

HISPANISMO E ESTADO: O CREPÚSCULO DAS FILOLOGIAS NACIONAIS ¹

Joan Ramon Resina

Reflexão crepuscular

Se nos dias de hoje se fala tanto da memória, é porque já ninguém se recorda do objeto dessa memória. Encontramo-nos em uma espiral paradoxal e melancólica: mantemos uma relação intencional com um objeto a respeito do qual nos custa imaginar não apenas sua função original, mas inclusive seus contornos. A religião preserva a obscura memória de um mundo povoado por deuses; a ecologia, a memória de uma natureza que existe somente em propaganda de viagens turísticas e nas etiquetas de produtos orgânicos; a política conserva em seu subconsciente a memória de comunidades participativas em escala humana; o urbanismo, a memória da cidade; a cultura, a do refinamento dos costumes; e a filologia, a do vínculo axiológico entre a sociedade e a palavra que lhe dá origem.

Não importa que o vínculo se baseie em uma tradição culta ou popular, o essencial é que nele pulse uma necessidade e que a palavra seja epifania do sagrado.

O "Elogio da Palavra" (1903), de Joan Maragall, é um manifesto filológico no sentido pleno do termo. O poeta percebe a majestade do sagrado na palavra viva, que é a palavra próxima da natureza e que está a ponto de integrar-se à paisagem ou apenas emergindo dela. Para Maragall,

¹ Tradução de "Hispanism and the State: The Twilight of National Philologies". Apresentado inicialmente na Conferência "Reinventing Hispanism in the Age of Globalization", Rice University, em 2005. A versão mais extensa aqui traduzida fará parte do livro **Del Hispanismo a los Estudios Ibéricos. Una Propuesta Federativa para el Ámbito Cultural**, a ser lançado em 2008/2009.

a palavra poética apóia-se na experiência do sublime, sem perder por isso a familiaridade da linguagem ordinária; é a linguagem familiar redescoberta em seu contexto primordial.

Kant (1951, p. 94) define o sublime na natureza como uma intuição que compreende a idéia de infinitude, e precisa que o sublime não se encontra em um objeto natural, mas na mente que emite o juízo estético. Por ser epifania do *logos* original, mas não material litúrgico, a palavra viva ressoa no âmbito do vernáculo. Esta proximidade delimita a esfera do sentido e atua como potente caixa de ressonâncias de ricas evocações, conquanto simples. A esta distância, o esforço hermenêutico consciente é mínimo ou nulo, enquanto a densidade emotiva é máxima, até ao ponto de produzir o movimento da mente que, de acordo com Kant, distingue os juízos estéticos do sublime dos juízes sobre o belo (p. 97). “Um sutil movimento do ar”, diz Maragall (1959, p. 48), “torna-vos presente a imensa variedade do mundo e suscita-vos um forte pressentimento do infinito desconhecido”.

Cada região do planeta e cada idioma fazem presentes, espacializam uma verdade universal, que só é exequível por meio da participação ontológica – amorosa, diz Maragall – nas circunstâncias imediatas. “Porque cada terra comunica às mais substanciais palavras de seus homens um sentido sutil, que não há dicionário que o defina ou gramática que o ensine” (p. 53). Esta relação amorosa com a palavra ou, mais propriamente, com o sentido captado *in status nascens*, no instante preciso em que um som insufla “uma alma” nas coisas (p. 52), é o que se chama filologia: para Maragall, o que mais se opõe a uma atividade científica.

A filologia da palavra viva ocupa-se, por conseguinte, não das línguas clássicas, nem das *koinés* religiosas ou comerciais, mas da diversidade da fala humana em toda a sua riqueza fonética e em suas variedades geográficas. Faz presente o mundo em sua necessária diversidade e também nos faz pressentir - de novo, traz à nossa presença - um sentido antecipado das coisas. Como teoria de poeta que é, a palavra viva de Maragall vincula-se àquilo que Gumbrecht (2004, p. xiii-xv) denomina a “produção da presença”.

Maragall recorre, claro está, a aspectos da filosofia da linguagem de Herder, os mesmos que fundam a filologia dos idiomas vernáculos como disciplina constitutiva da universidade moderna. De Herder, a filologia dita moderna toma para si a idéia de que os povos vivem espiritualmente em sua linguagem, e que, em seus monumentos lingüísticos, reunidos sob o conceito de literatura, deve-se estudar as características de toda uma nação. Aqui não há equívocos suscitados pela sujeição política de um povo a outro. A cada língua corresponde uma nação e deveria corresponder o exercício da soberania. “E que outras fronteiras delimitar para o governo das nações a não ser aquelas traçadas sobre a terra pelo variado ressoar da palavra humana?” (MARAGALL, 1959, p. 54). “Nação”, em seu sentido original, remete a emergência do significado a partir de uma origem. Deste modo, para Maragall, não remete a uma disposição provisória das relações humanas estabelecida pela vontade de poder, pois esta última expropria as regras de conduta e sujeita forçosamente a um novo código interpretativo, ou seja, aquilo que Maragall chama “línguas aprendidas”. A esta ação do poder sobre o *logos*, denominamo-la “império”, e é justamente o oposto da atitude maragalliana em relação à linguagem, como o faria notar Eugenio d’Ors em uma célebre glosa com que marcava seu distanciamento frente ao *modernisme*².

O “Elogia da Palavra” foi composto em um momento muito significativo do movimento nacionalista do Estado, quando a angústia causada pela decadência manifesta na prescrição histórica do império estimula a colonização da periferia peninsular, a que se transferem os fantasmas da insurreição cubana e as conseqüentes medidas repressivas. No ano anterior, o Real Decreto de 21 de novembro de 1902 convertera o castelhano em idioma oficial de Estado sem outra finalidade que a de frear a principiada reabilitação do catalão.³ A resposta de Maragall, como se viu, consiste em invocar o vínculo cósmico de todo idioma, o sentido sutil que “a terra” comunica às palavras e que arrasa as disposições arbitrárias do poder.

² “Há, mais do que independência, contradição entre a Estética da Palavra Viva [...] e a Estética Arbitrária, novidade espiritual essencial na geração *novacentista*” (“«Enllà» i la generació noucentista”, 29-VI-1906; D’ORS, 1996, p.170-171).

³ O discurso presidencial de Angel Guimerà no Ateneu de Barcelona, em 30 de novembro de 1895, pronunciado em catalão pela primeira vez, com a assistência de Maragall como secretário, produziu um violento tumulto provocado pela concorrência espanholista. As atitudes contra o catalão vão se inflamando à medida que este idioma emerge na vida pública.

Importa destacar a convivialidade natural das culturas e línguas no pensamento de Maragall. Sem dúvida, sua harmonização da geografia humana com a geografia política é idealizadora e pressupõe não apenas uma utópica superação do darwinismo cultural segundo o modelo da paz perpétua de Kant, mas também uma nítida e igualmente anistórica definição das fronteiras lingüísticas.

A “produção da presença” na teoria margalliana e, sobretudo, sua insistência na revelação poética fazem desaparecer qualquer suspeita de uma atitude metafísica ante a comunicação. Para Maragall, não se trata de reconstruir a deriva semântica das palavras desde uma origem hoje perdida; sua filologia ou amor pela palavra não promove um infundável rastrear os signos remontando à tradição a partir de uma perspectiva supra-histórica. Simplesmente, aceita a origem racionalmente inalcançável da poesia e comprova sua presença “transsubstanciada” na existência particular dos seres e linguagens: “Não é pelo ruído idêntico de palavras que os homens far-se-ão irmãos, pois o somos pelo espírito único que as faz soar diferentes na variedade misteriosa da Terra” (MARAGALL, 1959, p. 53-54). Espírito único, talvez, mas Maragall não se deixa seduzir pelo canto da sereia da universalidade. Pelo contrário, sua atitude frente à linguagem é comparável à de Nietzsche relativamente à história e não se deve esquecer que Maragall foi o primeiro que, na Espanha, escreveu sobre o filósofo alemão.

À história tradicional, Nietzsche opõe a *wirkliche Historie*, ou história real, que Foucault traduz por “história efetiva” e que nada mais é do que uma recusa da perspectiva absoluta. A decomposição da Terra em uma variedade de regimes geográficos, cada um dos quais molda o espírito humano junto com sua expressão, apresenta seu equivalente nietzcheano na historicidade e descontinuidade do corpo. Certamente, Maragall não chega tão longe em sua leitura de Nietzsche como o faz Foucault (1977, p. 153), para quem a historicidade radical obriga a rechaçar toda atitude que conduza ao “jogo consolador dos reconhecimentos”. Em Maragall, há um instante de reconhecimento, mas este não é intelectual, mas afetivo, ou seja, filológico no sentido etimológico do termo. No reino da poesia,

diz, “Entender-nos-emos somente pelo amor ao falar, porque, no amor, entender uma palavra pela metade é muito mais do que a entender toda, já que na inteligência média o amor pode exercer-se mais. Não há língua mais universal do que esta” (MARAGALL, 1959, p. 53). Contudo, se Maragall se agarra ao consolo da compreensão, que para ele é, antes de mais nada, um forma de empatia, por outro lado concorda com Foucault quando este último afirma: “o conhecimento não existe para fazer compreender, mas para cortar” (p. 154). O escolástico, o aprendido, o analítico, ou o que lhes é igual, a linguagem imposta por urgências pragmáticas ou pelo poder força o sujeito a participar de um jogo distinto do que Maragall supõe inscrito na profundidade somática da voz: “a mútua inteligência por meio de palavras superficiais aprendidas longe do amor é um entender sem entender” (p. 53).

Se a tradição histórica contra a qual Nietzsche escrevia esforçava-se para dissolver as particularidades na continuidade de uma diacronia evolutiva, subsumindo os feitos em leis supostamente constantes e cognoscíveis, o elogio de Maragall se levanta contra uma tradição filológica que naturaliza ou justifica teleologicamente a violência com que se suprimem as irisações da linguagem e faz desaparecer artificialmente a acidentalidade da condição humana que, como a Terra, se desdobra e diversifica em habitats e paisagens. Contra esta naturalização da injustiça invoca um conceito medieval, o de maravilha, que nada mais é do que a interrupção das regras de compreensão ordinárias e a ruptura do hábito.

Ramon Llull diz que tudo o que se pode sentir por meio dos cinco sentidos corporais é maravilha: mas que, como o homem sente com freqüência as coisas corporalmente, por essa razão não se maravilha e que o mesmo sucede com as coisas espirituais que o homem pode entender (MARAGALL, 1959, p. 47).

A linguagem poética, para a qual Maragall reclama a condição de verdadeira linguagem, suspende o hábito da fala radicada em sua função pragmática ou socializadora, insistindo na desproporção entre o meio (o sistema de regras interpretativas) e a amplitude inabarcável do significado.

“Um sutil movimento do ar faz-vos presente a imensa variedade do mundo e suscita-vos um forte pressentimento do infinito desconhecido” (p. 48). Por isso, diz, “deveríamos falar como se estivéssemos encantados, deslumbrados”. Nestas condições, falar equivale a suspender o automatismo da linguagem, ao tomarmos consciência da inspiração que acompanha indefectivelmente todo ato de fala. Falar, inclusive nas condições as mais banais, não é expor reflexiva e espaçadamente um significado contido de forma integral em um pensamento pré-articulado, mas apropriar-se *ad hoc* das regras que regem uma linguagem determinada em condições pragmáticas precisas, submetendo-as à intenção do momento.

A história efetiva, diz Foucault, inverte a distância que a história de tipo metafísico mantém com seu objeto. Enquanto esta última se interessa pelas grandes distâncias e alturas, a história efetiva toma como objetos as coisas mais próximas. A história tradicional se sente atraída pelos períodos mais nobres, as formas mais decantadas, as idades de ouro, as idéias abstratas e as individualidades auráticas. Inversamente, a história efetiva tem como objeto o imediato e o mais local: o corpo e suas funções, e não teme olhar o que está embaixo, as coisas que são aparentemente menores, com vistas a descobrir suas diferenças e dispersões, respeitando-se a dimensão e intensidade que lhes são próprias (FOUCAULT, 1977, p. 155-156). A palavra poética de Maragall é uma palavra somática, uma emanção da terra que ascende pelo corpo: “Parece que a terra usa de todas as suas forças para chegar a produzir o homem como o mais alto sentido de si própria e que o homem, por seu turno, se vale de toda sua força para produzir a palavra” (MARAGALL, 1959, p. 47). E, mais adiante: “Porque antes que o amor fale, que fervor em todos os ramos do sentido!” Para Maragall, como para Saussure, o signo lingüístico é bifronte, mas sua face perceptível, o significante, não é virtual e muito menos arbitrária, mas somática e sujeita à ontologia dos falantes que, para o poeta, é sempre diversa.

Estendi-me ao expor este breve manifesto poético de Maragall não apenas porque creio que nos oferece uma teoria da linguagem mais sofisticada do que se costuma conceder-se-lhe, mas, sobretudo, porque

encerra pelo menos dois dos princípios que governaram a filologia enquanto ensino de línguas e culturas estrangeiras. Refiro-me à redução da distância e à produção de presença, conceitos correlacionados. Durante muito tempo, uma das razões apresentadas para promover o estudo das línguas estrangeiras foi precisamente sua capacidade de reduzir as distâncias entre grupos humanos e facilitar a compreensão entre eles. Esta redução de distância foi fomentada menos por meio da transmissão explícita de uma gramática cultural do que pela criação artificial de um contexto empático: ao privilegiar-se a instrução com falantes nativos ou “quase nativos”, por meio de atividades extracurriculares que são arremedo da vida quotidiana (tais como refeições durante as quais se emprega somente a língua a ser aprendida, ou ainda a residência com estudantes do mesmo idioma sob a supervisão de um professor), ou por meio da imersão controlada durante um ano passado no estrangeiro, que proporciona ao estudante a vida familiar com famílias substitutivas. Nos estudos literários, a redução da distância é tentada por meio da renúncia à história dos textos a favor de sua combinação aleatória a serviço da instrução lingüística, que de toda maneira ameaça imigrar para outros departamentos através da especialização profissional. Os usos aplicados e vocacionais do idioma estrangeiro ameaçam colonizar a disciplina matriz porque a serviço de necessidades seletivas de vocabulário, ou seja, o que Maragall (1959, p. 50) chama “as palavras que bóiam mortas sobre a superfície das coisas” .

Estamos ainda longe do falar maravilhado de Maragall. E certamente avançamos muito pouco na confrontação da modulação real da fala humana pelos acidentes da geografia (como pretende Maragall) ou da história (como nos sugerem os preconceitos pós-modernos que vêm na linguagem pouco mais do que um código). Mas, embora muitos poucos hoje em dia aceitassem o naturalismo que se apresenta ainda em Maragall, e que é um traço do fim de século (XIX), ninguém ou quase ninguém descartou ainda a valoração romântica da diversidade, conquanto na prática se trabalhe de todos os modos nesse sentido. Maragall oferece três exemplos de revelação da palavra poética na voz do povo, três anedotas indiciais, em que o falante, necessariamente anônimo, acompanha a

palavra com o gesto de indicar o referente. Em cada uma destas vinhetas, a linguagem existe em função de uma manifestação cósmica em que estão presentes o falante e o interlocutor. “Aquella canal... Lis esteles... Mira...” (p. 52). Três frases escutadas em momentos e lugares diversos, que Maragall reúne sob o conceito de “palavra viva”. Catalão, provençal, castelhano. Para ser viva ou efetiva, a palavra tem de ser diversa. Encurtar distâncias é entrar irremediavelmente no políglotismo; ampliá-las em nome da universalidade das línguas eleitas é reingressar na metafísica e na expropriação de sentido.

Em cada um destes exemplos de palavra viva, o fenômeno se faz presente para a instigação da linguagem. Essas poucas palavras referidas por Maragall (1959, p. 52) conseguem produzir uma experiência epifânica. Basta a exortação “mira...” para que os circunstantes participem de uma revelação. “E todos os que ouvimos olhamos de frente, para lá... e estou certo de que cada um viu sua própria maravilha”. A reticência não é de nenhum modo um valor filológico em sentido disciplinar, mas a produção de presença foi um dos motores dos estudos literários e continua sendo para os estudos culturais. Um percentual muito elevado das glosas textuais em que consiste o ensino e a mal denominada investigação literária é uma forma excessiva e geralmente pouco alada do falar indéxico de Maragall. Faz-se necessário reconhecer que estes estudos, hoje em dia em crise, tiveram adeptos enquanto puderam manter a ilusão de presença de um mundo que de outro maneira era insondável: um mundo distanciado no passado ou antecipado no futuro, ou simplesmente fora do alcance físico do leitor. Um âmbito fecundo em experiências e amável em sua heterogeneidade. Um mundo, quero dizer, um cosmos que punha em jogo os cinco sentidos depois de subtrai-los à percepção habitual e que, ao surgir dos interstícios daquele outro mundo mais anódino da reiteração e da rotina, equivalia à noção lulliana de maravilha.

“Mas agora, desditados, com freqüência quereis sobre um grão de inspiração levantar o edifício de vossa razão vaidosa!” (MARAGALL, 1959, p. 50). O apóstrofe do poeta, plenamente romântico no culto à inspiração, interessa-nos na medida em que anuncia o fim de uma

sociedade, a da Restauração, que cambaleia ferida de morte após o final da opereta sangrenta do império. Nunca, como naquele momento, soaram tão ocas as palavras pronunciadas pelos homens públicos nem pareceu tão desgastada a tradição cultural. Por que volta a ter vigência a reprovação dos construtos que afogam a intuição neste outro princípio de século? Como veremos, o edifício vaidoso a que alude Maragall envolve todas as instituições do Estado, incluindo uma literatura que, como o advertem Wlad Godzich e Nicholas Spadaccini (1988, p. 22), não soube ou não pôde efetuar uma ruptura com o Estado e converter-se em uma força da sociedade civil. A esta submissão da palavra às solicitações de uma política ancorada em estruturas de cunho absolutista, Maragall (e o *modernisme* catalão em geral) opõem não apenas a busca de um novo modelo social (que implica um novo projeto de nação), mas também um novo modelo de literatura que gera seu próprio público à margem das instituições de Estado (que não reconhece um público, mas sim súditos). É nesta crise, por que passa a instituição das instituições, que a teoria margalliana da palavra viva adquire todo seu sentido.

Ainda é cedo para saber se a crise do Estado que impulsionava Maragall a renovar a linguagem poética por meio de um desnudamento rousseauiano e um regresso à “sinceridade” tem um paralelismo no anunciado “fim da era das nações”. Mas não se podem negar os sintomas de crise institucional nos âmbitos os mais variados, entre eles o da literatura. Os motivos desta crise são muitos e diversos. Foi, portanto, presunção atribuí-la a um único motivo, concretamente, e um erro cair em lamentações elitistas sobre a irreverência com que se postergou a literatura na nova ordem universitária. Mas não se pode deixar de mencionar alguns acontecimentos. Insistiu-se tanto na destruição da ilusão mimética, em negar a representação, em forçar a mirada a volver sobre si mesma e descobrir a forma vazia de sua própria receptividade, em assinalar o artifício de toda experiência e a miséria de todo valor, que não nos devemos surpreender se o ensino de literatura atrai cada vez menos neófitos e o faz por razões estranhas ao papel anteriormente atribuído a esta disciplina. Mas que direito têm os sacerdotes, que perderam a fé, de

exigir entusiasmo por parte dos catecúmenos? Maragall (1959, p. 50-51) é taxativo: “Havíeis encontrado uma palavra suficiente para esclarecer o mundo, e vosso baixo prurido de perfeição e grandeza a envolveu em um confuso enxame de palavras sem vida que ofuscaram aquela divina luz, sepultando-a outra vez na confusão e nas trevas” . Sua admoção aos poetas bem que pode estender-se a todos os que pretendem entender e transmitir o amor pela palavra poética: “quando desdenhareis toda outra música e não falareis a não ser a palavra viva? Somente então sereis escutados no encantamento dos sentidos e vossas palavras misteriosas criarão a vida verdadeira e sereis mágicos prodigiosos” (p. 50).

Não há dúvida de que a visão margalliana, ou, se se preferir, herderiana, da linguagem acompanhou a ascensão das filologias. Sobretudo influiu no que estas têm de celebração da riqueza cultural dos povos e de encurtamento da distância entre eles. Refiro-me concretamente a esse momento místico da apreciação do monumento literário induzido pela produção de presença, isto é, pela mediatização artificial da experiência dessa riqueza. Mas, no curso do século XIX, as filologias assumiram também a radicalização da idéia herderiana da linguagem por Fichte, para quem o idioma era o último reduto do espírito nacional, o lugar de onde este demonstra sua pujança em competição – não em harmonia – com outros espíritos. Na Espanha, seria Ramón Menéndez Pidal quem inseriria no projeto filológico a perspectiva supra-histórica, fundada na distância e no que Foucault (1977, p. 152) chamou “uma objetividade apocalíptica”. Esta objetividade, derivada do positivismo, pressupõe a identidade constante da consciência, forma “laica” da imortalidade da alma. Seu modelo não é historicista tanto quanto é metafísico. Baseia-se na inversão, já denunciada por Nietzsche, da relação entre causas e conseqüência, que se deslocam na origem, e na negação do papel do acaso na fabricação de uma necessidade que nada mais é do que a perspectiva vertical do historiador ou do filólogo.

A institucionalização da filologia como disciplina fomentada pelo Estado tem, evidentemente, uma história mais pidaliana do que margalliana. É interessante constatar que ambas as figuras foram

contemporâneas, conquanto com uma extensão vital de duração muito distinta (Maragall, 1860-1911; Menéndez Pidal, 1869-1868) e que inclui experiências muito diferentes. Maragall viveu a revolução burguesa de 1868 e a República federal, enquanto Menéndez Pidal, que não viveu a primeira e era demasiado jovem para recordar-se da segunda, formou-se no clima politicamente regressivo da Restauração. Esta simples constatação ajuda a entender como ambos encarnaram duas reações muito diferentes a uma mesma crise. Entende-se sem dificuldade que o papel de Menéndez Pidal na resolução da crise supunha o rechaço do caminho trilhado por Maragall rumo a uma concepção liberal do papel social da literatura. O drama deste último, como o de toda a geração *modernista*, foi que uma filologia, que propiciara o livre exame da verdade poética, dando a cada um a possibilidade de ver “sua própria maravilha”, não podia prevalecer sobre o desejo de fabricar uma identidade social plasmada por instituições centralizadas. Indo mais além, a ponderação da anfractuosidade lingüística da Terra e a inferência de uma soberania lingüística que precede as soberanias traçadas sobre o espaço pela vontade do poder, esta idéia de Maragall não podia ser assumida pelo Estado que, desde o século XVIII, fortaleceu o controle dos espaços de criação e transmissão da cultura, como bem o pôs em relevo José A. Valero em um magnífico ensaio.

Valero (1999) adverte que as primeiras instituições que conferem à literatura um poder sobre a sociedade foram criadas por Felipe V em plena guerra de Sucessão (Real Academia de la Lengua, 1713), ou depois do Decreto de Nueva Planta (Real Academia de la Historia, 1735). “Como o exército, serão o instrumento para a racionalização e extensão do poder do Estado, com o braço hegemônico ou cultural do Estado suplementando ao coactivo” (p. 199). Valero não explica, por demais sabido, que este primeiro impulso de criação do que chegaria a ser um formidável aparato ideológico do Estado não consistia unicamente em um movimento de concentração – a que, de maneira confusa, costuma reduzir-se o centralismo –, mas também implicava a simultânea destruição daqueles espaços que escapavam à lógica absolutista com que se concebe o espaço cultural na Espanha moderna. A clausura bourbônica dos Estudios

Generales de Barcelona e de Lleida é um aspecto inseparável da destruição simultânea do constitucionalismo catalão e de sua garantia de liberdades civis. Mas as conseqüências da simbiose entre intelectuais e poder na Espanha dos séculos XVIII e XIX, isola-as acertadamente Valero. O que me interessa destacar de sua ocorrência histórica é o monopólio da nova instituição literária por uma minoria cuja função consistia em reproduzir, por meios culturais e pseudo-meritocráticos, o domínio oligárquico e burocrático exercido a partir de Madri. Valero menciona três espaços principais durante as décadas formadoras do Estado liberal, na medida em que este termo é aplicável à realidade espanhola do século XIX: a imprensa, o Ateneu e o Liceu. A finalidade destes organismos, supostamente autônomos, mas em estreita simbiose com o Estado, declarou-a Patricio de la Escosura na introdução ao primeiro número da revista *Liceo Artístico y Literário* (1838), publicação do recentemente fundado Liceo madrileño: “A reunião freqüente dos artistas de todos os gêneros há de produzir por necessidade entre eles um comércio de idéias cujo resultado é de esperar que seja um pensamento único e dominante” (apud VALERO, 1999, p. 217).

Depois da queda do absolutismo, a literatura interessa ao Estado não tanto como instrumento para controlar a subjetividade, ou como apologia de um governo paternal e heróico, que seria o correlato ulterior da doutrina neo-aristotélica (NERLICH, 1988), mas na medida em que carrega consigo uma legitimação secular sem por isso, contudo, sacrificar o halo carismático imprescindível à soberania. A Idade Média interessa especialmente enquanto âmbito de causas remotas, mas imanentes, que nutrem o Estado moderno com o prestígio do mito e lhe subministram o princípio axiológico de sua identidade. Afirma Menéndez Pidal (1945, p. 244): “Essas velhas ficções, quanto mais primitivas, interessarão antes de tudo porque seus heróis, condutores de povos, trazem consigo o mistério que envolve as obscuras origens de nossa civilização, de nossa maneira de ser”. A filologia a serviço do Estado inverte os termos do positivismo que ela mesma subscreve, e assim parte do mistério e do sagrado para contemplar o presente à luz de um anacronismo apresentado *sub specie aeternitatis*. O arcaísmo justifica “nossa maneira de ser”, ao apresentá-la

como uma constante no seio da história. Essa maneira de ser “nossa”, inequivocamente ligada ao que Menéndez Pidal (1945) chama “caráter original de Castela”, deve muito ao labor do filólogo, ao seu devoto rastrear na tradição, mas também ao *ethos* normativo da comunidade nacional. Esse “ethos” heróico, que o filólogo encontra na epopéia castelhana e especialmente no *Cantar de Mío Cid*, é “um atavismo inelutável, que pesará sobre nós ainda depois de a idéia de pátria, primeira inspiradora dessas criações heróicas, ter sofrido transformações inevitáveis” (p. 244-245). Quero dizer, depois que aquele condado dependente do reino ibérico tenha vindo a encarnar retrospectivamente a idéia nacional que inspira o filólogo a serviço do Estado.

As datas novamente fazem alguma luz. Menéndez Pidal interveio poucas vezes na vida pública, e quase sempre com moderação. Por essa mesma razão ganha relevância o fato de que em 1902 tenha se pronunciado na polêmica produzida pela oficialização do castelhano como língua de Estado, e que o tenha feito com um artigo muito beligerante intitulado “Cataluña bilingüe”, no qual estabelece os padrões que a seguir vão guiar sua atividade filológica a serviço de uma idéia política. Já seu discurso de ingresso na Real Academia, em primeiro de outubro do mesmo ano, quando tinha trinta e três anos, constituía uma declaração de lealdade a uma idéia de Estado e ao mesmo tempo uma saraivada de balas contra o catalanismo, fórmula de recepção seguida depois por outros insígnis acadêmicos conscientes da solenidade do momento. Incidência em uma idéia enquistada no imaginário imperialista, Menéndez Pidal nega que o catalanismo possa dar à luz uma entidade política de estatuto comparável à *nação* por antonomásia. Segundo ele, não somente é impensável reconhecer a condição nacional da Catalunha, mas esta categoria política, em sua forma moderna, sequer é apropriada ao imaginário catalão. Trata-se, ele vem a dizer, do ruído que produzem “aqueles que ainda não receberam em sua inteligência a idéia moderna de nação”. Por linhas corridas, o inflamado acadêmico faz uma afirmação que importa destacar:

Por outro lado me sinto demasiado pequeno para formar parte do mais alto Centro literário da nação, do que, cimo da nação, representa para o bem do progresso humano o princípio da unidade e conservação de um dos idiomas mais propagados pelo mundo. (MENÉNDEZ PIDAL, 1902, p. 6)

Prudencio García Isasti glosa atinadamente estas extraordinárias palavras do homem que durante décadas regeria os destinos lingüísticos do Estado:

Mas o feito verdadeiramente importante é que Pidal coloca a Real Academia Española de la Lengua como “cimo da nação”; deste modo, a definição da nação espanhola (“a idéia moderna de nação”) resulta inseparável de uma língua, da língua cuja regulamentação cabe com exclusividade à Academia Española. Pela primeira vez nosso autor vincula explicitamente nação e língua (ambas espanholas), de tal maneira que as demais línguas dessa nação ficam relegadas ao âmbito do idealismo “regionalista”, estatuto social e político evidentemente inferior. (GARCIA ISASTI, 2004, p. 325)

A Real Academia já é, para seu novo membro, o centro da instituição literária do Estado. A literatura, por conseguinte, não é uma atividade que deva negociar sua influência em competição com outras instituições e é muito menos uma atividade própria da esfera civil, onde não há centros propriamente ditos, mas somente núcleos de ação em permanente movimento. Para Menéndez Pidal, a literatura, regida e representada pela Academia, encontra-se no vértice superior “da nação” e de fato acima desta, verdadeira representação de uma divindade providente. Graças a ela, o bem-estar do gênero humano está assegurado pela unidade e conservação (e tacitamente pela expansão) do culto a esta divindade ciumenta, a língua “nacional”, que o Estado acaba de converter na única oficialmente permitida.⁴

⁴ O Decreto real de oficialização do castelhano não era meramente protocolar. Proibia expressamente o ensino em catalão, euskera e galego, incluindo o ensino religioso, e ameaçando com a expulsão do corpo docente os mestres que incorressem em desacato, “perdendo quantos direitos lhes reconhece a lei” (Real Decreto, *Gaceta de Madrid*, 21 de novembro de 1902; apud GARCÍA ISASTI, 2004, p. 326, n. 34).

O artigo “Cataluña bilingüe”, que Menéndez Pidal publica no **El Imparcial** em 15 de dezembro de 1902, somente dois meses e meio após seu ingresso na Academia, fixa pela primeira vez a politização do vocábulo “espanhol”, ao convertê-lo em designação do idioma *nacional*, e fá-lo, como lhe é habitual, ornando a intervenção política com irrecusáveis apelos à ciência. Assim, o idioma *nacional* não é estritamente o que surge ou o que se fala em Castela, mas é o produto de contribuições de todas as regiões, e, por esta razão, o vocábulo espanhol é o único que a ciência pode vir a adotar. Vinte anos mais tarde, em 1923, acontece desta tese impor-se à Real Academia Española, que Pidal dirige desde 1913.

Como peça processual a favor do expansionismo castelhano, o referido artigo pretende naturalizar sua presença na Catalunha atribuindo-a à superioridade intrínseca da língua de Castela, com exclusão dos fatores políticos. Como se pode ver, Menéndez Pidal posiciona-se, como se fosse filólogo, na trincheira do intervencionismo político, caracterizando o catalão como língua inferior e como dialeto do castelhano, ou seja, como *patois* que os catalães devem retrair à esfera privada à favor da exclusividade da “língua culta” na esfera pública. Como em todo estratagema ideológico, a contradição assoma nos mesmos argumentos. Não apenas a contradição de lançar no âmbito das lutas políticas o prestígio de uma instituição de suposto caráter científico – com efeito, a Real Academia deu provas reiteradas de ser um braço ideológico do Estado centralizador –, mas, sobretudo, a de defender, por um lado, a substituição do catalão como resultado de um processo natural e inevitável, e, de outro, proclamar que “o Estado espanhol deve velar pela necessária unidade [lingüística], relativamente a que sempre se mostrou mais preguiçoso do que violento” (apud GARCÍA ISASTI, 2004, p. 333). Por outras palavras, o jovem Menéndez Pidal considera escassas as outras intervenções da Monarquia para erradicar um dos idiomas nativos da Península e solicita maior diligência por parte do Estado, em uma inquietante correlação entre diligência e violência. Em suma, o Estado deve assegurar o trânsito do catalão de língua aprendida e utilizada à língua estudada estritamente como objeto histórico pela filologia.

A trajetória de Menéndez Pidal estava marcada para sempre. Em 1931, apenas instaurada a República, convida os catalães a autolimitarem-se na petição a favor de seu Estatuto de Autonomia, no qual Menéndez Pidal vê, como toda a Espanha conservadora, um grave perigo a favor da desagregação, que é preciso conjurar fazendo com que o Estado retenha, ou mais exatamente seu centro político, todas as competências em educação e, se subentende, relativamente ao idioma em que ela se dará:

Não nos iludamos. Se sob esta psicologia de ressentimento o Estado espanhol não tiver na educação um princípio de união espiritual, a geração de desamor acabará por destruir, com um pertinaz trabalho de mina, todo sentimento de unidade espiritual: a força moral da nação, a única força dos povos, será arruinada, e a desagregação do novo Império Austro-húngaro será rápida. (1931).

A filologia, conforme a define nesta ocasião, ilustra a existência ancestral e, em última instância, essencial, da unidade espanhola manifesta no idioma de Estado: “a filologia descobre a íntima espiritualidade comum aos espanhóis do centro e aos da periferia ao criar o produto cultural do idioma”. Em sendo assim, cabe perguntar-se pelo sentido das vivas exortações à intervenção autoritária do Estado com vistas a atender aos “deveres hegemônicos” que Menéndez Pidal via inscritos na evolução do castelhano (DEL VALLE, 1997, p. 191-192). Está claro que este *descobrir* por parte da filologia é na verdade um construir, e que a produção do idioma está reservada ao Estado através da direção espiritual de sua instituição mais eminente.

Esta espiritualidade de origem territorial corresponde ao novo estilo de patriotismo inaugurado nas últimas décadas do século XIX, um estilo pós-colonial, pós-bélico, de penetração capilar do poder, como diria Foucault, baseado na submissão interior do sujeito a uma idéia, que, no caso espanhol, traz uma profunda marca católica. Desde a proposição por Ganivet do dogma mariológico no território “nacional”, concebido a partir de então como evidência de um espírito “íntegro” e historicamente

imaculado, passando pelo evangelho hispânico de Unamuno, até chegar à hipóstase pidaliana de Espanha, uma nova forma de consórcio imperial entre religião e política é coadjuvadora do recuo histórico iniciado após o chamado “desastre”.

A agressividade e intolerância deste espírito dão fé de sua origem em um revés histórico sem precedentes que, longe de ser aceito, é postergado transladando-se a vontade de poder a um outro teatro de operações, o da cultura, com todo o capital simbólico investido no idioma. O par idioma e império inaugurado com a gramática de Nebrija apenas se modifica após a perda das colônias de ultramar, porque o fundamento religioso da legitimidade imperial persiste para além do fracasso político em virtude da salvação das almas, agora no terreno laico da civilização. Menéndez Pidal não apenas não renuncia à visão imperial de Nebrija, mas ainda a compartilha impulsionando-la, diríamos, em chave clausewitziana, “por outros meios”. Em 1903, já alude ao “amplo e pacífico domínio sobre a memória e a imaginação de tantos povos” (p. 63). Em 1909, em algumas conferências pronunciadas na Universidade Johns Hopkins, esta alusão se transforma em uma menção do “pacífico império” (1945, cap. V). E, anos mais tarde, no segundo capítulo de *La España Del Cid*, afirma explicitamente que “a História não busca preparar os povos para as tradicionais guerras de ódio racial, mas para os novos combates da cultura” (apud GARCÍA ISASTI, 2004, p. 515, n. 7).

Daí à transformação do Cid em herói cultural há somente um passo, que Menéndez Pidal dará, mas não sem aduzir toda sorte de apoios positivistas. Mas a palavra “cultura” não pode ocultar a raiz darwiniana fundamentalmente agressiva com que Menéndez Pidal concebe as relações entre as comunidades. As guerras que prediz não serão tradicionais conflitos entre grupos de distinta linhagem, mas choques pelo domínio de formas de socialidade e de seus instrumentos simbólicos; choques entre civilizações, na linguagem atual. O que alentava o incansável labor do investigador era uma ardente fé nacionalista nele presente, cuja origem e sentido não são duvidosos. O seu nacionalismo não é o convival que reconhece e respeita as outras culturas ali onde as encontra, mas o nacionalismo baseado na crença no destino manifesto do próprio grupo,

pelo qual é legítimo sacrificar todo obstáculo, já que assim o dispõe a natureza providente. A revelação histórica de uma idéia plenamente contida nas origens baseia-se na crença na continuidade ininterrupta do espírito que guia o idioma até sua eventual apoteose. A garantia desta evolução empiricamente indemonstrável é a teoria pidaliana de estado latente, verdadeira mística negativa ou produção de ausência que permite ao filólogo dar sentido positivo, isto é, constituir em prova ou evidência a solução de continuidade. De novo García Isasti resume perfeitamente o correlato religioso, de origem messiânica, do imperialismo lingüístico de Menéndez Pidal (2004, p. 500-501):

A base última da metafísica pidaliana está na religião católica. Se analisarmos atentamente sua obra, verificaremos que os axiomas de seu paradigma correspondem exatamente aos axiomas do pensamento católico, entendido em sua concepção a mais elementar. As características que atribui à Espanha, antes de mais nada seu caráter onisciente e eterno, correspondem com as que se atribuem comumente à divindade. Por outro lado, a divindade expressa-se por meio de diversas *manifestações*, que são todas distintas, mas que provêm de uma única e onipresente fonte que lhes atribui sentido. Os textos literários, de forma particular a épica, são o equivalente das sagradas escrituras, inspiradas diretamente por Deus e que trazem em si seu espírito. Por último, o Cid é uma cópia de Jesus Cristo, o Verbo feito carne, que teve uma existência histórica real e cuja vida é narrada no *Poema Del Mio Cid*, que é o equivalente dos evangelhos católicos.

O emprego nacionalista do Cid e do romanceiro através da ação do Estado não foi uma descoberta de Menéndez Pidal. Em 1821, Juan Meléndez Valdés, em seu *Discurso sobre la necesidad de prohibir la impresión y venta de las jácaras y romances vulgares por danosos a las costumbres públicas y de ser sustituidas por otras canciones verdaderamente nacionales* já propunha a promoção do “Romanceiro do Cid e de outros antigos cancioneros” com que “os ânimos se incendiavam no amor nacional e respiravam somente patriotismo” (apud GODZICH; SPADACCINI, 1988, p. 15). O propósito de Meléndez Valdés era o de também utilizar a literatura para moldar o corpo social, transformando-o em corpo político, a Nação,

bem disposta, segundo ele, “para que se a forme e preencha de princípios exatos que circulem e se façam familiares em todas as classes sociais” (p. 15). Ou seja, para que as mesmas idéias normativas, cuidadosamente selecionadas, ocupem a totalidade do espaço social, expulsando as que não incendeiem esse amor pela Nação ou que ameacem empaná-lo. Desta perspectiva, em que se confundem romantismo e ilustração, como também se confundem liberalismo e conservadorismo na história espanhola dos séculos XIX e XX, a pintura mural que representa Franco como se fosse um cruzado (figura híbrida de Cid e de conquistador), no Arquivo Histórico Militar, é menos extravagante do que parece. O Caudilho instala-se comodamente no imaginário tradicional espanhol como novo avatar messiânico do espírito nacional, que, desde Ganivet a Menéndez Pidal, se concebe como eterno e sujeito a reparações salvíficas para combater o que o filólogo denomina “a enfermidade metafísica” da Península: a tendência à desagregação causada por um invencível particularismo. Este não é o produto de uma dinâmica histórica concreta, mas um mal congênito da raça, já denunciado por Estrabão, como Menéndez Pidal gosta de repetir.

Há, obviamente, outros paralelismos: o militar rebelde contra um governo desencaminhado, a fama de que gozam entre os mouros aqueles que combatem, e, inclusive, o matrimônio ascendente no interior de uma família senhorial com aspirações (no caso de Franco, frustradas) à realeza. Nada disto converte Menéndez Pidal em um fascista, mas evidencia a continuidade entre suas doutrinas filológicas e as idéias com que se legitima o regime que surge do golpe de Estado e, por suposto, a continuidade entre a profunda imbricação da filologia espanhola, fundada, para todos os efeitos, por ele, com a reorientação do nacionalismo espanhol após a crise do fim de século. Neste sentido, tem valor heurístico, conquanto seja um documento marginal, a carta que dirige a Américo Castro em princípios de 1939, ou seja, próxima à data em que a queda da Catalunha decide o desenlace da Guerra civil:

Você já conhece meus princípios. Dê-me você a Espanha sem fragmentá-la em vergonhosas republiquinhas (conforme ao gosto da política francesa de pequenas nações) e qualquer que seja o resultado será remediado em muitos poucos anos, enquanto a

fragmentação não se remediará após séculos ou quiçá nunca. O não sentir esta grande verdade, o não reconhecer a idéia nacional, é o principal defeito de nossas esquerdas. Monstruosa Frente Popular! Veja você o caso da França que de forma cordata sucedeu eliminar de si a ameaça da fragmentação. Você que *pelejou e sofreu* como grande espanhol no Patronato da Universidade de Barcelona, com certeza não tirará o chapéu aqui em Paris diante do escudo da Legação de Euskadi, a republiquinha ovacionada por *Les Temps* e *Maritain*. Por sorte, já se manda tudo isto às favas. (apud PÉREZ VILLANUEVA, 1991, p. 376; GARCÍA ISASTI, 2004, p. 603, ênfase nossa).

Em janeiro de 1939, *qualquer que seja o resultado* não era uma frase vazia de conteúdo. Aceitar esse *mal menor* visando-se à salvação da pátria era pôr um preço em grande parte conhecido e demasiadamente previsível a partir de uma concepção unitária. Acima de tudo, Menéndez Pidal comprometia a tarefa do filólogo e do historiador, como *grande espanhol* e sofrido mártir, na defesa daquela fé que o Estado devia impor às universidades com veleidades de autonomia. Uma fé cuja “garantia de união espiritual pelo ensino” Menéndez Pidal já demandava em 1931 do apenas formado governo republicano e que agora, em 1939, considerava a justificação dos crimes do fascismo ocorridos e por ocorrer. Não se conhece a resposta de Américo Castro (1990) a esta esplêndida carta do mestre; só é possível dizer que em 1931 compartilhava daquela mesma fé e advertia o novo governo: “O mais urgente é a Catalunha. Anda mais premente do que as greves e a ordem pública” (p. 229). Foi mais à frente, e após largos anos residindo em um país com tradição democrática, que Castro se distanciou da metafísica nacional e tentou assentar as bases de uma história da cultura peninsular fundada no drama existencial de suas gentes. Ainda assim, o papel que desempenham nesse drama as identidades religiosas, as chamadas castas, segmentando verticalmente o edifício até então considerado homogêneo da cultura castelhana, obscurece o das identidades culturais na descontinuidade do paradigma horizontal favorecido por Menéndez Pidal e seus discípulos.

Em seu conhecido livro *Castellano, Español, Idioma Nacional* (1938), que foi, durante décadas, manual de formação de hispanistas,

Amado Alonso reitera os argumentos do mestre a favor da promoção do castelhano a idioma totalizador, com exclusão das outras línguas até então também espanholas. E Dámaso Alonso (1947, p. 216-217) compartilha com o grande estudioso do romanceiro e da épica a crença em uma realidade espanhola permanente, e por essa razão fala de cantares “que se misturam ao sangue de nossos antecessores, forma uma realidade nacional e asseguram sua permanência no futuro espiritual do país”. Acontece que os cantares não se misturam ao sangue por si sós nem de qualquer maneira. E não é desnecessário recordar aqui o velho refrão castelhano relativo à instrução da letra para dar-se conta que, em 1947, data em que Alonso escreve estas palavras, os compromissos da instituição literária com a orientação espiritual do país estavam perfeitamente definidos em seus intenção e alcance. Esta somatização da literatura tem, acima de tudo, interesse especial, não pela ambigüidade de discurso racial, que Alonso compartilhava com Unamuno (1968, p. 572) – que descrevia a língua castelhana como “nosso sangue espiritual” –, mas como metáfora da dependência da literatura relativamente a uma corporação profissional e funcional, cujo regime interno foi proporcionado durante muito tempo pela filologia. E não apenas na Espanha, mas em todo o âmbito geográfico de influência acadêmica espanhola, na América Latina, por exemplo, e também no âmbito geográfico anglo-saxão por meio da nascente disciplina do hispanismo. Justamente Menéndez Pidal depositava grandes esperanças nos Estados Unidos como área de influência do castelhano, considerando que esta língua deveria dividir com o inglês a hegemonia continental “para maior difusão de ambos pelo resto do mundo” (MENÉNDEZ PIDAL, 1918, p. 14). O correlato desta expansão era a erradicação das outras línguas da América. Desiderato, seja dito, compartilhado na atualidade por aqueles hispanistas que dão impulsão a um bilingüismo estritamente bipolar ao norte do Rio Grande e, ao mesmo tempo, defendem de forma encarniçada um monolingüismo ao sul, mostrando-se assim menos transigentes do que o próprio Menéndez Pidal, que considerava o inglês um idioma tão necessário como o castelhano para o comércio entre os dois grandes impérios espirituais da América (1927, p. 49).

A ascendência de Menéndez Pidal sobre os estudos hispânicos norte-americanos pode ser demonstrada pela fundação da *American Association of Teachers of Spanish*, em 1917, sendo que dois dos membros fundadores, Aurelio M. Espinosa e Lawrence A. Wilkins, solicitaram o conselho do filólogo para a orientação a ser adotada para a revista **Hispania**, órgão da associação. Menéndez Pidal (1918), que já havia mandado uma carta de alento, em 1915, lhes responde enfatizando a necessidade de manter a unidade do idioma de um e de outro lado do Atlântico, por meio do sacrifício das variantes locais, sobretudo aquelas de influência indígena, cuja barbárie, assim como sua enorme “quantidade e fracionamento, não são circunstâncias propícias para que quaisquer traços de sintaxe dessas línguas subministrem um estrangeirismo de certo crédito e extensão dentro do espanhol” (p. 4). Dito de forma simples: a presença de torneios lingüísticos de procedência indígena é indesejável. E é preciso reconhecer que “O quéchua, a língua mais culta e divulgada da América, explica alguns modismos que se usam em regiões *que todavía são bilíngües*” (p. 4, ênfase nossa); o autor dessa carta sabe que se trata de um problema passageiro, já que o destino das línguas indígenas é desaparecer, varridas pela superioridade “dessa língua de mais poderosa virtude cuja última aspiração é chegar a ser compreendida até pelos habitantes dos últimos confins dos dialetos irmãos e pelas gerações vindouras, logrando o maior alcance no espaço e no tempo” (p. 2).

Não há dúvida de que a obsessão pela superioridade do castelhano e de sua cultura, não apenas em relação às línguas indígenas e às denominadas regionais, mas também relativamente àquelas das culturas modernas mais poderosas, marcou o rumo dos estudos hispânicos, assegurando a influência do pensamento pidaliano para além do declínio da filologia como matriz metodológica da hispanística. O darwinismo lingüístico presidiu à institucionalização acadêmica do hispanismo nos Estados Unidos, como pode se ver no texto de apresentação da associação norte-americana de professores de castelhano, no número de fundação de **Hispania**. Neste artigo de abertura, Lawrence A. Wilkins, depois de descrever a fundação da nova entidade e de apresentar as razões para o

crescente interesse pelo castelhano, afirma a superioridade de sua literatura relativamente às outras literaturas “nacionais”.

A novela moderna da Espanha praticamente *não tem par* [...] O que me dizem de Pereda, Alarcón, [Palacio] Valdés, Galdós, Valera, Azorín, Blasco Ibáñez e de tantos outros? Que nação pode superar suas obras produzidas nos últimos setenta e cinco anos? Ou tome-se como exemplo o teatro. O de Espanha é com justiça reconhecido como um dos três grandes teatros nacionais do mundo. De Lope a Echegaray e de Echegaray a Benavente, Martínez Sierra e Marquina, a lista é insuperável. Quem, dentre os dramaturgos atuais, pode comparar-se à maravilhosa obra de Jacinto Benavente? (1917, p. 9-10).

Não se trata agora de comprovar que o tempo fundamenta a perspectiva que implica as valorações, mas sim de reconhecer que o hispanista, hoje como ontem, acumula razões de índole diversa e inclusive incompatíveis, não para fundamentar uma tarefa educativa que não necessita de justificação, mas para afirmar uma militância atávica, de cujas causas não se está sempre consciente. Depois de expor os móveis para promover o estudo do castelhano nos Estados Unidos, Wilkins afirma que explicam “a fé que nos anima” e que “Estas são as coisas por que devemos lutar”. Pelo que foi dito, e em vista da evolução do hispanismo norte-americano durante o século XX, não surpreende que o princípio de ordem fundamental da nova Associação tenha sido expresso por Wilkins (1917, p. 10) com as seguintes palavras: “Portanto, no umbral de novos empreendimentos nosso brasão e lema devem ser: **TODOS JUNTOS E A DEUS ROGANDO E COM A MARTELO DANDO**”.

Tampouco Menéndez Pidal se conformava em assegurar a difusão do castelhano e sua normalização, controlada que estava pela Real Academia Espanhola. Ele também se situa no plano das lutas hegemônicas pelo espaço acadêmico, consciente sem dúvida de que até 1914 o alemão foi a segunda língua em quantidade de falantes nos Estados Unidos, e de que o castelhano se beneficiava da animosidade contra o alemão por causa da guerra na Europa. O próprio Wilkins (1917, p. 6) assim

o advertia no texto acima citado: “Este preconceito, justificado ou não, gerou um estímulo para que se estudasse o espanhol e, em menor proporção, o francês”. Quando, em 1927, o aumento da matrícula de estudantes norte-americanos no curso de verão para estrangeiros do Centro de Estudos Históricos lhe oferece ocasião para celebrar o auge do castelhano nos Estados Unidos, Menéndez Pidal (1927, p. 49) assegura que esta ascensão suscitou protestos por parte de professores de outras línguas. Contudo, diferentemente de Wilkins, Menéndez Pidal não atribui o aumento das matrículas às crescentes relações entre os países americanos nem outras razões pragmáticas, mas ao que antes denominei de produção de presença. Para ele, não se trata de intuir a “maravilha” que qualquer idioma evoca quando roça um lugar cifrado em uma cultura determinada. Trata-se antes de sentir “do próprio ambiente de Castela algo do espírito (...) que se realiza no idioma” (p. 50) e que ele entende como um espírito particular que, emanando de um habitat etnicamente restrito, dispersa por todo o mundo a essência dessa atmosfera por meio do idioma, de forma análoga à da cristandade que, surgida do espírito da Galiléia, se estendeu por toda a Roma imperial. Da mesma forma, vem-se a Castela em peregrinação, em busca da origem de um mistério “que está muito acima do mero conhecimento prático do idioma” (p. 50). O espírito pidaliano está ligado inextricavelmente ao meio através do qual se pode conhecer sua essência e é, portanto, um espírito extenso e, por conseguinte, mensurável. Por essa razão, vê-se obrigado a transpassar seus confins territoriais e preencher outros espaços, a fim de ter acesso por via quantitativa à universalidade qualitativa própria do espírito, com a peculiaridade de que os novos espaços de expansão tampouco podem satisfazer esse desejo de universalidade, na medida em que também eles são mensuráveis. Dessa forma se gera a universalidade infeliz que caracteriza o imperialismo lingüístico hispano. As semelhanças terminológicas com Maragall (efeito da contemporaneidade e de influência comuns) não deveria ocultar as diferenças decisivas entre os dois. Maragall parte da experiência do sublime, que pressupõe a infinitude do espírito humano e, portanto, uma distância insuperável entre razão e intuição. A perspectiva

de Maragall é mais panteísta, fundada na crença de que, se bem que o espírito só se revela aos sentidos, não se faz carne duas vezes pela mesma forma. Pelo contrário, sua vitalidade se manifesta na diversidade de suas codificações.

Menéndez Pidal celebra as razões pragmáticas – consequência da história e, sobretudo, da política –, mas as subordina a uma força espiritual que contém a chave do êxito darwinista. Não pede alunos, mas exige, sim, iniciados. É sempre interessante comprovar a confusão entre fé e necessidade (confusão explicável pelo fatalismo original da doutrina pidaliana) entre os herdeiros desta tradição. Apela-se várias vezes ao enorme peso demográfico do castelhano como argumento irretorquível para sustentar a destrutiva busca pela supremacia cultural. Mas, por seu turno, resulta evidente que este exclusivismo não se baseia estritamente em uma ideologia liberal, isto é, na aceitação das demandas do mercado lingüístico, e é sim a expressão de um *entusiasmo* que se manifesta em uma peculiar mescla de triunfalismo e insatisfação que atua como acicate a uma expansão jamais considerada suficiente. As cifras manejadas são o que menos importa. Menéndez Pidal falava olímpicamente de setenta milhões de falantes de espanhol: hoje em dia se fala de até quatrocentos milhões de falantes sem que este triunfalismo apazigüe - antes o contrário – a beligerância que aniquila a pluralidade dos códigos e desertifica antigas culturas. Na realidade, a palavra “mercado” não é tão neutra e tão objetiva como se pretende. Como o capitalismo a que nos remete, implica uma competição agressiva e um discurso publicitário pouco escrupuloso, assim como poderosas subvenções estatais e o *dumping* mais descarado de produtos lingüísticos e pessoal docente em áreas consideradas estratégicas.

Em um artigo cujo título fala por si próprio, Juan Ramón Lodares (2004) defende esta política de deformação do mercado em razão dos benefícios materiais que esta intervenção produz (para utilizar a linguagem neoliberal do autor). Segundo seus cálculos, cujas fontes não cita, e que oferece, sem, contudo, entrar no capítulo dos cortes e investimentos, a empresa que ele batiza de “Espanhol S.A.”

acresceu cerca de 15% ao PIB espanhol, calculando por baixo, e se somarmos o percentual às cifras que a língua produz na América Espanhola, junto com aquelas geradas nos Estados Unidos, pode-se declarar que ao espanhol respeita cerca de 9% do PIB mundial (p. 14).

Lodares estipula em cerca de 500 milhões de euros anuais o negócio do ensino de castelhano a estrangeiros somente na Espanha, e refere de forma maliciosa a participação (que ele cifra em 20% do negócio) das outras comunidades lingüísticas do Estado: Catalunha, Valência e País Basco. Do que se deve coligir, como se isto já não estivesse claro, que do referido volume de negócios estas comunidades devem extrair uma lição prática, ou seja, esquecer-se de seus inexportáveis idiomas. A Espanha, reconhece humildemente Lodares, não é a zona de máxima importância ou dimensão comercial do idioma, mas de forma afortunada o mundo hispano-falante lhe reconhece seus direitos como “decana” da língua e “esta circunstância faz com que recaiam sobre ela importantes tarefas na gestão do ‘espírito’ da língua, de sua boa imagem e, por conseguinte, dos negócios que abarca” (p. 14).

Assim, pois, os argumentos pragmáticos – ou melhor, mercantis – são invocados para não retirar vitalidade da empresa de Nebrija, advertindo-se a diplomacia espanhola contra a tentação de apoiar o plurilingüismo na Europa, não por causa de um imperialismo rançoso, mas pelas mesmas razões de mercado por que se recomenda a impulsão do bilingüismo nos Estados Unidos e no Brasil. “Não o esqueçam: uma das empresas mais internacionais que possuímos, cuja matéria prima é abundante, limpa, barata, e atrativa para nossos vizinhos e, previsivelmente, que tardará muito a esgotar-se” (p. 14). Como o tesouro da América, a riqueza flui miraculosamente para a bolsa de dom Juan Tenório sem esforço nem origens visíveis. Alquímica, ecológica e sustentável, a matéria prima com que a história nos há casualmente bendito converte-se em ouro que se conta e sona sem resquício de agressão, conflito, genocídio cultural ou exploração. Por outro lado, estes argumentos de economia política se subordinam, pidaliamente, ao “espírito” do idioma, à sua “boa imagem”,

que, se está em função direta de sua capacidade de gerar benefícios, não se pode ignorar que surge de um manancial metafísico de que a Espanha é “decana” e do qual, se mais aprofundarmos a discussão, é depositária perante Deus e a história da Espanha de raiz cultural castelhana.

É graças a esse manancial, não o esqueçamos, que a matéria prima que está dispersa pelo globo terrestre pode transformar-se em ouro de prestígio internacional. E é por esta razão que ao domínio sobre as almas, visível na dimensão geográfica do idioma, e à bonança deste inesgotável Peru, antepõe-se o princípio de que, com toda probabilidade, deve “gerir” quem sempre soube fazê-lo de forma peremptória e firme. A Igreja tem doutores e Lodares fala do prestígio do idioma quando outros falaram de sua virtude civilizadora. Só que, considerada sob a luz de uma ética que aprendeu a questionar a petição de princípio darwinista, a celebrada universalidade da língua aparece como um dos documentos da civilização dos quais Benjamin dizia que são documentos da barbárie. Em todo caso, caberia perguntar se esta reedição da alma do povo no chamado espírito do idioma é uma coisa diferente da vontade em sentido schopenhauriano e se o desdobramento de um mostruário de produtos culturais, como função com que se dota o hispanismo no desígnio desta empresa global, é algo mais do que uma representação (em sentido de viajante comercial) de uma enorme força biológica conjugada com antigas ânsias de expansão e conquista. Uma força que ainda não aprendeu o segredo margalliano da maravilha que é cada língua nem a importância da micro-diversidade e dos habitats diferenciados.

O adeus da filologia

A filologia, tal como a instituiu, na Espanha, Menéndez Pidal, e a disseminaram seus discípulos, está hoje imersa em uma crise das humanidades. Conquanto a inércia do Estado confira a esta disciplina uma longevidade artificial, a respiração assistida pelo caráter funcional dos saberes não oculta o declínio de uma metodologia que perdeu sua função social. Porder-se-á argüir a favor da conservação de técnicas textuais,

mas há de convir que o manejo editorial dos textos canônicos não é nem pode ser o principal objetivo de uma instituição universitária a serviço da sociedade. E isso por diversas razões. Uma delas respeita ao âmbito dos benefícios decrescentes. A maior parte dos manuscritos de certa importância já foram editados, em alguns casos, até mesmo várias vezes; e ainda que toda edição seja em si mesma perfectível, um sentido de economia impõe limites à ambição de restaurar o significado original de um texto. O que resta, portanto, do espírito fundacional da filologia espanhola é a transmissão de valores supostamente nacionais que se expressam primordialmente na literatura. Essa presença de valores ligados ao idioma de referência alimenta a crença em uma identidade hispânica de cuja transmissão e potencialização se encarrega o hispanismo. No limite tautológico deste programa, a “atividade científica” torna-se uma interminável taxionomia de autores e obras, convertidas as últimas em objeto de “investigação” pelo simples critério de cumprir um único critério eficiente: estar escritas em castelhano e ser, por conseguinte, portadoras do que Menéndez Pidal chama “as inspirações atávicas da raça”.

Que o hispanismo nacional continue identificando-se com a tradição filológica quando esta última praticamente desapareceu do panorama internacional, não prova tanto a necessidade daquela tradição quanto a segurança que lhe propicia sua integração ao Estado. Mas, trate-se agora das velhas glórias filológicas, de estilística, de crítica estruturalista, de psicanálise, de desconstrução ou de estudos culturais, o hispanismo entrou em crise, como sói acontecer, no exato momento de seu aparente triunfo. Precisamente quando o castelhano triunfa em todas as partes como objeto de estudo pragmático, o hispanismo perde sua razão de ser sem chegar a constituir-se em saber universitário solvente. Que Almodóvar seja, neste terreno, o único marco global espanhol, em paridade com Cervantes e seguido à distância por García Lorca, é um sintoma importante do estado da questão.

As acusações recíprocas de incompetência entre os profissionais inseridos em funções públicas e os que labutam no mercado global de saberes (uma mostra da polêmica pôde ser seguida por meses a fio nas

páginas da revista **Lateral**) não deveriam ocultar que todos eles estão sujeitos a uma mesma evolução do campo, e que os filólogos espanhóis e os culturalistas norte-americanos (que representam, respectivamente, a instituição mais protegida e a mais submetida à lógica de mercado) experimentam em ritmos distintos o fim da hegemonia da cultura letrada e do monopólio universitário que a acompanha. O hispanismo vive a crise geral que afeta as humanidades com o particularismo que ele implica. Tendo perdido seu objeto original sem dar-se conta disto, padece de uma peculiar melancolia por causa de um objeto que nunca teve, uma teoria hispânica moderna, enquanto ao mesmo tempo rechaça a teoria efetivamente existente como corpo estranho. Assim como o protagonista de **Hable con Ella**, o hispanismo mantém uma relação intencional aparentemente normal com o corpus disciplinar, fixando os textos, massageando-os, mimando-os, e *in extremis* fecundando-os para ressuscitá-los. O *anormal* da situação é que toda esta atividade de uma disciplina que está em estado de coma tem por objeto produzir uma ilusão de presença, isto é, de atualidade. O hispanismo, dito por meio de outras palavras, não é senão uma simulação de relevância.

O paralelismo com o corpo comatoso, transplantável, travestizável, e milagrosamente purificável que fascina os admiradores de Almodóvar não é gratuito. Como tampouco o é o fato de este diretor ter-se convertido em um valor icônico dos Estudos Culturais hispânicos. O problema a que aponta o corpo reciclável, reformulável, reprogramável e retransmissível é, portanto, o da eternidade da matéria, isto é, do *corpus*, e de sua capacidade de transitar de um morto a uma nova vida. Trata-se, pois, do problema da tradição, cuja caixa de ressonância transnacional, segundo o neologismo em uso, é o espaço fonético do castelhano, instalado sem fissuras desde Buenos Aires até Barcelona, passando sempre pelo eixo de Madri.

No horizonte hermenêutico do corpo comatoso, que inclui os corpos traumatizados, transexualizados ou infectados, está o enigma da memória e portanto o da identidade. E este é, ao final, o problema central das humanidades em geral e do hispanismo em particular. Emprego o termo “memória” preferencialmente à “herança” ou “legado” para evitar

as conotações patrimoniais e patriarcais destes vocábulos, inclusive preferindo-a à tradição, porque esta última costuma ser entendida como um conjunto invariável de disposições sociais, que constituem o horizonte último do espírito em sentido pidaliano. Mas independentemente de qual seja o termo privilegiado, o decisivo da argumentação é que a memória cultural não consiste na mera conservação do objeto “cultura”, mas é sim a resultante de algumas operações prévias, como a seleção, a separação dos materiais, sua valoração e interpretação. Em uma palavra, a memória é performativa: constitui-a o próprio ato mnemônico. Confiada a uma disciplina, a extensão e capacidade de inclusão desta memória, assim como a ordem narrativa que configura seu sentido, dependerão da pressão que a disciplina exerce sobre os materiais, de como organiza seu arquivo de conhecimentos e delimita seu perímetro.

Mas como se delimita o terreno de uma disciplina? Em outro lugar propus como definição trivial do hispanismo que este é o jogo acadêmico que decide as regras e arbitra as práticas que valorizam a memória cultural da e sobre a *Hispania* (RESINA, 2005, p. 160). Mas advertia logo em seguida que a abstração deste termo, assim como a de seu substituto, o ambíguo “mundo hispânico” ou “hispanidade”, para não falar de “Atlântico hispânico”, inescrupuloso arremedo da duvidosa fórmula racial de Paul Gilroy, nada mais faz do que deslocar para outros espaços as discrepâncias históricas dissimuladas sob esta entidade nominal. Na prática, o hispanismo opera através de algumas inversões pragmáticas que se fazem notar na história de suas imbricações institucionais e convertem o chamado mundo hispânico em um espaço geopolítico sempre tendente a uma reunificação ideal. Oculta-se, no entanto, que este espaço tem origem em um feito de poder prolongado no tempo e que esse feito faz da disciplina não a manifestação de valores que se supõe tão evidentes quanto permanentes, mas um acervo de relevâncias que foram contingentes em sua origem e que, ao fossilizar-se, acabaram por parecer eternas.

Ubi lingua ibi Hispania. Língua e “gestão” têm sido desde Nebrija o princípio sobre o qual se forjou a universalidade essencial do hispânico. Ao adotar a lei cultural do Estado sob a forma de pautas universalizantes, o

hispanismo naturaliza o domínio de um particularismo triunfante. Poderia aqui referir-me a Althusser e aos aparatos ideológicos do Estado, entre os quais se devem contar não apenas as academias reais e os organismos de difusão exterior, mas também a universidade e sua tarefa unificadora. Considero, contudo, mais útil invocar Weber e o desencanto do mundo como impulso para a aparição de âmbitos ou de funções diferenciados em um processo de despersonalização ou burocratização da autoridade mágica ou *carisma*. Não há dúvida de que o hispanismo é a vertente cultural do processo de secularização do Estado, em cuja razão de ser funcional ou funcionarial persiste o ofício legitimador da religião sob a capa da cultura. Esta reproduz, em sua fisionomia mais íntima, o modelo da religião deslocada ou mais exatamente ressublimada. Uma religião que não à toa se expressa em um idioma intitulado “cristão” e que foi secularmente modelada pelo seu papel de competição territorial em múltiplos cenários, em um empenho hegemônico que acabou quase sempre com a eliminação do adversário, ou seja, com o que Weber denomina a busca de fins absolutos.

A secularização da fé militante retém, como se viu, o culto dos heróis em instituições presididas por seu *espírito*. A combatividade do Cid, seu caudilhismo e aventura, o cinismo picaresco, a rigidez da honra, o conceptismo oco e a ficção autoconsciente inspiram a ação dos agentes no seio do Estado, tanto a dos diretamente absorvidos pela “racionalidade” burocrática quanto a dos que convivem no magma de uma sociedade civil insuficientemente diferenciada dos objetivos estatais e de seus critérios de verdade e relevância. A imbricação de força e de espírito, de Estado e de cultura, não descobre a natureza cultural do Estado (conforme à ideologia que este promove), mas a origem da cultura na violência que o funda. A assiduidade da Monarquia espanhola em apadrinhar fundações culturais, celebrações de interesse “nacional” e atos culturais de diversa índole e alcance “hispanico”, assim como em intervir de forma doutoral em atos de afirmação do idioma castelhano, nada mais faz do que pôr em evidência a insuficiente secularização desta “moderna” legitimação do Estado pós-imperial. Se em geral é o rosto benigno e maternal da rainha

o que preside tais atos, ou ainda o caráter prestimoso de uma família real circumspecta, em outras ocasiões é a figura avuncular do Rei, manifesta pela figura guerreira de chefe supremo das forças armadas, a que enuncia de maneira inconfundível o monopólio da violência como expressão primeira e última da soberania.

Não obstante reclamar competências na organização de saberes positivos, e dado o caso “subversivos”, o hispanismo está inserido em um campo de forças que lhe permitem atuar em virtude de uma lógica pós-colonial globalizadora com enormes lucros nacionais. É indubitável que durante muito tempo a tensão que torna possível a especificidade do campo foi produtiva. Mas não é a especificidade, por outro lado valiosa, mas sim sua dissolução em uma falsa necessidade o que impulsiona a utopia universalista que promove o hispanismo sob diferentes nomes. Embora o “produto” destas forças tenha se apresentado “historicizado” em períodos e diferenciado em estilos, movimentos, gerações e “ismos”, o hispanismo parte sempre de algumas premissas valorativas sem jamais perguntar-se por que razão são estes e não outros os valores que organizam seu discurso, e sem indagar-se sequer como chegaram a constituir-se em valores. O mais geral e, por conseguinte, o menos visível destes valores consagrados é o monismo lingüístico ou monologismo, versão secular do monoteísmo vinculante de toda cultura que brota e se move no espaço hispânico. Dentro deste espaço, as “subversões” escolásticas – chamem-nas feminismo, estudos *gay*, subalternidade, pós-colonialismo, estudos de fronteira etc. – equivalem a formas seculares de franciscanismo: isto é, a uma rebeldia reformista bendita pela Igreja.

Somente com o relancear os olhos sobre as mais recentes obras com pretensões ao ser inclusivo, seja no âmbito das histórias da literatura, já em manuais ou em repertórios de metodologias críticas, pode observar-se a domesticação dos paradigmas inovadores, para não falar do espaço cedido às literaturas em línguas distintas da castelhana, jamais estudadas com a profundidade exigida pelo peso e complexidade específicos de cada uma delas. Sirva como exemplo desta atitude a **Historia de la Literatura Española** de Hans-Jörg Neuschäfer, em que se dedica meia página, apesar

do livro ter cerca de quatrocentas, a todas as literaturas não castelhanas, e esta meia página se incumbe de celebrar a sátira de Juan Marsé contra a normalização do catalão em **El Amante Bilingüe**, novela ainda por cima escrita em castelhano. O revelador não é o feito em si mesmo, que poderia passar por uma singularidade, mas sim o feito, este preocupante, de que nenhuma resenha desta obra (e as houve bastante críticas) tenha posto de relevo a amputação das grandes tradições literárias não estatais. Outras estratégias de substituição são mais sibilinas. A mais recente é a invenção de uma literatura catalã em castelhano (seguirão a galega e a basca) por meio do procedimento de regionalizar uma parte do que já conhecíamos como literatura espanhola antepondo-se o critério territorial ao lingüístico. Deste modo, promove-se, com falsos argumentos de inclusão, uma nova categoria “diferencial”, que contribui para o expansionismo castelhano, ao mesmo tempo em que desloca os outros idiomas para a periferia de sua própria periferia.

Hispanismo: a secularidade insuficiente

O hispanismo tem suas raízes na apologética do século XVIII e na reação anti-francesa do século XIX. No século das Luzes se modula a velha aspiração de Nebrija de converter o castelhano em um instrumento de dominação no território do antigo império romano, uma vez comprovado seu fracasso como língua europeia hegemônica. A partir deste momento, dá-se impulso à sua expansão no interior da Península, onde, por força de decretos que banem os usos lingüísticos das agora chamadas “regiões”, pretende-se avançar no esforço nacionalizador. Trata-se de um processo nivelador comum a todos os países europeus que, na Espanha, obedece além do mais à constatação de que, no princípio do século XVIII, quase ninguém falava latim durante as aulas e que, por conseguinte, estava vago o espaço para uma “língua culta”. A substituição do latim pelo romance ganha forma particular entre os apologistas do castelhano, que entendem a substituição não apenas como uma democratização do discurso douto pela implantação do idioma nativo, como chama Juan Pablo Forner em

seu *Exequias de la Lengua Castelhana*, mas como uma substituição para todos os efeitos. O castelhano deve alçar-se à universalidade do latim. O jesuíta Masdeu afirma a superioridade do castelhano sem reбуços: “Os espanhóis, em seu dialeto, melhoraram aquela nobreza romana” (apud CARRETER, 1985, p. 169). E pouco mais de um século depois, Unamuno acrescenta a idéia de predeterminação, ao converter o castelhano no novo latim, não apenas da Europa, mas de um mapa prematuramente global:

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 preludió 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.
(*grifo meu*)

Américo Castro (1973, p. 384-385) comenta sombrio: “confirma-se assim a idéia de ser a vigente historiografia espanhola mais um aspecto do anseio por império, do afã de compensar por essa via confusa e fabulosa as deficiências e vazios que ensombrecem a alma”. Não era só a historiografia. Desde fins do século XIX, o hispanismo cumpre funções compensatórias relativas a essa paixão imperativa do espanhol que ficava sem objeto comensurável. Mas toda paixão necessita de um objeto e, dadas as necessidades, o inventa. Dada a falta de um vasto império colonial, que se desfez como em sonho, a universalidade pode implantar-se no território que de fato se controla. O mapa político já se redesenhou, fragmentando

as antigas nações em províncias homogêneas depois de esvaziar os restos de sua antiga soberania. É o momento do *para dentro* ganivetiano e da intra-história unamuniana, da Castela, coração do tronco ibérico e alma da Espanha. O imperialismo lingüístico deriva, por um lado, em espanholismo, isto é, o fornecimento de modelos, teorias, argumentos e especialmente sentimentos para legitimar a implementação de uma cultura particular, a castelhana, como cultura universal de Estado. Por outro lado, propõe-se recuperar a influência transatlântica com base na suposta comunidade de língua e de raça, categorias que se confundem com freqüência.

Uma pretensão não se dá sem a outra; ambas são inextricáveis e reúnem com idêntica paixão conservadores e liberais, tornando inútil o esforço para distinguir entre “um hispano-americanismo de caráter liberal-democrático”, correlato de “um nacionalismo de caráter solidário, cooperativo e integrador”, e um “pan-americanismo” de estirpe nacional-católica e de clara conotação conservadora em ambos os lados do Atlântico (DE LA CALLE VELASCO, 1998, p. 12). Há diferenças de grau e, se se pode dizer, de “caráter”, na vasta corrente neo-imperialista, mas as vias por que se desdobra este pensamento não justificam uma divisão taxionômica. Rafael Altamira, o principal exemplo do hispano-americanismo liberal e democrático apresentado por De la Calle, é praticamente indistinto, em suas petições, do que propõe o “pan-americanismo”, corrente que quiçá seria mais apropriado denominar “pan-hispanismo”, para não ocultar o papel propulsor da Espanha.

Altamira conduz suas petições de princípio pelos mesmos caminhos agônicos seguidos por seus companheiros de viagem de fim de século, os *noventayochistas*. A constatação da debilidade espanhola frente à pujança do imperialismo anglo-saxão leva todos eles, assim como a todos seus correlatos americanos, a incentivar o hispano-americanismo como veículo de uma grande civilização fundada na “universalidade da língua”. De novo, as razões não são simplesmente materiais, como tampouco o foram durante a época colonial, mas sim de índole profundamente ontológica. No discurso de inauguração do curso de 1898-1899, intitulado “La

Universidade y el Patriotismo”, Altamira declara enfaticamente que o hispanismo não deve mover-se por interesses econômicos, mas pela vontade de defender “nosso modo de ser hispânico”. Estes ideais remetem sem sombra de dúvida ao “genuinamente espanhol”, que, em virtude do Império, anima há séculos aquela unidade de destino para o universal que décadas mais tarde se proclamaria como definição de Espanha:

Os ideais coletivos, que cultivamos e pregamos através dos séculos, e pelos grandes feitos, que o leal reconhecimento dos homens de todas as raças, que estudaram nossa história e nossa psicologia nacional, constituem algo genuinamente espanhol que permanecerá gravado eternamente na história da humanidade. (apud DE LA CALLE VELASCO, 1998, p. 128).

Notemos aqui como a psicologia nacional substitui o “espírito” do idioma, sem que o sentido proposto seja outro que um ato de fé na essência imutável do espanhol e em sua apoteose mediante o concurso espontâneo e agradecido da humanidade presente e futura. A superioridade espiritual, hoje como ontem, de uma evidência luminosa, é o rastro que deixa o império em e através do idioma “comum”, após o fracasso dos meios coactivos. Ou, mais exatamente, depois que estes meios mudam de mãos e as novas soberanias, a cargo dos descendentes dos conquistadores e colonos, dão prosseguimento à hispanização com a construção de novas psicologias nacionais cujo propósito imediato será erradicar as nações indígenas e eliminar suas culturas para sempre.

Previsivelmente, ao buscar o genuinamente nacional, Altamira se encontra com Castela, em uma visão de acordo com a de noventa e oito em sua vertente laudatória. Mas, sobretudo, concorda com a historiografia nacionalista de Menéndez Pidal e de Sánchez Albornoz, aceitando de este último a idéia de uma Castela “vítima de uma política herdada da Catalunha”, e ainda vítima “do abandono dos demais reinos peninsulares” (Temas 227; apud DE LA CALLE VELASCO, 1998, p. 134). Por volta do fim do século anterior, a Espanha converteu-se em “um império abjeto”, uma potência caduca que desenvolveu uma psicologia coletiva

simultaneamente dominante e vitimista. A insaciável vontade de domínio alimentada durante séculos de expansão milagrosa, longe de temperar-se em vista da necessidade histórica, desculpa seu fracasso atribuindo-o à política herdada de um estado medieval (o governado pela casa de Barcelona), ao que se privou o caráter de organismo oficial e inclusive de participação na empresa imperial. Em sua abjeção, o imperialismo espanhol de fim de século reputa injusta a exígua devoção de outras soberanias medievais à vontade hegemônica castelhana.

Esta busca do genuíno espanhol é, sob qualquer perspectiva, uma forma de produção de presença, perseguida não pela via lulliana ou margalliana dos sentidos, mas pela via negativa da mística. No limite, o genuinamente espanhol é um vazio unitário, uma abstração sugadora, um buraco negro de enorme força inercial pelo qual desaparecem, para não mais voltar, culturas, etnias, idiomas, ritos, religiões, divindades, traços diferenciais, identidades, nações, aspirados por uma idéia negativa cuja denominação positivada é “unidade universal”. O comum como valor último se alça também como limite do significado, que, como o precisa Lull no século XIII, é uma iluminação súbita do que já está presente ao contrastar com nossa própria estranheza uma chispa produzida pelo jogo oposicional das diferenças, quando as há.

Tudo o que já dissemos sobre o desencanto do mundo e a transferência do espírito de cruzada ao terreno do idioma, patente nas retóricas e histórias da língua, assim como no poema de Unamuno antes citado, é sintoma da secularização insuficiente, que será responsável pela aparição de uma esfera escassamente racionalizada na moderna divisão dos saberes. Esta função militante, impregnada do espírito de *Kulturkampf*, apenas tem sentido dentro da universidade moderna, ela mesma produto da burocratização mediante a segregação de uma esfera autônoma para a produção livre do conhecimento. Embora na prática essa autonomia tenha sido relativa, quando não apenas virtual, sua centralidade axiológica foi decisiva para a excepcionalidade do *campus* como asilo do pensamento desvinculado do poder político.

Hoje, quando aquela autonomia se desvincula ainda mais do poder político nacionalizador para assumir uma maior vinculação

com a racionalidade capitalista (que alguns consideram erroneamente transnacional quando realmente é anacional), o hispanismo se encontra em uma situação crescentemente absurda de disfuncionalidade e obsolescência. Não é que seus “objetos” não se tenham modificado ao variar o clima metodológico. A disciplina se transformou desde o período romântico dos Bouterwek e dos Ticknor, passando pelo integrismo de Menéndez Pelayo, o positivismo de Menéndez Pidal e o vitalismo de Américo Castro, mas o trânsito nunca supôs uma solução de continuidade em suas linhas mestras, orientadas para a consolidação do objeto ideal do hispanismo, isto é, para dar forma àquela ânsia de império de que falava Castro ao final de sua vida. Em época próxima de nós, é visível o afã por globalizar o núcleo tradicional da disciplina, revalidando assim seu particularismo fundacional. A internacional hispanista secunda todas iniciativas do governo espanhol com vistas a perfumar as velhas figuras e os velhos textos em centenários da mais variada aparência, e severos acadêmicos peregrinam ao berço do idioma como fiéis à Terra Santa. A presença ordinária de membros da Casa Real ou do corpo diplomático e o imprescindível financiamento público fazem de tais atos um problema de Estado, o que se torna ainda mais patente quando os representantes do poder público deles participam.

Não é necessário explicar que tal simbiose entre poder e conhecimento dissipa qualquer pretensão de independência intelectual ou de objetividade científica. O pior não é que o hispanista deva violentar sua consciência para produzir uma milagrosa sintonia entre sua “investigação” e os fundamentos culturais do Estado pós-imperial, mas que esta sintonia se dê espontaneamente, sem fissuras. Há uma harmonia pré-estabelecida pela tradição, seleção, inculcação e interesses de campo que se tornam, com toda naturalidade, convicções íntimas. Qualquer desafio a esta harmonia põe em relevo a cumplicidade que une de antemão os jogadores, capazes de refazer o consenso sobre o “inegociável” mediante sua espontânea aderência à norma. Pelo mesmo procedimento se anula a relevância dos argumentos contrários a esta harmonia, quando procedem de jogadores periféricos. Os argumentos não corporativos são atribuídos

a motivos particulares de pertença cultural e são descartados em função da pessoa que os emite, sem considerar sua racionalidade, justiça ou o peso da evidência. Esta atitude é o sintoma mais claro do preconceito sobre que repousa a doxa disciplinar. Pode-se-lhe aplicar um dos critérios utilizados por Daniel Goldhagen (2002, p. 23) para detectar a existência de predisposições contra uma coletividade. Estas se manifestam quando da atribuição irrefletida das posições morais ou intelectuais de uma pessoa à sua identidade, sem considerar outras razões para sua opinião ou conduta. Particularmente descritivo do preconceito é o caracterizar de “ideológica” a interpelação ética ou racional da doxa e ignorar a pertinência dos arrazoados apresentados ou ainda deformá-los por procedimentos retóricos sem abordá-los em um plano de igualdade discursiva. Precisamente, ignorar os arrazoados ou produzir um desencontro deliberado com eles é constitutivo da ideologia, sem que seja legítimo entender por esta palavra a explicitação de intenções políticas na esfera da cultura (como se existisse um hispanismo apolítico).

Juan Carlos Rodríguez (1990, p. 13) fala de uma matriz ideológica da literatura que estaria articulada com noções axiais presumivelmente coincidentes com aspectos inquestionáveis da realidade, por detrás dos quais se oculta, não obstante, uma intenção pragmática. Rodríguez estuda a matriz da literatura como instituição burguesa baseada na noção axial de sujeito. Seu ponto de partida é a categoria “classe social”. No que respeita a essa categoria que, por seu turno, pertence à matriz histórica por ele estudada, mas dando ênfase ao seu aspecto institucional – o Estado em que se cristalizam as relações entre os grupos sociais –, é oportuno refletir sobre a própria reflexão literária. Ou seja, não se trata apenas da moderna instituição da “literatura”, mas também dos metarrelatos organizados em torno desta mesma instituição, e, mais concretamente, do hispanismo como cristalização de uma noção axial, a de universalidade. O hispanismo, diferentemente de outras compartimentações do “literário”, ou, mais amplamente, da “cultura”, não se auto-representa apenas como emanção de uma essência nacional, eventualmente transcontinental, mas se concebe também racional, no sentido por que Hegel entendia o

termo, ou seja, como prova da conformidade da história particular de uma nação ou grupo de nações com a evolução da racionalidade da história. Por meio dela o hispanismo atua como um projeto global em que o espanhol se globaliza por meio do hispânico. Como o adverte Rodríguez (1990, p.13), “tais *noções* não são mais do que o resultado, a projeção ao exterior na forma de ‘signo’ visível de uma série de necessidades internas próprias e exclusivas de uma específica matriz ideológica, e não de outra”.

Ainda assim, não surpreende o uso reativo do termo “ideologia” para repelir a consciência infeliz, porque a noção axial de universalidade desloca a categoria de ideológico para o que é marginal, local, parcial ou limitado; em suma, ao que existe em situações e que para ser compreendido exige uma disposição pentecostal, como afirmava Maragall. Esta disposição caminha na contramão do hispanismo, que exigiu um número indeterminado de vítimas, deixando-as pelo caminho da competição por postos acadêmicos ou obrigando-as a imolar-se para sobreviver mimeticamente, desenvolvendo o *plus* de convicção que é a marca dos conversos.

Os elefantes também morrem

O hispanismo está em crise, saiba-o ou não, como o está sua matriz acadêmica, a filologia nacional. Se a sua aparição registrava o colapso político do império e a culminação do trânsito da legitimação religiosa do Estado à sua legitimação cultural³, a modulação empresarial do hispanismo nos adverte de outra mudança de proporções históricas. E mais uma vez a mudança anuncia uma crise política, aquela do Estado-nação. Daí deriva o rumor sobre um novo hispanismo transnacional ou transatlântico.

Pelo contrário, em épocas de crise cresce a possibilidade de que se produzam rupturas com os princípios que organizam uma disciplina. Em tais épocas, a precarização do consenso permite comprovar que as práticas não obedecem a uma necessidade intrínseca, mas que evoluem com a

³É notável que nos textos de Menéndez Pidal, ao contrário dos de Menéndez Pelayo, não se encontrem nem expressões de confissão religiosa nem tampouco a abertura lingüística que, no entanto, demonstra o historiador dos heterodoxos.

experiência histórica. E é justamente na percepção da obsolescência de uma experiência determinada que se encontra a raiz da crise disciplinar. Sempre é possível mudar as coisas para que tudo continue igual, mas uma verdadeira mudança de horizonte supõe uma mudança do fenômeno estudado. Por seu turno, a renovação do objeto obriga a pôr em dia as disposições práticas e o instrumental teórico: em suma, a alterar as estruturas cognitivas. A mera revisão não está à altura da crise disciplinar. É preciso enfrentar a crise em sua radicalidade e abrir-se à possibilidade de que o hispanismo não tenha futuro como disciplina universitária.

Para esta conclusão parecem apontar as projeções pessimistas sobre o futuro da literatura como objeto de conhecimento nos Estados Unidos. Portanto, tem alguma razão Germán Gullón (2002) quando acusa o hispanismo norte-americano de existir “desligado da bibliografia e da problemática surgida no mundo hispânico”. Não a tem, contudo, quando denuncia a sujeição do hispanista norte-americano “à norma imposta pelos vizinhos”. Com o termo “os vizinhos”, Gullón alude às outras disciplinas literárias que na atualidade se encontram em uma situação tão crítica, ou, se se preferir, tão heterotélica, como a do hispanista. É preciso destacar, sobretudo, que aquilo que Gullón percebe em termos de influências indesejáveis e dependências possa ser nada mais do que relações de vizinhança ou de interdisciplinaridade, para utilizar o jargão administrativo. Mas não se deve passar por alto que a interdisciplinaridade é a norma vigente na universidade norte-americana, em que, para o bem e para o mal, se globalizam atualmente os saberes. E isto quer dizer, goste-se ou não, que o hispanismo isolacionista, elevado a projeto de cultura universal, tem os anos contados, enquanto que certos aspectos do chamado abusivamente “mundo hispânico” interessarão à luz de preocupações compartilhadas com outros espaços.

O ritmo da transformação não pode ser o mesmo em todos os lugares, porque não são idênticas as condições institucionais nem os sistemas de relevâncias. Enquanto que nas faculdades espanholas a ordem parece ser “sem novidades no Alcázar”, nos departamentos norte-americanos a inércia é sinônimo de fracasso e conduz rapidamente à crise

institucional. Em muitos destes departamentos desapareceu para todos os efeitos epistemológicos a antiga combinação de ensino instrumental (da língua) e ensino reflexivo (da cultura), enquanto que em outros se mantém a segunda atividade a reboque da primeira, ou seja, sem capacidade de mover-se por si só. Dir-se-ia que se inverteu a situação do ponto de partida e que, se antes se estudava a língua para ter-se acesso a uma cultura letrada com um alto índice de complexidade histórica ou filológica, agora se “estuda” a literatura para continuar o aprendizado do idioma. Não é preciso explicar com pontos e vírgulas o que isto significa para as velhas aspirações do hispanismo no terreno da cultura mundial. Nem tampouco parece plausível que a solução se encontre na construção de um novo sistema retroalimentado à força de injetar teoria nas faculdades espanholas e positivismo nos departamentos norte-americanos. Por ora, parece que as instituições vão seguir caminhos divergentes em um e outro lado do Atlântico.

Gullón se dá conta de que uma língua pós-colonial não garante a universalidade cultural e aceita resignadamente a quebra do sonho universal que sustém o hispanismo.”Assim, o hispanismo se dissolve para sempre nas letras das culturas hispânicas”, conclui. Perfeitamente, mas resta o vazio da disciplina, e a universidade adora as especializações, mas repele o vazio. Mais do que lamentar o desaparecimento dos “grandes mestres” do exílio, que viveram de costas para o ambiente intelectual que os acolheu, convém prestar atenção ao salto qualitativo em sofisticação analítica que se produziu em plena crise disciplinar e ainda como expressão da própria crise. Simultaneamente, a derrota lamentada por Gullón aparece, pela primeira vez, na órbita do que se designa ainda de forma inercial “hispanismo”, intelectuais que estão capacitados a dialogar de tu a tu com as outras disciplinas cada vez menos distantes. Portanto, não há como desestimar o feito de que, em certas condições, a reforma do paradigma pode conduzir à aparição de uma nova disciplina. É o caso da antropologia cultural, surgida da inovadora aproximação de Vico relativamente aos estudos históricos. Ou o caso da própria história, que emerge como disciplina a partir da resposta de Herder ao anistoricismo da ilustração. Mais recentemente, foi também o caso dos estudos sobre a

mulher, surgidos ao impugnar-se a centralidade da perspectiva masculina em diversas áreas das humanidades e das ciências sociais.

Atualmente, a questão mais importante posta em relevo pela crise do hispanismo nos Estados Unidos é a das culturas marginais e uma pujante preocupação ética que se manifesta, por exemplo, no interesse pela memória histórica e o dever de reparação intelectual frente às comunidades vitimizadas, entre as quais se devem contar as que foram excluídas pela própria disciplina. No âmbito do Estado espanhol, a urgência provém da própria sociedade, que demanda de forma insistente a realidade presente do plurinacionalismo. A filologia espanhola, na medida em que pretende ser espanhola, ou seja, aglutinar as culturas que coexistem, melhor ou pior, dentro do Estado, não pode continuar a ser monopólio de um particularismo hiper-dimensionado. E é duvidoso que possa continuar a ser somente ou principalmente “filologia”. A mesma inquietude principia a surgir no interior de alguns estados americanos, onde a realidade indígena ganha relevo na medida em que esses estados se democratizam. Nos Estados Unidos, a crescente presença da cultura latina acelera a decomposição do hispanismo, relegando ainda mais a já remota centralidade espanhola e preterindo a literatura ao promover uma cultura popular que canaliza suas preocupações e urgências por outros meios. A reubicação das margens pode atribuir-se ao auge da multiculturalidade nos estudos sociais. Mas não se deve esquecer que estas mudanças não obedecem ao arbítrio acadêmico, mas a amplos deslizamentos do solo cultural, que também afetam em medida crescente a sociedade espanhola.

Dar concretude a uma disciplina mais atenta à pluralidade constitutiva da cultura na Espanha e no mal denominado mundo hispânico exige familiarizar-se com a complexidade do campo e arbitrar as discrepâncias, contrastando-as com a totalidade da documentação disponível, sem reduzi-la artificialmente. Isto não supõe a aparição de especialistas em todas as culturas ibéricas e em todas as culturas indígenas da América de fala espanhola. Supõe, sim, uma consciência aberta a esta riqueza e uma atitude favorável à sua potencialização, remediando

injustiças passadas. E supõe, por suposto, dar concretude a essa consciência nas próprias práticas e não por meio de votos apenas retóricos. Para aplinar o caminho para o surgimento desta nova disciplina, seja qual for o seu nome, encontra-se pendente, todavia, uma tarefa prévia: aplicar a razão explicativa a quem se considera socialmente autorizado para dar conta do hispânico, isto é, os próprios hispanistas. Existem já contribuições lúcidas em que se demonstra a influência que teve uma atmosfera social prescritiva sobre a atividade acadêmica. Toda esta atividade, útil no âmbito histórico, deveria estender-se ao terreno, muito mais sensível, das práticas contemporâneas. É no terreno do atual, mais do que no desvelamento retrospectivo, onde a reflexão metadisciplinar confronta efetivamente a lógica do campo, pois é na contemporaneidade das práticas que mais ferozmente se impõem resistências e se bloqueiam propostas de mudança.

Neste momento, a questão relevante para os estudos culturais, que aspirem a qualquer reverberação social e a um público, mais do que a uma clientela, já não é o conflito entre Igreja e Estado secular, entre a propriedade pública ou privada dos meios de produção, ou entre indivíduo e sociedade. O que está em jogo no âmbito da competição pelo capital simbólico é a extensão democrática do acesso à universalidade cultural, entendendo por universalidade não o monopólio estatal nem tampouco a extensão planetária de uma cultura particular, mas o usufruto dos instrumentos de criação de conhecimento em função de uma ética mais ecológica do que darwiniana.

Com o esgotamento do paradigma monista em muitas áreas do saber, esgota-se também a legitimação de uma concepção da língua baseada no evolucionismo agressivo do século XIX. Não há suporte científico de tipo nenhum para a correlação raça-língua, que animava o hispanismo de fim de século, e passou também a época em que o Estruturalismo, baseado na super-afetação do caráter sistêmico da linguagem, constituía um pretexto para “qualquer lingüista que deseje prescindir dos falantes, do destino da língua ou inclusive de sua responsabilidade na conservação da diversidade lingüística”, como o indica Carme Junyent em um pequeno livro de enormes proporções éticas.

A lingüística – diz Junyent – proporcionou inicialmente os argumentos ‘científicos’ para justificar a homogeneização lingüística e, mais adiante, quando seu próprio desenvolvimento a impedia de continuar a desempenhar este papel, optou por voltar as costas às línguas – sempre em nome da ciência (1998, p. 34).

Em sua proposta eco-lingüística, não tão distantes das inquietudes de Maragall, desde que desconsiderado o lastro romântico do poeta, Junyent interpela aqueles que, a partir de uma postura pós-colonial, aprofundam o legado colonial de arrasamento da diversidade lingüística do planeta. Ao corresponder-lhe uma ampla zona planetária, cabe ao “mundo hispânico” uma grande responsabilidade no futuro lingüístico da humanidade. A aceitação dessa responsabilidade não passa pela criação de reservas para idiomas em perigo de extinção, mas pela aceitação do dever de restituição, plasmado na revogação das políticas (explícitas ou dissimuladas) de substituição lingüística e na aplicação provisória de políticas de recuperação que favoreçam o uso social das línguas ameaçadas ou coagidas. Uma disciplina pós-hispânica carregaria consigo os critérios intelectuais e a solvência acadêmica necessária para impedir o avanço da barbárie, reafirmando a verdade lingüística de que não há nada na estrutura da língua que a faça mais apta do que outra para qualquer função social ou de conhecimento. E não só refutaria os argumentos expansionistas, agora apoiados em critérios quantitativos, quando os qualitativos foram desacreditados, mas ainda advogaria em favor dos microssistemas e de suas inter-relações, sem confundir a hibridação ou o *code switching* entre línguas dominantes com fenômenos transicionais a que dá lugar a diversidade genuína.

Comecei falando de memória e denunciando o esquecimento de seu objeto. Esquecer o objeto não significa que não existisse ou que não exista. A memória é um âmbito relativo em sentido não einsteniano. Embora não recordemos e, portanto, debatamos as condições de origem de nossas representações, existe o trauma e existe a cultura da ferida. E existe sem sombra de dúvida uma cura pela linguagem, centrada na possibilidade de produção de presença. Falar das coisas, mostrá-las por meios dêiticos,

fá-las acessíveis, seja aos sentidos físicos, seja a nosso sentido moral. Para além da história evolutiva, de que nos falava a filologia histórica, ou do sistema autotélico e hermético, que descrevia o estruturalismo, toda linguagem é um arquivo sensível de memórias e um registro de experiências, que incluem não apenas as impressões do mundo exterior sobre uma comunidade de falantes, mas também a resposta afetiva ou pragmática dessa comunidade às incitações, agressões ou facilidades do meio. Toda linguagem é um inconsciente que é capaz de lançar luz sobre si mesmo. É o meio primordial da consciência e ao mesmo tempo um acervo insondável de experiências somáticas e psíquicas, de valores éticos e transgressões criminais; é, como o afirma Maragall, uma modalidade única da humanidade. E é também um espaço de liberdade, o único que resta às comunidades das quais se arrebatou o território e sua autonomia política, que foram diluídas pela miscigenação ou suplantação demográfica, ou de que se espoliou o fruto de seu trabalho. Para além do hispanismo, para além da crença no valor intrínseco das línguas dominantes, existe um espaço acadêmico todavia virtual em que se afirma a memória da humanidade pelo respeito a todas as línguas. Um espaço em que a nenhuma se disputa a condição de “dominante” dentro de seu âmbito social, e em que a todas se reconhece a condição de portadoras de conhecimentos não menos necessários ou universais do que aqueles transmitidos pelas línguas de vocação imperial. A universalidade passa hoje em dia pelo equilíbrio na diversidade. É neste sentido de universalidade, longe daquilo que Dalí (2004, p. 55) denominou “os imensos canibalismos da história”, que se pode depositar alguma esperança cautelosa na conservação do planeta. Para fazê-lo possível, sem embargo, há que se fomentar a consciência de que sobreviver, ultrapassado certo ponto, não é um privilégio dos predadores, e que, na ordem do sentido, como na ordem da natureza, a complexidade de situações é uma garantia de vida, enquanto que a monocultura empobrece o solo e conduz inexoravelmente à desertificação. Não se faz preciso ir longe em busca de exemplos. A própria história da cultura espanhola oferece, neste sentido, uma lição digna de estudo.

Tradução do Espanhol por Marcello Moreira

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Amado. *Castellano, español, idioma nacional: historia espiritual de tres nombres*. Buenos Aires: Imprenta y Casa editora Coni, 1938.

ALONSO, Dámaso. "Ramón Menéndez Pidal: La Epopeya Castellana a través de la literatura española". *Revista de Estudios Políticos*, 1947. p. 213-228.

ALTAMIRA, Rafael. *Temas de Historia de España*. I. Madrid, 1928.

BOURDIEU, Pierre. "The Three Forms of Scholastic Fallacy". In: _____. *Pascalian Meditations*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.

CARRETER, Lázaro. *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Barcelona: Crítica, 1985.

CASTRO, Américo. El asunto catalán. In: _____. *De la España que aún no conocía*. Barcelona: Prensas Universitarias, 1990. p. 229-233. v. 1.

_____. *Sobre el nombre y el quién de los españoles*. Madrid: Taurus, 1973.

DALÍ, Salvador. *Los cornudos del viejo arte moderno*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Thusquets, 2004.

DE LA CALLE VELASCO, María Dolores. De imperio colonial a comunidad cultural. El hispano-americanismo como propuesta regeneracionista. In: KENT, Conrad; DE LA CALLE, María Dolores (Org.). *Visiones salmantinas (1898/1998)*. Salamanca: Universidad de Salamanca/Ohio Wesleyan University, 1998. p. 125-137.

DEL VALLE, José. La historificación de la lingüística histórica. Los *Orígenes* de Ramón Menéndez Pidal. *Historiographia Linguistica XXIV*: 1/2, p. 175-194, 1997.

D'ORS, Eugeni. *Glosari 1906-1907*. Ed. Xavier Pla. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History". In: BOUCHARD, Donald F. **Language, Counter-Memory, Practice**. Trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon. Ithaca: Cornell University Press, 1977. p. 139-164.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **A Moral Reckoning**. New York: Alfred A. Knopf, 2002.

GARCÍA ISASTI, Prudencio. **La España metafísica: Lectura crítica del pensamiento de Ramón Menéndez Pidal (1891-1936)**. Bilbao: Real Academia de la Lengua Vasca/Euskaltzaindia, 2004.

GODZICH, Wlad; SPADACCINI, Nicholas. The Course of Literature in Nineteenth-Century Spain. In: _____. **The Crisis of Institutionalized Literature in Spain**. Hispanic Issues 3. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. p. 9-34.

GULLÓN, Germán. Entre la espada y la pared. **Lateral**, n. 96, 2002.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Production of Presence: What Meaning Cannot Convey**. Stanford: Stanford University Press, 2004.

KANT, Immanuel. **Critique of Judgement**. Trans. J.H. Bernard. New York: Hafner Press, 1951.

JUNYENT, Carme. **Contra la planificació**. Barcelona: Empúries, 1998.

Lodares, Juan Ramón. Español, SA. **El País**, n. 14, 19 de julio, 2004.

MARAGALL, Joan. Elogio de la Palabra. In: _____. **Vida escrita**. Madrid: Aguilar, 1959. p. 47-54.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. Cataluña bilingüe. **El Imparcial**, 15 de diciembre, 1902.

_____. Curso de vacaciones para extranjeros del Centro de Estudios Históricos. Discurso de Menéndez Pidal. **Hispania**, v. 10, n. 1, p. 48-50, 1927.

_____. **La epopeya castellana a través de la literatura española**. (1945). Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

_____. **La España del Cid**. Madrid: Plutarco, 1929.

_____. La lengua española. **Hispania**. v. I, n. 1, p. 1-14, 1918.

_____. Más sobre la nación española: Respuesta de don Ramón Menéndez Pidal al señor Rovira y [sic] Virgili. **El Sol**, 6 de septiembre, 1931.

_____. El romancero de Menéndez Pelayo. **La Lectura**, v. III, p. 55-64, 1993.

NERLICH, Michael. The Crisis of a Literary Institution Seen from Within (On a Parallel Reception of Voltaire and Chateaubriand in Spain). In: GODZICH, Wlad; SPADACCINI, Nicholas (Org.). **The Crisis of Institutionalized Literature in Spain**. Hispanic Issues 3. Minneapolis: The Prisma Institute, 1988. p. 35-66.

NEUSCHÄFER, Hans-Jörg (Ed.). **Spanische Literatur Geschichte**. Stuttgart y Weimar: J.B. Metzler, 1997.

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín. **Ramón Menéndez Pidal: su vida y su tiempo**. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

RESINA, Joan Ramon. Whose Hispanism?. In: MORAÑA, Mabel. **Ideologies of Hispanism**. Hispanic Issues. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005. p. 160-186.

RODRÍGUEZ, Juan Carlos. **Teoría e historia de la producción ideológica**. Madrid: Akal, 1990.

UNAMUNO, Miguel de. El pueblo que habla español. (1899). In: _____. **Obras completas**. Madrid: Escelicer, 1968. p. 571-573. v. 4.

VALERO, José A. Intellectuals, the State, and the Public Sphere in Spain: 1700-1840. In: LEWIS, Tom; SÁNCHEZ, Francisco J. **Culture and the State in Spain: 1550-1850**. Hispanic Issues. New York: Garland, 1999. p. 196-224.

WILKINS, Lawrence A. On the Threshold. **Hispania**. Organization Number, p. 1-10, 1917.