its Discontents», *Siglo XX / 20th Century*, 14. 1-2 (1996): 85-135.