

Confluencias y supervivencias: lenguas, culturas, pueblos en Leo Spitzer, Juan A. Carrizo y Benvenuto TerraciniDiego Bentivegna¹

0. En los años cuarenta del siglo XX confluyen en la Argentina una serie de intervenciones que plantean, desde diferentes posicionamientos políticos y doctrinarios, que intentan dar cuenta de un conjunto de fenómenos complejos -que involucran saberes lingüísticos, literarios, gramaticales que, en un plano más general, podemos pensar como “filológicos”- que se subsumen, en general, bajo el concepto genérico de “lo popular” como un espacio discursivo en el que se entrecruza lo político, lo estético y lo lingüístico. En este artículo nos detendremos en algunas de esas intervenciones que problematizan centralmente la relación entre pueblos, lenguas y tradiciones, con el objetivo de desentrañar el entramado discursivo en las que se asientan, los diálogos y disputas –implícitos o explícitos- que establecen entre sí y la implicancias teórico-políticas que cada una de ellas supone.

Para ello, recorreremos un conjunto de intervenciones que se inscriben en espacios genéricos y en campos discursivos diferentes y que dibujan un espacio heterogéneo. En efecto, en lo que se refiere a los marcos genéricos, consideraremos tanto textos de carácter ensayístico puestos en circulación en medios dirigidos a un público no estrictamente especializado en cuestiones lingüísticas y filológicas, como el artículo de Leo Spitzer que tomamos como punto de partida, publicado en una de las revistas culturales más prestigiosas de la comunidad judía argentina (la revista *Judaica*), libros que recopilan ensayos de corte académico -como *Conflictos de lenguas y de cultura*, que reúne textos

¹ Diego Bentivegna. Licenciado y doctor en Letras por la UBA. Realizó cursos de posgrado en la Universidad de Venecia y en la Escuela Normal Superior de Pisa. Es docente en la UBA y en UNTREF e investigador adjunto en CONICET. Dictó cursos de posgrado en las universidades de San Martín y General Sarmiento (Argentina), João Pessoa y Florianópolis (Brasil) y fue investigador visitante en la Universidad de Ámsterdam (Holanda). Es autor de los libros de ensayo crítico *Paisaje oblicuo* (primer Premio Municipal de Ensayo), *Castellani crítico* y *El poder de la letra. Literatura y domesticación en la Argentina*, y de los libros de poesía *Las reliquias* y *La pura luz*. Tradujo, entre otros, a Pasolini y Gramsci.

producidos en la Argentina por el filólogo y lingüista italiano Benvenuto Terracini, o el volumen sobre poesía española de Leo Spitzer, publicado en 1962 pero donde confluyen en gran parte artículos que publica en los años cuarenta-, o materiales que pensamos, en la línea abierta por Sylvain Auroux (2009), con el concepto de “instrumentos filológicos”, como los monumentales volúmenes de recopilación de la poesía popular de las provincias del noroeste argentino, que se coronan precisamente en los años cuarenta (más precisamente, en 1942) con la publicación del *Cancionero popular* de la provincia de La Rioja.

Pese a esta heterogeneidad discursiva, los textos a los que nos referiremos intervienen en una disputa que involucra, fundamentalmente, la definición de aquello que se considera popular. La relación entre pueblos y tradiciones culturales encarnadas en las lenguas juega, en este serie discursiva, un rol fundamental, que pensamos en el entrecruzamiento de diferentes líneas teóricas. Por un lado, nos basamos en algunos aspectos de la reflexión en torno a la configuración de lo popular a partir de los planteos de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, como una construcción “en estratos” (según la expresión del teórico italiano) que debe ser entendida en términos de una configuración hegemónica. Es una línea retomada más recientemente por Ernesto Laclau, quien enfatiza el carácter abierto y discursivamente indeterminado de aquello que, en diferentes momentos de la historia, es entendido como “pueblo”, como construcción “discursiva del vacío”, en la que uno o varios elementos diferenciales pueden asumir la representación de una “totalidad inconmensurable” (LACLAU, 2005: 95). Como se desprende de los escritos sobre el lenguaje del propio Gramsci (GRAMSCI, 2013, a los que nos referiremos más adelante en este trabajo), los posicionamientos (y las disputas) de diferentes sujetos con respecto a las lenguas y las tradiciones literarias asociadas con ellas, sus condiciones de existencia y de mantenimiento, de desarrollo y de muerte, de desaparición y de supervivencia, constituyen una parte sustancial en ese proceso de construcción de una relativa unidad hegemónica: dibujan un *estado posible de hegemonía lingüística*.

Por otro lado, los materiales que interrogaremos nos obligarán a reflexionar en torno a los procesos de construcción discursiva del “pueblo” y de lo “popular” en términos de lo que Giorgio Agamben, en la línea abierta por las reflexiones foucaulteanas, piensa como una “fractura biopolítica” entre el “Pueblo”, que designa al conjunto de ciudadanos como cuerpo político unitario sin fisuras, y el “pueblo” como el conjunto de individuos pertenecientes a las “clases inferiores”, es decir, la fractura entre el cuerpo político integral y el subconjunto caracterizado por la multiplicidad y la fragmentariedad de los cuerpos “necesitados y excluidos” (AGAMBEN, 1995). Si la modernidad puede ser pensada como una “guerra civil incesante” en la que el pueblo unitario y los pueblos múltiples y fragmentarios entre en “conflictos de lenguas y de cultura”, para parafrasear el título del volumen de Benvenuto Terracini al que nos referiremos en este artículo, en el intento de colmar la “escisión constitutiva” entre pueblo y Pueblo, las sociedades de consumo que comienzan a consolidarse a partir, precisamente, de los años cuarenta la construcción del pueblo sin fisuras como proyecto biopolítico quedará en manos del estado de desarrollo. En este proceso biopolítico, los dispositivos lingüísticos y discursivos son cruciales (CASTRO, 2014): es a través de ellos por los que los sujetos se constituyen como tales y es con ellos que las lenguas se articulan con grupos de vivientes, se organizan en Pueblos como un todo que tiende hacia lo homogéneo y lo no fragmentado.

1. En el año 1944 la revista *Judaica* de Buenos Aires publica un artículo del lingüista y filólogo Leo Spitzer sobre las lenguas judías en la cuenca del Mediterráneo, en especial sobre la variedad conocida como “judeoespañol”, “ladino” o “judezmo”. De nacionalidad austríaca, Spitzer había desarrollado gran parte de su carrera académica en la universidad alemana (Bonn, Marburgo, Colonia) y por entonces estaba refugiado en Estados Unidos como consecuencia de la exclusión de los docente de origen judío de las instituciones educativas del Reich. En el artículo publicado en *Judaica*, titulado “Origen de las lenguas judeo-románicas”, Spitzer no se detiene, a pesar de los que anuncia el paratexto, en el problema de la formación de las variedades utilizadas por las comunidades

israelitas derivadas de lenguas latinas, sino que revisa el estado de las diferentes lenguas judías de la cuencas del Mediterráneo, sometidas a un proceso de declinación que el filólogo austriaco ve entonces como inevitable: una declive que, precisamente en el momento en que se publica el artículo de Spitzer en la Argentina, se está consumando como consecuencia del exterminio de la población judía hablante de la variedad española de los Balcanes y de Grecia (ASLANOV, 2011).

La primera etapa del exilio de Spitzer, como la de su colega y amigo Erich Auerbach, se desarrolló, precisamente, en Estambul, donde trabajó en el departamento de lenguas modernas y donde se produce el desplazamiento que lo conducirá a articular en los años sucesivos una reflexión en torno al problema de las literaturas comparadas (APTER, 2003). Por esos años, la enseñanza de los idiomas y de las literaturas de los países occidentales estaba adquiriendo impulso en Turquía, como parte importante del proyecto de modernización llevado adelante por los jóvenes turcos, liderados por Mustafá Kemal.

Desde el punto de vista de las políticas lingüísticas, el gobierno de la joven república turca intentó, por todos los medios posibles, diferenciarse del derrocado Imperio Otomano, con sede en la antigua Constantinopla, que se había caracterizado por cierta tolerancia religiosa y por el impulso de la convivencia, en el ámbito del Imperio, de diferentes grupos raciales y lingüísticos (CALVET, 1997). Entre estos grupos minoritarios, los judíos de lengua española ocupaban un lugar singular. La presencia en algunas ciudades del Imperio de judíos sefaradíes, que conservaban el español como variedad de uso, dice Spitzer:

Parece empero que la campana de la muerte ha sonado ya también para este resto de una antigua cultura judía, así como para la vieja tolerancia islámica. El moderno orden nacionalista del nuevo estado totalitario otomano no permite que los judíos formen una minoría cultural. Lo mismo que otras minorías (armenios, griegos, etcétera), se les obliga a los judíos a no hablar sino el turco. Se les ordenó hacer la declaración de que espontáneamente les había invadido el deseo de desechar el “viejo y corrompido” dialecto de sus antepasado en aras de la “hermosa lengua de gagi” (Kemal Ataturk). Ninguna escuela puede enseñar a los judíos el judeoespañol; hasta las escuelas francesas de la “Alliance” han sido clausuradas. Hace tres, cuando yo estuve allí, se publicaba un período judeoespañol: hoy debe haber desaparecido” (SPITZER, 1944: 178).

El futuro del judeo-español, su “vitalidad” o al menos su posibilidad de “supervivencia”, no está solamente ligado con fenómenos externos, sino con cuestiones que son, para Spitzer, más graves: cuestiones internas o endógenas.

Entre las familias judías más acomodadas se prefiere hacer raso el francés al español. Sólo en los barrios pobres se encontrarán niñas llamadas Estrella, Reina o Blanca. Las clases superiores, con su snobismo, han elegido nombres franceses, como Suzanne, Louise, Marguerite. [...] Nadie osa ya hablar el judeo-español en el tranvía. Hasta los nombres más tradicionales, como Abrabanel o Albuquerque, son otomanizados (SPITZER, 1944: 178).

Hay, para Spitzer, un componente insoslayable para entender el declive del judeo-español. Este componente se relaciona con una fuerza de carácter histórico y cultural, que permite explicar los procesos de alteración de un ámbito lingüístico: el concepto de *prestigio*, que los estudios lingüísticos de la primera mitad del siglo XX habían planteado, básicamente, a partir de los análisis relacionados con la geografía lingüística (LO PIPARO, 1979). Para el filólogo austriaco, el componente religioso, entremezclado con el lingüístico, es insoslayable para pensar un futuro posible para las lenguas habladas por los judíos de la zona mediterránea. Spitzer proyectó el desarrollo de una “investigación comparada” de las lenguas judías, que deberían pensarse básicamente a partir del factor común que supone la pertenencia a una compartida historia e identidad religiosa, en un momento en que Spitzer está llevando adelante una revalorización muy fuerte de la tradición judeo-cristiana (ROSENSTOCK, 2007):

Porque hoy sabemos que no existe otro factor que tenga tanto peso en el desarrollo de un idioma como la religión. En general, una religión ofrece un sistema completo de vida, un código de ética y de estética, una cosmología, un conjunto de leyendas, tradiciones, costumbres, símbolos. Max Weber y Troeltsch han demostrado que hasta las ideologías económicas están subordinadas a determinadas tendencias religiosas del pensamiento (SPITZER, 1944: 152).

La conclusión a la que llega Spitzer es, en consecuencia, que

Los judíos deben aferrarse tenazmente a valores más espirituales, a las palabras de las lenguas que han aprendido. Porque estas lenguas las ha impregnado el judío con el espíritu de su religión y las ha saturado con la historia de aquellos países que el pueblo de Moisés ha podido ver, pero no tener participación en ellos (SPITZER, 1944: 187).

2. Precisamente, uno de los autores que Spitzer nombra en su artículo sobre el judeo-español en Estambul (en el que no abundan, por cierto, las notas eruditas) es el italiano Benvenuto Terracini, que se encontraba en una situación equivalente a la del crítico austríaco. En efecto, en el momento en que se publica el artículo de Spitzer en la revista *Judaica*, Terracini residía en la Argentina, donde se había refugiado como consecuencia de la implementación de la legislación racial en la Italia fascista (1938), que seguía tardíamente el modelo del Reich nacionalsocialista alemán.

Terracini, de quien el filólogo austríaco cita el hallazgo de una serie de cantares populares del siglo XIX de las comunidades judías italianas de Piamonte, estaba desarrollando en sus escritos una reflexión sobre las articulaciones entre pueblos y lenguas, en la que la noción de prestigio es crucial. La teoría del prestigio enfatiza que el hablante estaría impulsado no sólo por elecciones internas al sistema lingüístico (adhesión a una regla, a una norma, a una ley fonética), sino también, y fundamentalmente, por factores extra lingüísticos, que remiten a la percepción que los hablantes de una determinada comunidad lingüística desarrollan con respecto a las variedades con las que conviven. Se inscriben, pues, en una evaluación de carácter social, a una percepción que se articula con una dinámica social y cultural compleja.

Muerte y supervivencia culturales: el problema que está planteando por Spitzer en su aproximación al judeoespañol de Estambul se entronca, de esta manera, con uno de los artículos que Terracini publica en castellano e incluye en *Conflictos de lengua y de cultura*. Es importante enfatizar que Terracini no está poniendo el acento en el problema de las lenguas muertas sino, como el mismo título del artículo plantea, en el proceso que conduce a lo que puede ser entendido como “muerte lingüística”.

Es un proceso que Terracini entiende en términos históricos y, más precisamente, políticos. Para que se produzca el proceso de muerte lingüística se debe producir, necesariamente, un proceso de interacción entre pueblos y culturas, un proceso complejo que a menudo incluye el ejercicio de la imposición

de un pueblo sobre otro por la fuerza e, incluso, el exterminio de poblaciones consideradas peligrosas, hostiles o inferiores.

3. En los años en que se publica en Buenos Aires el artículo de Spitzer sobre las lenguas judías del Mediterráneo y en que Terracini está instalado en la Argentina, circulan en el país diferentes discursos relacionados con la relación entre lengua, espacio y nación. En el ámbito académico, la geografía lingüística comienza a ser explorada de manera sistemática por Romualdo Ardissonne, que en 1955 publica el volumen *Aspectos de la glotogeografía argentina*, donde hay varias referencias a los estudios que Terracini había publicado en la Argentina. En su libro Ardissonne enfatiza el carácter potencialmente disgregador que lleva implícita un panorama lingüístico nacional heterogéneo, que “llevará consigo el germen terrible de la disolución que, desde el primer día, minará el vigor del Estado y atentará a su conservación” (ARDISSONE, 1955: 13): una realidad heteroglósica de la que en última instancia la Argentina estaría exenta en la medida en que

aquí tenemos un hermoso ejemplo de conquista efectuada por el idioma español al ampliar su área y al aumentar el número de quienes lo usan, a expensas de lenguajes indígenas y por la adhesión, a menudo fácil, de los inmigrantes que vienen de muchas partes del mundo (ARDISSONE, 1955: 29).

Por su parte, Juan Alfonso Carrizo, un maestro normal nacido en la provincia norteña de Catamarca y orientado desde muy joven hacia los estudios históricos y filológicos, está por entonces dando fin a su monumental recolección de cantares tradiciones de la región del noroeste argentino (BENTIVEGNA, 2013). Es la misma universidad nacional de Tucumán en la que Terracini dicta sus cursos de griego y de lingüística general la que solventa la mayor parte del trabajo de recolección de Carrizo, así como la que sostiene el trabajo de publicación de los grandes cancioneros provinciales en las que Carrizo sintetiza sus búsquedas. Esos cancioneros, cuya serie se inicia en 1926 con la publicación del volumen correspondiente a la provincia natal de Carrizo, Catamarca, se cierra en 1942, con la edición del cancionero de la provincia de La Rioja, en tres gruesos volúmenes que monumentalizan la pertenencia de la cultura tradicional argentina a un espacio

cultural más amplio: el de la cultura hispánica, anclada en una lengua concreta (el castellano), con una tradición culta esplendorosa y en una serie de contenidos ideológicos que Carrizo considera como estables y que se inscriben en un catolicismo popular y ortodoxo. En este sentido, las operaciones discursivas que Carrizo lleva adelante en sus compilaciones, que polemizan de manera explícita con otros proyectos culturales como el “euríndico” de Ricardo Rojas (BENTIVEGNA, 2013), se articulan con una percepción de las lenguas indígenas presentes en el territorio argentino como variedades marginales, puesta al bando y en una situación de “lenguas murientes”.

Leemos al respecto en el estudio introductorio al volumen correspondiente a la provincia de Jujuy, lindante con Bolivia, donde la presencia de las variedades quichuas y aymaras era, aun para la visión monoglósica de Carrizo, insoslayables:

En 1904, cuando Borman anduvo por la Puna halló muchos quichuistas o cusqueros, pero en 1928 yo no encontré paisanos nativos que hablaran ese idioma sino en las cuencas del río Orosmayo, y aún en esta parte son pocos los que hablan de continuo entre sí; las escuelas, los comerciantes de pieles, los compradores de oro y los sacerdotes desconocedores del quichua, van poco a poco haciendo olvidar esta lengua. La tradición quichua es más robusta en Bolivia, aunque también en este país no ha de tardar mucho en desaparecer como está sucediendo con el aimara (CARRIZO, 1935: CV).

A esta condición “moribunda” del quichua y del aimara se agrega en los estudios de Carrizo la impugnación de una parte considerable del acervo en lenguas indígenas recogido en las provincias del norte sobre la base del predominio en ellas de una “visión del mundo” ajena al mundo indígena: una visión europea, más específicamente latina y cristiana;

Para que una trova sea realmente indígena no basta que la lengua en que esté escrita lo sea, es menester que su contenido ideológico trasunte el alma y el sentir indígena y esto es muy difícil que suceda, porque el indio de la Puna ha recibido la influencia española durante cuatro siglos” (CARRIZO, 1935: CV).

La “contaminación” de voces y de lenguas impugna, de esta manera, el estatuto mismo de la poesía popular en lenguas indígenas y abona la tesis del

predominio hispánico sobre la base de argumentos extraídos del modo en que se han desarrollado en una zona específica los conflictos de lenguas y de cultura. Para Carrizo, en efecto, el triunfo de los contenidos ideológicos españoles se debe, en última instancia, a que estos últimos “tenían una cultura muy superior” (CARRIZO, 1935: CV).

4. Las intervenciones de Carrizo no concluyen, sin embargo, con la publicación de los grandes cancioneros provinciales. En 1945 -cuando ocupaba el cargo de director del Instituto Nacional de la Tradición, fundado en 1943 como parte de la maquinaria cultural nacionalista que confluirá, no sin tensiones, en el peronismo- el folklorólogo publica un estudio de dimensiones colosales, los *Antecedentes hispano-medioevales* de la poesía tradicional argentina, editado sintomáticamente por las Publicaciones de Estudios Hispánicos de Buenos Aires y prologada por el intelectual tradicionalista español José María Pemán. En el volumen de casi novecientas páginas confluyen las investigaciones que había esbozado en los distintos volúmenes dedicados a las provincias norteñas y en los que se pone en relación el acervo tradicional presente en la Argentina con el del resto del mundo hispanoparlante a partir del cotejo entre la serie de romances y coplas halladas y transcritas por Carrizo y las de otras latitudes. Con volúmenes como el del 45, se consolidaba la relación genealógica entre las recopilaciones de Carrizo y sus alumnos (Bruno Jacovella, Rafael Jijena Sánchez, Orestes Di Lullo, todos ellos nacidos en las provincias del noroeste) y los trabajos filológicos españoles, en especial los Francisco Rodríguez Marín sobre las coplas y los de Ramón Menéndez Pidal dedicados al romancero.

Unos años más tarde, en 1951, la misma fecha en que se publica el volumen de Terracini sobre lenguas y cultura, el Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires publica un volumen titulado *La poesía tradicional argentina. Introducción a su estudio*. Las conferencias platenses de Carrizo sintetizan muchos de los aspectos que aparecen trabajados en los extensísimos estudios introductorios a los Cancioneros. Se retoman, así, una serie de referencias con respecto a las articulaciones entre el acervo tradicional y las

lenguas indígenas, en especial al quichua, lengua con la que Carrizo se había topado en sus viajes de recolección por la zona del noroeste, y el guaraní.

Ennis y Pfänder (2013) insisten en el carácter colonial en la construcción de los saberes sobre el lenguaje. Para ellos, la lingüística no se halla en el mundo colonial como podría hallarse cualquier otro saber, sino que la situación colonial es constitutiva de ese saber mismo. Necesidad de evangelización, expansión colonial, ampliación de los mercados, instauración de un orden geopolítico articulado en torno a los grandes centros económicos y de saber son aspectos indisociables para comprender la formación de un campo de estudios sobre el lenguaje. No hay algo tal como una “lingüística colonial” que existe entre otros saberes lingüísticos, sino que la suya es en sí misma una “situación colonial”. Ello es evidente en los estudios sintetizados por Carrizo en sus conferencias en La Plata. En el caso del quichua, Carrizo retoma la hipótesis de que esa lengua fue introducida en el actual territorio argentino luego de la conquista española. De esta manera, sostiene un argumento de carácter histórico, que tiende a minimizar a la poesía tradicional transmitida en lenguas diferentes de la española.

Conviene advertir, antes de entrar en materia, que en Las Punas el quichua o idioma general del Perú, no fue prehispánico. Los naturales del altiplano argentino eran, si no todos, en su gran mayoría, indios salineros, pertenecientes a la familia atacameña, ajenos por completo a los Incas del Perú. La toponimia y antroponimia prehispánicas confirman plenamente este aserto. La penetración incaica en Las Punas fue casi contemporánea a la venida de los españoles al Tucumán. El quichua entró cuando los conquistadores españoles comenzaron el tráfico entre el Perú y nuestro país” (CARRIZO, 1951: 304).

Carrizo va desplegando, de esta manera, una serie de argumentos que relativizan el lugar de la tradición en lenguas indígenas y que pueden ser resumidos en tres puntos:

- 1) El número escaso de testimonios, de “sobrevivencias” lingüísticas.
- 2) El carácter secundario, avalado por el fenómeno de traducción. En efecto, Carrizo muestra, a partir de la comparación con el propio acervo en castellano recogido por él y con las compilaciones realizadas en España, la proveniencia peninsular de muchas de las coplas. Idea de fondo de Carrizo:

la tradición indígena sería realmente válida en tanto fuera “pura” e “incontaminada”.

- 3) La presencia de elementos léxicos en las coplas quichuas, que remiten a “objetos” y “realidades” que no serían originarios de América. Así, por ejemplo, en un cantar de carácter propiciatorio que el propio Carrizo escucha y recoge en la zona de la puna de la provincia de Jujuy, hay un sintagma (“alpa ucupi triguta micusun”) que traduce como “bajo la tierra comeremos trigo”. En principio, Carrizo narra cómo sintió cierta satisfacción al hallar la copla, en la medida en que había ciertos datos arqueológicos que la corroboraban (“en las tumbas de los Valles Calchaquíes y de la Quebrada de Humahuaca, se han encontrado granos de maíz al lado de los restos humanos. El maíz tostado era el alimento predilecto puesto para los muertos, como fue el trigo en Grecia y Roma”, CARRIZO, 1951: 308). Sin embargo, en la medida en que el trigo fue introducido en América por la conquista española, Carrizo siente que “el edificio de la fantasía vino abajo”.

En última instancia, la impugnación de Carrizo a la presencia de una tradición indígena digna de ser considerada como un componente sustancial de la tradición poética presente en la Argentina se apoya en una tópica lingüística centrada en una noción rectora: la de la homogeneidad, es decir, en un ideal monoglosico, un *ideal unitario de lengua*, un “cuerpo lingüístico” que, en el caso del español, permite dirimir el lugar de una tradición legítima, auténtica y primera, que se comparte al mismo tiempo con el de otros estados nacionales hispanos (incluso, con de la propia España).

Las operaciones filológicas de Carrizo se insertan así en el marco más amplio de lo que Ennis y Pfänder (2013) denominan el “laboratorio de lo criollo”, por la cual la lengua del otro es puesta en una situación de subalternidad en el espacio lingüístico, y objeto de una serie de especulaciones acerca del origen de la tradición considerada legítima, al mismo tiempo que deviene, potencialmente, un espacio de resistencia y de lucha que debe ser controlado.

5. El problema de la muerte de las lenguas ocupa el primer lugar en la serie de ensayos sobre problemas lingüísticos que Benvenuto Terracini reúne en el volumen *Conflictos de lenguas y de cultura*, publicado en el año 1951 por la editorial Imán de Buenos Aires, donde se reúnen cuatro artículos que reelaboran intervenciones del autor en la Universidad de Tucumán y en el Colegio Libre de Estudios Superiores de la capital argentina. Por entonces, Terracini, que había residido un período de cinco años en la Argentina, entre 1941 y 1946, estaba instalado nuevamente en Italia, su país natal, donde asume la cátedra de Lingüística en la Universidad de Turín que había quedado vacante luego de la muerte de uno de sus maestros, Matteo Bartoli, el fundador de la prestigiosa escuela neolingüística italiana.

Sin embargo, pese a estar instalado en Italia, los vínculos de Terracini con la Argentina seguirían siendo fluidos, como lo testimonia la publicación del volumen de 1951, que es considerado como uno de sus principales aportes terracinianos a los estudios del lenguaje y que será más tarde publicado en italiano, con varias modificaciones.

El crítico idealista Karl Vossler, con quien Terracini concluye su ensayo sobre lengua y cultura y cuyo estudio sobre la formación de la lengua literaria francesa había sido puesto como ejemplo de reflexión cultural sobre el lenguaje en la lección inaugural de la cátedra de Lingüística en Tucumán en 1942, afirmaba ese mismo año que, si fuera joven, “dedicaría mis mejores esfuerzos al estudio del lenguaje español y de la poesía popular y artística de España, y a investigar la elaboración, desarrollo y ampliación de la cultura románica en la América Central y del Sur” (cit. en FUENTES ROJO, 1958: 23). Es probable que Terracini, más de diez años más joven que el famoso romanista alemán, sintiera por esos años un impulso similar.

El problema de la muerte de las lenguas había interesado a Terracini desde su tesis de licenciatura en Lingüística, centrada en los restos de una variedad del piamontés presente en la zona de los Alpes, en la localidad de Usseglio, que estudia entre 1910 y 1918 (TERRACINI, 1951: 18). La cuestión de la muerte lingüística es, en realidad, para Terracini, equivalente al problema del cambio, y el

cambio, a diferencia de lo que afirmaban los neogramáticos -que sobre todo en su variante italiana habían asumido una posición fuertemente positivista y mecanicista e intentaban establecer leyes “objetivas” que permitieran dar cuenta de los cambios lingüísticos- Terracini sostendrá la necesidad de pensar el cambio lingüístico en términos de lucha y de conflicto, de confrontación y de conciliación, de muerte y de vitalidad.

El concepto de “prestigio” que veíamos aflorar en la aproximación de Spitzer al judeoespañol es, en el análisis de Terracini, el componente fundamental para poder dar cuenta de los fenómenos de variación lingüística, en la medida en que permite “evocar la fuerza arrolladora de la cultura humana la traducirse en acción, en forma de vida, subjetivamente volcada y expresada por el lenguaje” (TERRACINI, 1951: 140). El concepto se usa de manera recurrente en el esquema argumentativo que despliega Terracini. Por un lado, le permite insertare en una línea de trabajo específica, que se remonta a Humboldt y a Vico y que encuentra, a comienzos de siglo, expresión en el francés Gilliéron, en la escuela italiana de neolingüística que se articula en torno a Matteo Bartoli y en la línea alemana de Hugo Schuchardt.

Desde un punto de vista epistemológico, el concepto de prestigio permite, a su vez, dar cuenta del proceso de cambio lingüístico en términos históricos y culturales, como una alternativa a las explicaciones mecanicistas de los neogramáticos. Asimismo, permite deslindar categorías internas del análisis, para dar cuenta de situaciones lingüísticas específicas. De este modo, es el prestigio el que permite dirimir el deslinde de una “lengua culta” con respecto a variedades consideradas como investidas de menor prestigio (la diferencia, en rigor, no es de carácter lingüístico, sino de carácter estrictamente histórico), o el concepto mismo de *dialecto*, entendido como el “idioma que una comunidad lingüística que reconoce el prestigio de una forma superior de cultura y la toma como su forma ideal, tendiéndose a comprometerse con ella” (TERRACINI, 1951: 152).

6. En este sentido, la unidad del trayecto que Terracini despliega en *Conflictos de lengua y de cultura* resulta, como él mismo lo explicita en el prólogo, evidente. El

primer artículo, en efecto, aborda el problema de la muerte de las lenguas como “consecuencias idiomáticas de dos formas opuestas de cultura”, cuya forma extrema se enfatiza en el segundo artículo, dedicado al problema de la traducción. En el tercer capítulo, “Lengua y cultura”, en el que haremos mayor énfasis, Terracini se centra en el problema de las relaciones entre lengua y cultura “mediante el análisis de lo que es y de cómo se forma una lengua culta”. La vitalidad de una lengua está en relación directa con el grado de libertad que la lengua misma permite, por lo cual el sujeto, y su relación con el lenguaje que habla, es para Terracini un dato *ineliminable*, a diferencia especialmente de lo que ocurre con la escuela saussureana. La libertad idiomática, en efecto, supone un hablante “que se siente dueño de la lengua” (Terracini, 1951: 150): un hablante que, al ejercer esa libertad, esté en condiciones de salir de los límites que lo idiomático, como lo denomina Terracini, le provee. Por ello, en última instancia, el problema del cambio lingüístico aparece ligado con el problema spitzeriano del estilo como forma que expresa la personalidad y como posibilidad de superar la lengua.

En el estilo hay un elemento relacionado con la lucha, un componente agonístico: es un “recorte de la lengua” (TERRACINI, 1951: 149), que permite realizar en la lengua la “forma de su personalidad histórica”. La lengua culta se piensa en relación, de esta manera, con un “principio de vitalidad”. Se manifiesta en su poder expansivo, relacionado con el surgimiento y la consolidación de centros de irradiación, que permiten un análisis en términos reticulares, un análisis en términos de una “microscopía dialectal”, pero que, luego de la formación de los Estados nacionales y, en el ámbito de los estudios científicos sobre el lenguaje, luego de la consolidación de los estudios de geografía lingüística, “la investigación dialectal carece de valor si no se ordena metódicamente dentro del problema de la formación histórica de la lengua nacional” (TERRACINI, 1951: 189).

La relación entre lengua y cultura no es, en última instancia, una relación unívoca. Si bien Terracini acepta que la mentalidad del hablante determina la lengua, enfatiza también que la recíproca no es necesariamente válida en todos los contextos. Incluso, a lo largo del texto, Terracini dará un paso más allá en el

trabajo de desconfiguración de la oposición entre lengua y cultura. A partir de los planteos, por un lado, de la escuela geográfica francesa, en especial de los planteos de Jules Gilliéron, con quien Terracini se había formado durante su período de especialización en Francia, y de los trabajos de Hugo Schuchardt, que el lingüista italiano había profundizado en sus años como lector en Frankfurt, retomará la crítica a la lengua como “entidad autónoma y delimitable” objetará incluso la existencia de un objeto teórico tal como la lengua, “con su exigencia de fronteras y sistemas” (174). Frente al abstraccionismo de la lingüística sistemática, Terracini enfatiza el carácter concreto y realista, en la línea de la afirmación que Benedetto Croce había hecho en su momento a Vossler: el punto de partida es el hablante concreto.

En una nota al pie de una de sus publicaciones argentinas (el libro *Perfiles de lingüistas*, editado en la Universidad de Tucumán en 1946), Terracini reivindicaba el “universalismo sereno” de Hugo Schuchardt en términos de una confianza humanística que contrastaba con los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, “un conflicto aun más exasperado [que la Primera Guerra Mundial] en el cual han sido posible que los hombres pisoteen y desconozcan los más elementales valores del hombre” (Terracini, 1946: 121, nota 61). Otro exiliado italiano como consecuencia de la legislación antisemita, instalado también en la universidad de Tucumán, el filósofo Rodolfo Mondolfo, insistía en el carácter políticamente liberador de la tradición humanista, en la *Humanitas* como desarrollo y proceso histórico (MONDOLFO, 1940: 8).

Tanto para Terracini como para Mondolfo, *humanismo* implica relación con tradición, al mismo tiempo vitalidad y reactualización, actividad y puesta en movimiento. Se trata, en el caso de los estudios filosóficos a los que se refiere Mondolfo, de “reconocer con el estudio todo el valor de la antigüedad, de donde proviene nuestra formación cultural; pero tributarle el verdadero homenaje de la vida, que no se para en la inercia, sino que procrea activamente” (MONDOLFO, 1940: 14).

Hay, en el caso de Terracini un potencial cultural, incluso un potencial político, en el humanismo lingüístico que retoma las elaboraciones

schuchardtianas. La lengua “viva”, en efecto, se caracteriza por la mezcla lingüística y por la libre circulación de *corriente idiomática*, sin contrastes, ni quiebras. Cuando una lengua está efectivamente viva, se potencian los medios expresivos de manera “despreocupada” y se ponen en funcionamiento mecanismos de democratización que se oponen a las formas oligárquicas o aristocráticas de gestionar, diríamos nosotros, el “poder lingüístico”. La vitalidad se manifiesta en la apertura de una lengua al “gran manantial de la mezcla lingüística” (TERRACINI, 1951: 166).

7. El problema de la mezcla lingüística y de la vitalidad estaba, por otro lado, en el eje de las reflexiones sobre cuestiones lingüísticas que otro de los intelectuales formado, como Terracini, en los rigores de la escuela histórica italiana, bajo la guía de Matteo Bartoli, en la misma universidad de Turín: Antonio Gramsci. El último de los apuntes que integran lo que hoy conocemos como *Cuadernos de la cárcel*, escrito en el año 1935, cuando Terracini estaba en un momento particularmente intenso de su producción académica, antes de la instalación de la legislación racial, está íntegramente dedicado a problemas lingüísticos.

Allí, Gramsci se refiere a la complejidad de los factores que participan en la formación de lo que se entiende como “norma” lingüística, que nunca es construida en un lugar puramente abstracto ni es tan sólo el producto de la acción deliberada desde instituciones que cuentan con la prerrogativa de intervenir en el ámbito de los hechos lingüísticos, sino que es el resultado de factores ligados con la complejidad de la sociedad civil (LO PIPARO, 1979). La “lengua nacional” como una lengua culturalmente viva y con un potencial político integrador y renovador se logrará, según Gramsci, no mediante la acción dirigista, voluntarista y estatista, que privilegia la norma única, purista, y la acción de los aparatos relacionados con el Estado (ante todo, la escuela obligatoria), como lo habían impulsado en el siglo XIX los intelectuales ligados con Manzoni y su necesidad de renovación de la lengua italiana siguiendo el parámetros de los hablantes cultos de la región de Toscana, cuya capital es Florencia, sino si esa lengua nacional es producto de una necesidad histórica.

El caso de la difusión de la lengua toscana en la Italia de las comunas de la Edad Media y del Renacimiento es, en este sentido, paradigmático. En efecto, la difusión del toscano entre los sectores medios, lo que será la base de la lengua considerada como nacional unitaria, es inseparable no sólo del prestigio asociado con la producción literaria y, en general, científica, de los grandes nombres de la tradición toscana a partir del siglo XIII (Dante, Petrarca, Boccaccio, Maquiavelo, Galileo), sino también la capacidad de penetración de los comerciantes y mercaderes toscanos por el resto de la península, con una terminología comercial propia que funcionó como *lingua franca* para las transacciones mercantiles. De esta manera, una variedad pudo imponerse, por cierto de manera muy parcial y defectuosa, en el caso italiano, aun sin la constitución de un Estado nacional unificado (a diferencia de España o Francia) y tampoco como consecuencia de la conquista y de la colonización de un territorio por un pueblo con una lengua y una cultura relativamente unificadas, como en el caso de la conquista española o británica de los territorios americanos.

Así, a la necesidad de pensar la reticularidad de las ondas expansivas del “prestigio”, una reticularidad indisociable de la acción de los centros urbanos de diferente dimensión e importancia (el análisis de lo que Gramsci piensa como un “complejo proceso molecular”, GRAMSCI, 2013: 115), en un momento de desarrollo de la industria cultural occidental, impulsada en gran parte en Italia por acción del régimen fascista, Gramsci considera como factores que intervienen en la formación de la norma, entre otro, a los medios y los géneros relacionados con la circulación masiva de lo impreso, como diarios, revistas, libros de tirada masiva para un público lector en plena expansión, teatro y cine sonoro, etc. (GRAMSCI, 2013: 85). En definitiva, el proceso lingüístico no se produce por “partogénesis” (el término está en GRAMSCI, 2013: 85), sino por la intervención de factores políticos, culturales, económicos, múltiples, que producen una situación lingüística relativamente estable: un “estado de lengua”, para decirlo con la expresión de Terracini, en la que es posible distinguir estratos culturales e históricos diferenciados.

La gramática es “historia” o “documento histórico”: es la “fotografía” de una fase determinada de un lenguaje nacional (colectivo, formado históricamente y en continuo desarrollo) o los trazos fundamentales de una fotografía. La cuestión práctica puede ser: ¿qué finalidad tiene dicha fotografía? ¿Hacer la historia de un aspecto de la civilización o modificar un aspecto de la civilización? (GRAMSCI, 2013: 111).

Las situaciones lingüísticas concretas, siempre heterogéneas, variables y singulares, suponen sujetos posicionados en diferentes lugares culturales. Son situaciones donde el que habla tan sólo dialecto (que Gramsci entiende, probablemente, en un sentido similar al que vimos en Terracini) se encuentra en una posición política y cultural subalterna y menor en relación con aquel que está en condiciones de apropiarse de la lengua nacional.

Por ello, la vitalidad, en la medida en que pone en juego la innovación y la apertura, es inseparable del fenómeno de la muerte lingüística, que es su contracara. En la medida en que la actividad lingüística es una actividad de mezcla y de elaboración, los actos de lenguaje, orales y escritos, funcionan como un documento en el que interactúan elementos innovadores y elementos relacionados con lo que se percibe como “arcaicos” o que pueden entenderse como “supervivencias”.

8. El concepto de “supervivencia” acerca el estudio del lenguaje en términos de actividad como el que postula Terracini con el proyecto warburgiano en el campo de las artes visuales. Así como, desde Gilliéron y Schuchardt, los límites mismos del concepto de lengua se difuminan, ante la imagen nos hallamos ante una cosa cuya frontera no podemos trazar (DIDI-HUBERMAN, 2009: 34). Como recuerda Didi-Huberman, Warburg señala que “en los documentos de archivo descifrados” hay que “restituir timbres de voz inaudibles [...], voces de desaparecidos, voces sin embargo ocultas”.

La concepción histórica del lenguaje que propugna Terracini se despega del historicismo lingüístico, del mismo modo que la concepción de imagen en Warburg plantea su distancia con respecto al historicismo de la crítica artística del siglo XIX. En ambos casos, lengua e imagen son el escenario de las “luchas culturales” y de los distintos “estados de civilización”; como enfatiza Terracini en 1942 en la lección

inaugural de su cátedra en Tucumán (TERRACINI, 1942: 38). Cada imagen es el producto de una serie de movimientos que provisionalmente han sedimentado en ella, lo que nos obliga a pensar la imagen “como un movimiento energético o dinámico que ha sedimentado ella” (DIDI-HUBERMAN, 2009: 35).

En este aspecto, el concepto de “supervivencia” (*Nachleben*) permite pensar el carácter complejo del tiempo de las imágenes, en la medida en que en ella se entrecruzan un conjunto de elementos que remiten a momentos y lógicas diferentes. Es el presente mismo de la imagen, el momento sincrónico, lo que, sometido al análisis, permite dar cuenta de las diferentes capas temporales, los “estratos” de los que habla la lingüística histórica, Gramsci, que suelen estar presentes en ella de manera fantasmagórica (la imagen, dice DIDI-HUBERMAN, “en una primera aproximación, como lo que sobrevive de un pueblo de fantasmas”, 2009: 35), como el sustrato mismo con el que opera la lingüística histórica en la que se mueve Terracini.

De esta manera, análogamente a lo que en la primera mitad del siglo, había llevado adelante Warburg en el ámbito de los estudios sobre artes plásticas, o lo que Leo Spitzer está plasmando en los años cuarenta en el ámbito de lo que denomina la “semántica histórica”,² para Terracini el punto de partida del trabajo lingüístico es un momento, la “base sincrónica”, que abarca una serie simultánea de hechos relativamente unificados, pero que responden a temporalidades diferenciadas, esto es, a un “estado de lengua, sistema o bien fórmula que sintetiza una forma mental” (TERRACINI, 1951: 169), en la que están presentes fenómenos que tienden hacia lo heterogéneo: fenómenos de *sustrato*, ligados también con la impronta subjetiva, con la “dialéctica” por medio de la cual el hablante recrea, en cada acto, la lengua en la que está inmerso; fenómenos de *supervivencia*, que se mueven entre el fantasma y el síntoma. Los “desechos” y los “fuera de época”, los testimonios de una “realidad enmascarada” (DIDI-HUBERMAN, 2009), los “residuos vitales” de los que hablaba Burkhardt en su historia del renacimiento italiano, son los puntos que permiten reconstruir la

² Una relación entre la “ciencia sin nombre” propugnada por Aby Warburg y la “semántica histórica” de Leo Spitzer puede encontrarse en AGAMBEN (2005: 57 y ss).

complejidad temporal de un momento histórico determinado, un momento de la lengua o de la imagen.

Asimismo, como para Warburg y para Spitzer, para Terracini no hay algo tal como un método total, un método puro que pueda pensarse de manera autónoma en relación al objeto de estudio, al material empírico sobre el que se opera, sino éste “se desprende directamente de la naturaleza histórica de los hechos estudiados” (TERRACINI, 1951: 174). Se trata, pues, de enfatizar lo particular, el objeto de estudio como “algo único, concreto” (TERRACINI, 1942: 45); se trata, además, de dar cuenta de lo específico, de dar forma a una “ontología de lo singular”, que explica el interés que, muchos años más tarde, Michel Foucault demostrará por la línea de trabajo de Spitzer, de quien traduce en 1970 uno de sus ensayos fundamentales: *Lingüística e historia literaria*.³

Es por ello que, para Terracini, un estudio comparado de las lenguas debe operar no a partir del criterio genealógico ni del criterio arbóreo, esgrimido por la gramática histórica a lo largo del siglo XIX, así como tampoco, por supuesto, a partir de las categorías relacionadas con la noción de sistema. Un estudio comparativo, en cambio, opera por afinidad. Es por ello que lingüística y estilística aparecen en Terracini como un único fenómeno indisociable. En ese marco de vitalidad y de libertad es donde el hablante ejercita, de manera “libre y espontánea”, su actividad espiritual. El problema del sujeto, en una línea que Terracini conecta de manera explícita con la estilística de Spitzer, jugará un rol sustancial en la comprensión del modo en que se configura la lengua culta. En efecto, a diferencia sobre todo de las posiciones sistemáticas de derivación saussureana, el eje de la reflexión estará puesto en el problema del lenguaje como actividad opuesta tanto a la consideración excluyente de la lengua como “producto cultural objetivo” o como “objeto social”, como a la del sujeto entendido en contraposición al lenguaje. El problema, en cambio, estará puesto en la consideración de la complejidad de la relación entre lengua y cultura, no en términos de determinación mutua, sino en términos, concretamente, de actividad,

³ Incorporado en el volumen coordinado por Jean Starobinski: Leo Spitzer, *Étude de style*, París, Gallimard, 1970. Con respecto a esta traducción de Foucault, cfr. ANTELO (2013).

en un gesto que Terracini remonta a lo que considera que son los pilares de la reflexión cultural sobre el lenguaje: Giambattista Vico, el filósofo napolitano del siglo XVIII cuya concepción historicista y cuya filosofía “poética” había sido objeto de reivindicación por parte del neoidealismo de Benedetto Croce y del actualismo de Giovanni Gentile, y de Wilhelm Von Humboldt. De este último Terracini derivará el concepto de “forma interior”, a través de la mediación de Karl Vossler (es decir, otra vez, a través de una posición que se reivindica de manera explícita como una posición idealista), que era objeto de interés, en la Argentina, sobre todo por la acción de Amado Alonso y del Instituto de Filología por él dirigido.

Es desde este marco de conflictos de lenguas y de culturas, de sustratos y de supervivencias, desde donde Terracini proyecta dar cuenta de la poesía popular, que, como había afirmado Karl Vossler, en quien en este punto se filia el crítico italiano, no es el ámbito de la “pureza” de una determinada variedad.

Cuando las antiguas “chansons de geste” francesas eran consideradas como un tipo de purísima poesía popular, los investigadores se esforzaban por fijar los dialectos y con ellos las regiones en que habían nacido. Al proceder de ese modo no se consiguió nunca llegar hasta el centro de un dialecto, sino que se tropezó de ordinario con sus fronteras y con sus transiciones hacia dialectos vecinos, cuando no se venía a parar a dos o tres distintas fronteras dialectales, hallándose en el apuro de no saber hacia dónde dirigirse (VOSSLER, 1958; 166).

En sus intervenciones argentinas, Terracini, del mismo modo en que lo habían planteado poco antes Karl Vossler y que lo estaba planteando por entonces Leo Spitzer, leerá la poesía popular en el marco no de su inscripción en una lengua o en una variedad determinada, sino como el documento en el que se produce hibridaciones lingüistas, mezclas discursivas: documentos de culturas que entran en confrontación, establecen entre sí un conflicto que no permanece como un “afuera” del texto, sino que se encarna en la superficie de los textos y que es pasible de ser decodificado si se cuenta con las herramientas de análisis, lingüísticas y filológicas, adecuadas.

9. En 1945, el mismo año en que Carrizo publica su monumental síntesis interpretativa sobre la poesía tradicional argentina, Spitzer da a conocer un breve ensayo sobre el romance, el género por entonces más estudiado por el fundador de la escuela histórica española: Ramón Menéndez Pidal. El artículo trabaja uno de los romances más famosos, el de Amenábar frente a la ciudad de Granada, del que Menéndez Pidal había recogido varias versiones –y el dato no es menor, si tenemos en cuenta el punto de partida de nuestro trabajo- entre los judíos de habla española de Marruecos.

“Cada romance inmortaliza una situación ontológica – y el conjunto de los romances de una totalidad humana, una *Ilíada*” (SPITZER, 1962: 71): las dos versiones más famosas del romance de Amenábar constituyen, para Spitzer, las elaboraciones de dos “temas ontológicos” distintos. Se trata, en definitiva, de valorar las técnicas compositivas y las ideas artísticas “encarnadas según un criterio ontológico inmanente, en cada una de las dos poesías” (SPITZER, 1962: 72).

Frente a la teoría de Menéndez Pidal, que veía en los romances el resultado de la fragmentación de cantares de gesta mayores. “Menéndez Pidal, como historiador, no puede ver en los romances nada más que un género derivado del épico...” (SPITZER, 1962, 74).

La operación crítica de Spitzer consiste en cuestionar el núcleo historicista con el que opera Menéndez Pidal, que, al mismo tiempo en que enfatiza la condición histórica del romancero tradicional, lo lee en el ámbito de la enfatización de una tradición hispánica con rasgos de fuerte especificidad en relación con otras literaturas nacionales europeas. Spitzer, por el contrario, retoma los planteos de la tendencia idealista de Karl Vossler, y, más allá, de Benedetto Croce, que habían planteado una concepción de la poesía popular alternativa a la del historicismo.

La crítica literaria positivista erró cuando, hipnotizada por la igualdad de los asuntos tratados en la epopeya y en parte del romancero, cerró los ojos a la diferencia radical entre los dos géneros, que distan tanto el uno del otro como las variaciones de Brahms sobre un tema de Haydn distan de Haydn (SPITZER, 1962: 75).

El “precursor más evidente” del romancero no está para Spitzer en los extensos poemas épicos, sino en la lírica más moderna que comienza a desarrollarse a partir, sobre todo, de los toscanos Dante y Petrarca.

Es Dante, el descubridor de la “vita nuova” que ha en cada sentimiento hondo, es decir, de la autonomía del sentimiento humano, el que simbolizó por primera vez en las literaturas románicas el decurso de una emoción interior, con su principio, su medio y su fin, mediante una unidad de tiempo como es la poesía lírica (SPITZER, 1962: 78).

El “momento” de la poesía popular europea es, para el crítico austríaco, el que se inicia en el siglo XV. Esa “floración”, que interesará también a Carrizo en la medida en que coincide con la España de las exploraciones marítimas hacia América y de la conquista, suponen no la “pureza” de algo tal como una tradición popular incontaminada, sino un “estado intermedio” entre la poesía lírica medieval, “enderezada a clases sociales”, y la “lírica individualidad moderna”, que explora lo más íntimo del individuo (SPITZER, 1962: 81). La poesía popular no es el ámbito de la “pureza”, de la incontaminación, sino una zona en la que la poesía “culta” deviene otra cosa: eso es lo que pone en evidencia el romancero hispánico, en una línea que involucra la definición de poesía tradicional propuesta por Menéndez Pidal, pero también la definición crociana sobre la que reflexionará Gramsci en sus escritos de la cárcel.

A diferencia del *Cantar del Cid*, el romancero trabaja con la subordinación del relato a la construcción suprapersonal de una forma rígida, con un efecto final. El romance, como género poético, se construye según Spitzer sobre la base de la monotonía rítmica, que se rompe de manera abrupta con lo que llama la “efusión final”, equivalente, podemos pensar, al énfasis en el desenlace que los teóricos del formalismo ruso, a partir por cierto de las concepciones de Poe, habían planteado como rasgo distintivo del género. Así como estos habían puesto en correlación el género moderno del cuento con la tradición oral de los refranes y otros géneros “agónicos”, como los denomina Boris Eichenbaum (2004: 151), el romancero español remite a una poesía escritura, culta y refinada, que será el modelo de los poetas del renacimiento europeo. En efecto, “los romances –afirma el crítico austríaco- son, morfológicamente, los sucesores de los cancioneros italianos” (SPITZER, 1962: 78), pero con mayor libertad formal, como en la vieja epopeya, en

la que la forma individual de las composiciones remite al “organismo particular” que cada una de ellas constituye. Cada unidad artística, en el romancero, afirma así la “independencia con respecto al conjunto” (Spitzer, 1962: 83).

10. En un escrito posterior, de 1955, Spitzer vuelve a abordar el problema de lo popular en otro artículo referido al romancero español y vuelve a plantear su distancia con respecto a la escuela positivista de Menéndez Pidal. En este caso, toma como punto de partida el análisis de las distintas versiones del romance del Conde Arnaldos, que Menéndez Pidal había utilizado como uno de los ejes para sostener su concepción de poesía tradicional en literatura española, en su célebre artículo de 1922. En esa oportunidad, Menéndez Pidal había considerado que la versión más breve del romance (que contrapone a otras versiones más extensas, conservadas fundamentalmente por los judíos sefardíes, con quienes, dice el maestro español, “nos parecer oír la voz misma de los contemporáneos de los Reyes Católicos, como si Tánger, Tetuán, Larache, Alcázar o Xauen fuesen viejas ciudades de Castilla, sumidas por ensalmo en el fondo del mar, que nos dejasen oír la canción de sus antiguos pobladores allí encantados por las hadas de la tradición hace más de cuatro siglos”, MENÉNDEZ PIDAL, 1948: 6) era la mejor desde un punto de vista estético, en la medida en que, con su final abrupto, generaba una atmósfera de indeterminación y de apertura que suscitaba el desarrollo de “movimientos interpretativos” (para expresarlo con la jerga que utilizará muchas décadas más tarde Umberto Eco en *Lector in fabula*) por parte del oyente.

Leo Spitzer, en cambio, privilegia en su artículo el análisis de la versión más extensa del romance, en la que se narra el viaje marítimo del conde Arnaldos en la nave que lo recoge a la orilla del mar, con cuyo encuentro se clausura narrativamente la versión más breve. La versión más amplia le permite a Spitzer situar al romance español en el marco más amplio, eminentemente europeo y comparatista, de las literaturas populares, no sólo en la tradición propia de los países románicos, sino también en la tradición germánica y anglosajona. Así, en la lectura de Spitzer, el enigmático marinero es una versión de los espíritus de los elementos, un *Elementargeister* del tipo del tritón, de la sirena Loreley, de los elfos, o del geino de la balada de Goethe *Der Fischer*.

La distancia entre las diferentes versiones del romance radica, para Spitzer, en la diferente dimensión “ontológica” que cada uno de ellos enfatiza. En efecto, mientras la versión más breve se centra en la relación entre el *hombre* y el *canto*, con lo que se entiende el interés que una perspectiva en última instancia romántica del historicismo lo privilegia, la versión más extensa, el tema es el “conflicto del hombre con las fuerzas sobrenaturales de la naturaleza”, que es, también, la zona en la que se ponen en juego la modernidad del romance:

Es el mar misterioso el que produce esa atmósfera de vida es sueño en la que todas las “fortunas” o “venturas” son posibles; es este *jeu de la mer et du hasard* el que hace pasar al protagonista del sueño al cautiverio y nuevamente a la libertad, sin que nunca se tracen las líneas de demarcación entre el sueño y la realidad (SPITZER, 1962: 98).

Si en el estudio de 1945 sobre el romance de Aménabar el objetivo evidente era el de polemizar con el historicismo documentalista de Menéndez Pidal, en este caso Spitzer se centra en una crítica a la idea de que la literatura nacional española pueda demarcarse a partir de una serie de rasgos, en las que los cantares medievales de gesta y el romancero encajarían de manera paradigmática. Como afirma Spitzer en un artículo publicado en 1948 en la *Nueva Revista de Filología Hispánica* publicada por el Colegio de México y dirigida por Amado Alonso, en el que critica la lectura historicista del *Cantar del Mío Cid* con la que Menéndez Pidal se había constituido en el principal referente de la escuela filológica española:

Menéndez Pidal, que debe su formación intelectual a la generación del 98, piensa en categorías nacionales, porque la tarea encargada a su generación era la de rehabilitar a la nación española, y sin darse cuenta proyectar hacia la edad media su pensamiento nacional moderno. Pero también se podría concebir una obra titulada *La Europa del Cid* o *El Cid europeo* que tratara la idea del héroe medieval y universal en traje español. Hay en el arte de la Edad Media rasgos nacionales, por supuesto, pero su sustancia es universal (SPITZER, 1962: 17).

En esta línea “europeísta”, a través de una compleja reflexión sobre las conexiones entre el nombre “Arnaldos” del romance español, las formas “Arnaud”,

“Ernout” o “Renaud” que aparecen en las lenguas romances medievales y la “familia Herlechini / milites Herlewini” del latín medieval que remite al germano-flamenco *Halewyn* (SPITZER, 1962: 94-95), el filólogo austríaco termina sosteniendo las conexiones entre una zona de la literatura tradicional en lengua española escasamente considerada por la escuela de Menéndez Pidal, y la tradición europea de la “Hueste salvaje” de Woden.

Originalmente, en un estado cronológicamente anterior a todas las versiones existentes, ¿no fue llamado nuestro Arnaldos, precisamente con ese nombre, porque llegado a ser de *l'Arnau*, un miembro de la Hueste Salvaje (*familií Hernaudi*), atraído, como lo fue, por otro miembro de la Hueste Salvaje (cuyo lugar tomó el marinero en nuestras versiones existentes del romance)? (SPITZER, 1962: 95).

No se trata de dar cuenta de una filiación genérica sino, como sostiene Terracini, de una serie de *afinidades*. La “hueste salvaje” remite a la leyenda germánica que ve al monarca de los dioses, Odín, como dios que propicia y fomenta la guerra con otros dioses, con los hombres y con las fuerzas naturales, al mando de un verdadero ejército de muertos, “Mesnie Hellequien”, “Wüttendes Heer” o “cacería salvaje”(ALVAR, 1972: 35). Aunque no lo nombra, la lectura que despliega Spitzer permite pensar una línea interpretativa del romancero hispánica en relación con el tipo de abordaje de los mitos que, por esos mismo años, está llevando adelante uno de los más reputados expertos en la tradición de los pueblos indoeuropeos: el filólogo Georges Dumézil. En efecto, cuando filólogos románicos como Spitzer, Auerbach o Terracini están dando forma a una concepción de literatura comparada sobre la base de los estudios de lengua y estilo, Dumézil está generando el paradigma de la tripartición de las funciones para pensar al conjunto de los pueblos indoeuropeos, en la que lo lingüístico se articula con la soberanía, con el poder guerrero y con la producción y la reproducción de la vida.

11. En 1938 Dumézil publica, en efecto, la primera versión del volumen *Los dioses de los germanos* (DUMÉZIL, 1973), donde se detiene en el dios Wotan, Odín entre los escandinavos, “el jefe de los dioses”, “el dios particular de los reyes humanos y

el protector de su poder” (DUMÉZIL, 1973: 42), cuya forma Woden retoma Spitzer, como el *dios soberano*, equivalente al Zeus griego y al Vishnú de la tradición india.

Es él quien ejerce la soberanía como poder ambiguo, un poder que decide entre la vida y la muerte. En última instancia, a través de una problemática de lo soberano, propia de Dumézil, que será reconocido por Michel Foucault como uno de sus principales maestros y cuyo papel en la formación de la actual concepción de lo biopolítico resulta insoslayable (ERIBON, 1994; CASTRO, 2011), Spitzer plantea en una lectura política del romance de Arnaldos, sobre la base de una concepción no historicista y no positivista de la tradición folklórica.

La tradición folklórica de base, la tradición previa sobre la que se construye el romance de Arnaldos es la misma con la que se construyen las baladas populares de Europa Central, centradas en “seres demoníacos (esta vez de sexo masculino) que viven en la naturaleza y, con su poder sobrehumano contra el cual el hombre debe congregarse todas sus fuerzas, lo atraen a la perdición” (SPITZER, 1962: 92).

Como los seres monstruosos a los que se refiere Spitzer, ese objeto complejo, la “literatura popular”, no es solamente la zona en la que aparece una articulación posible entre pueblos y lenguas, entre pueblos y tradiciones, sino también la zona en que los pueblos se tocan con un límite: el límite de su propia condición, en la medida en que el acervo tradicional es, desde Spitzer a Carrizo, desde Terracini a Gramsci, el lugar donde algo del orden de lo anacrónico, de lo superviviente, de lo que está en el límite con la muerte se pone en juego. Es también el lugar donde los Pueblos unificados (el Pueblo biopolítico con mayúscula al que se refiere Agamben, 1995: 198) devienen otra cosa: exhiben la condición múltiple, heterogénea, culturalmente compleja, lingüísticamente híbrida, religiosamente mixta, el “fondo” viviente sobre los que se construyen.

12 (*conclusiones*). Las intervenciones de Carrizo, nacido en una provincia aislada del norte argentino y desplazado primero a Tucumán y luego a Buenos Aires; de Spitzer (refugiado primero en Turquía y luego en los Estados Unidos, y que nunca estuvo en la Argentina) y de Terracini (que vivió en la Argentina sus años de exilio)

confluyen en los mismos años de mediados de los años cuarenta en la Argentina. Esas intervenciones registran, aun enfocando ámbitos geográficos e históricos disímiles y desde perspectivas teóricas y políticas divergentes, un componente lingüístico anacrónico, que es valorizado de manera contrapuesta: es un componente puesto al límite y puesto al bando, sea el quichua, sea el judeo-español, sea el etrusco, sean las hablas de los valles alpinos. Los tres operan en un punto como una de una manera análoga, comparable a la de las supervivencias anacrónicas que, en el campo de la historia del arte, actúan *anacronizando* la historia y complejizando el fenómeno de la tradición. *Anacronizan*, en efecto, el presente, en la medida en que desconfiguran lo que en un momento determinado se presenta como sólido y homogéneo, sin fisuras. *Anacronizan*, en un mismo gesto, el pasado, en la medida en que se instalan no en un lugar de un “origen absoluto”, sino de la difusión de tradiciones y de la confluencia que funciona como punto de partida posible, “una temporalidad impura de hibridaciones y sedimentos, de pretensiones y perversiones” (DIDI-HUBERMAN, 2009: 83). *Anacronizan*, finalmente, el futuro, en la medida en que en ellos puede potenciarse la fuerza formativa para la formación de estilos, de formas de vida, que Carrizo pensará, a partir de un programa educativo explícito, como formas que perpetúen la tradición monoglósica hispana y que Spitzer o Terracini concebirán, más bien, en términos de permanencia de un elemento heterogéneo, muchas veces imperceptible, en forma de sustrato. En un momento histórico complejo, caracterizado por el conflicto mundial europeo y por la consolidación en diferentes estados americanos de proyectos político de base populista (LACLAU, 2005), la supervivencia lingüístico-literaria es ubicada por estos estudiosos en un umbral, en el linde entre la vida y la muerte, entre la devastación de lo que termina (muchas veces de manera violenta) y la potencia de aquello que, a menudo a pesar de las apariencias, todavía, en algún lugar, en algún sustrato, en alguna huella, está vivo.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi, 1991.
- . *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- . *Medios sin fin*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- . *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- ALVAR, MANUEL. 1972. "De la "Maisnie harlequin" a algunas designaciones románicas de los escualos", en *El museo canario*, n. 33-34:, pp- 31-44.
- ANTELO, RAÚL. "O sabor do perspectivismo" en *Revista Landa*, Florianópolis, Vol 1, n. 2, 2013, pp. 221-250.
- APFER, EMILY. "Global Translatio: The "Invention" of Comparative Literatura, Isambul, 1933", *Critical Inquiry*, 19:2, 2002, pp. 253-281.
- ARDISSONE, ROMUALDO.. *Aspectos de glotogeografía argentina*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1955.
- ARNOUX, ELVIRA NARVAJA DE.. «La Glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario». *Lenguajes: teorías y prácticas*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Educación, 2000, pp. 95-109.
- ASLANOV, CYRIL. *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*. Buenos Aires, Limod, 2011.
- AUROUX, SYLVAIN. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas: UNICAMP, 2009.
- BENTIVEGNA, DIEGO.. "El canto y la letra. Disputas en torno a la definición de lo tradicional en Juan A. Carrizo y Ricardo Rojas", en E. Arnoux y S. Nothstein (comps.), *Temas de glotopolítica. Integración regional sudamericana y panhispanismo*. Biblos, : Buenos Aires, 2013, pp. 31-50.
- CALVET, LOUIS-JEAN. *Las políticas lingüísticas*. Buenos Aires, Edicial., 1998.
- CALVET, LOUIS-JEAN. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

- CARRIZO, JUAN ALFONSO. *Cancionero popular de Jujuy*. Tucumán, Universidad de Tucumán, 1935.
- . *Cancionero popular de La Rioja*. Tucumán: Universidad de Tucumán, 1942.
- . ----- . *Antecedentes hispano-medioevales de la poesía tradicional argentina*. Buenos Aires, Publicaciones de Estudios Hispánico, 1945.
- . *La poesía tradicional argentina. Introducción a su estudio*. La Plata, Anales del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires, 1951.
- CASTRO, EDGARDO. *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata, Unipe, 2011..
- . ----- . “Relato y estadísticas: la actualidad política de Michel Foucault o de la vida en el lenguaje”, Conferencia Plenaria de cierre en el encuentro Foucault y América Latina, Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero., 2014.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES.. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid, Abada, 2009.
- DUMÉZIL, GEORGES. *Los dioses de los germanos*. México, Siglo XXI, 1973.
- EICHENBAUM, BORIS. “Sobre la teoría de la prosa”, en T. Todorov (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. México-Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 147-158.
- ENNIS, JUAN ANTONIO y STEFAN PFÄNDER. *Lo criollo en cuestión. Filología e historia*. Buenos Aires, Katatay, 2013.
- ERIBON, DIDIER. *Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- FUENTES ROJO, AURELIO. “Prólogo a la edición española”, en Karl VOSSLER, *Espíritu y cultura en el lenguaje*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959, pp. 5-45.
- GRAMSCI, ANTONIO. *Escritos sobre el lenguaje*. Edición de Diego Bentivegna. Sáenz Peña, Eduntref, 2013..

- HELLER-ROAZEN, DANIEL. *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*. Buenos Aires, Katz, 2008.
- LACLAU, ERNESTO. *La razón populista*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN. *Los romances de América y otros estudios*. Buenos Aires, Espasa-Calpe., 1948.
- MONDOLFO, RODOLFO. *Origen y sentido del concepto de la cultura humanista*, La Plata, Publicaciones de la revista *Renacimiento*, 1940.
- ROSENSTOK, BRUCE. "Leo Spitzer and the poetics of Monotheism", *Comparative Literature Studies*, 44: 3, 2007.: 254-267.
- SBERLATI, FRANCESCO. *Filologia e identità nazionale. Una tradizione per l'Italia unita*. Palermo, Sellerio, 2011.
- SOLETTI, ELISEBETTA. (ed.), *Benvenuto Terracini nel centenario della nascita. Atti del Convegno. Torino, 5-6 Dicembre 1986*. Alessandria, Edizioni dell'orso, 1989.
- SPITZER, LEO. "Origen de las lenguas judeo-románicas", en *Judaica*, Buenos Aires, 136-38, 1944: Pp. 185-187.
- SPITZER, LEO.. *Sobre antigua poesía española*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1962.
- TERRACINI, BENVENUTO.. *¿Qué es la lingüística?* Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1942.
- . *Perfiles de lingüistas. Contribución a la historia de la lingüística comparada*. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán., 1946.
- . *Conflictos de lenguas y de cultura*. Buenos Aires, Imán, 1951.
- VOSSLER, KARL. *Espíritu y cultura en el lenguaje*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959.