

Notas bibliográficas

A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na "Viagem pelo Brasil"; de Karen Macknow Lisboa, São Paulo, Editora HUCITEC, FAPESP, 1997.

La aparición de este trabajo, a nuestro juicio, viene a confirmar el creciente interés que las representaciones plantean como problema historiográfico en el mundo iberoamericano. En particular, el libro que comentamos constituye una reflexión acerca del viaje que realizaron el zoólogo Johann Baptist von Spix y el botánico Carl Friedrich Philipp von Martius, financiado por el rey bávaro Maximiliano I y que transcurriera entre julio de 1817 hasta abril de 1820.

En ese ínterin los mencionados viajeros recorrerán buena parte de la extensa y desconocida entonces geografía del vecino país, sufriendo como es imaginable variada serie de inconvenientes, pero manteniendo durante todo el tiempo alerta el espíritu científico que les permitiera hacer a lo largo de su camino un inmenso tesoro de muestras, especialmente vegetales y minerales, sobre el que los viajeros continuarán trabajando a su regreso a Europa. Muerto prematuramente Spix, quien al iniciar el viaje contaba ya con una sistemática formación especializada, su compañero de correrías, de apenas 23 años en 1817, lo sobreviviría largamente, mientras que consagrará toda su vida a la investigación y a la publicación de los resultados del análisis de los materiales recogidos en el viaje americano.

El viaje de Spix y Martius viene a resultar así redoblado por la imprenta. Entre 1823 y 1831 fueron publicados en Alemania tres volúmenes de *Reise in Brasilien* (Viaje por el Brasil) que fueron además acompañados por un Atlas bellamente ilustrado, volúmenes estos que en su conjunto proporcionan el material de base para la indagación contemporánea de la experiencia de los viajeros.

Karen Macknow Lisboa realizó su investigación, en primera instancia bajo la forma de una tesis de maestría que presentó ante el Departamento de Historia de la Universidad de São Paulo. Con anterioridad había trabajado en la curación de una exposición sobre el viaje y los textos de Spix y Martius, tareas todas estas que constituyeron el punto de partida de su propio texto, que reelaborado aquí para un público lector más amplio constituye un excelente resultado desde el punto de vista conceptual, pero también un no menos bello objeto artístico.

Porque el volumen está ricamente ilustrado con algunas de las láminas que en bellísimos colores integraban el *Atlas* de Spix y de Martius, representando figurativamente los diferentes paisajes, plantas, animales y grupos humanos que los viajeros quisieron dar a conocer a sus lectores de principios del siglo XIX. Y es partiendo de aquí que la autora se plantea un interesante modo de argumentación: "Nuestros viajeros observan, toman notas, escrutan, aquello que por alguna razón hallaban digno de ser fijado en palabras y, de vez en cuando, en imágenes... Frente a esa amplitud temática orientamos nuestra investigación en torno a cómo en su relato de viaje Spix y Martius representan la 'Naturaleza' y la 'Civilización' en el Brasil".

La observación de la "Naturaleza", según la autora encubre tres centros de sentido. En primer lugar, el de "fuente de la emoción de los observadores". Como sabemos —y Macknow hace en su texto una interesante puesta a punto y desarrollo de la cuestión de la

sensibilidad— los hombres no siempre desarrollaron frente al paisaje o al medio ambiente que los rodeaba sentimientos equivalentes. Empezar a observar la naturaleza como algo diferente del mundo específicamente social, mirar los fenómenos naturales y asociar a ellos estados de ánimo o inclinaciones del temperamento, es una forma de construcción de lo sensible que cobra forma hacia finales del siglo XVIII.

Spix y Martius, los viajeros de Karen Macknow Lisboa son en tal sentido figuras que despiertan nuestro interés. Si de un lado acometen a la prodigalidad de los distintos paisajes que ofrece la naturaleza brasileña que atraviesan, de manera sistemática, con ánimo taxonómico, "con avidez coleccionista y ansiedad por descubrir nuevas especies", al mismo tiempo participan junto a Humboldt de la convicción que, en última instancia, la naturaleza sólo les llegaría a ser conocida en tanto "sentimiento de la naturaleza". Para comprender lo "general", lo "eterno", la sumatoria de todo aquello que une las particularidades, el estudioso debería entregarse a lo "eterno dentro de sí mismo", o sea confiar en su *Naturgefühl*.

Esta noción resulta ser el punto de partida de otra exploración de la naturaleza, ahora como noción clave en el sistema de nociones del Romanticismo. El acento resulta entonces puesto en la forma que el relato de Spix y Martius es también un inventario de las sensaciones, de los estados de ánimo de los viajeros. Una apreciación de la naturaleza que como tal no conduce a una clasificación de géneros o especies, pero que resulta ciertamente el punto de partida de una actitud frente al mundo ya sea como espacio a conquistar, o sitio donde sentirse sobrecogido y fascinado, cuando no descubridor de una diversidad de la creación que aumenta la admiración por lo divino o, más terrenalmente, expresa la amargura de la pérdida de las muestras o notas recogidas el día anterior.

El viaje por el Brasil resulta entonces también un rico viaje por la sensibilidad de sus autores, y en consecuencia, una rica cantera que la autora trabaja con solvencia, en la exhibición de una naturaleza brasileña que para quienes la recorrieron entre 1817 y 1820 pudo resultar, al mismo tiempo, paraíso e infierno, placer paisajístico y teofanía. Por último esta noción de la Naturaleza es la que también permite ingresar a la configuración de imágenes que luego tendrán larga duración acerca del Brasil, entre los europeos por cierto, pero también entre los propios brasileños.

Este punto nos parece igualmente clave, porque nos confronta una muestra concreta en la que podemos observar el modo en que para los propios americanos el pasaje por la lectura es un momento crucial de la "comprensión" de su propia escena natural. Adolfo Prieto en su reciente *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina* nos ha proporcionado abundante material de cómo la lectura de los textos de viajeros era un punto decisivo en la configuración de la representación propia, para nuestro caso.

Dejado atrás el nudo conceptual que resulta discriminable alrededor de la "Naturaleza", hace su aparición la "Civilización". Nociones complementarias, el tratamiento que recibe esta última resulta en cierto modo análogo al de la primera.

Para comenzar, Civilización nos confronta a una organización de la temporalidad. Antes el salvajismo, luego la civilización. Pero no hay solamente aquí sucesión, sino y muy especialmente valoración. La positividad y la negatividad están contenidas en su propio nombre. Así, para Spix y Martius el primer elemento al considerar el mundo civilizatorio brasileño será la distancia entre aquellos que poseían "la cultura de la vieja y educada Europa" de quienes pertenecían a otros conjunto raciales. La misma diversidad de culturas y formas de vida con la que Spix y Martius se confrontan en Brasil los lleva a pensar que se encuentran frente a "un espejo mágico donde el espectador ve pasar imágenes de todas las

épocas, de todos los continentes, de todos los genios, toda la historia de la evolución humana, con sus más elevados ideales, sus luchas, sus obstáculos”.

No sorprende que el análisis de las razas en Spix y Martius devenga en una taxonomía algo más escueta que las anteriores: la fatal dirección degenerativa de casi todas ellas, y las posibilidades del género caucásico para elevarse a la perfección. Pero lo interesante del trabajo de Macknow es que logra mostrarnos toda una variedad de matices con los que estos supuestos se confrontan y contradicen. Igualmente a como se presentó a la “Naturaleza”, también la “Civilización” se desarrolla en el texto desde el punto de vista conceptual. Los debates acerca del mundo americano, su valor como escenario de la vida civilizada, las posibilidades de edificar una vida más rica allende Europa, son precisamente abordados.

Y también resulta del caso observar cómo en cuanto al cuadro civilizatorio, la reflexión de los otros resulta fundante de la reflexión brasileña sobre la Nación. “Considerados pues autores de referencia, su herencia fue marcante para algunos brasileños que estaban preocupados en definir una identidad para la naciente ‘Nación’”. Por cierto, dado el tipo de relaciones que el pensamiento romántico tendía a imaginar entre territorio, cultura e identidad, la profusa construcción de Spix y Martius constituyó un estímulo en esa dirección.

Como se ve están incluidas en el hermoso libro de Karen Macknow, un amplio conjunto de nociones, de paisajes, de experiencias humanas americanas y europeas, que entiendo son de indubitable valor para nuestro conocimiento. Decíamos al principio que nos parece que en el panorama historiográfico iberoamericano se va expandiendo el espacio que ocupa la historia cultural, la de las sensibilidades, la de las representaciones. “Géneros confusos” como se sabe, pero que más allá de cuestiones de denominación abren la curiosidad histórica a sitios que se habían desconsiderado bastante. Podemos asegurar que la primera edición brasileña del libro de Spix y Martius, realizada en 1938, en 1997 ha encontrado su nueva exploradora. Hay aquí también algo de la índole de lo deslumbrante.

Eduardo Hourcade

Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales; de Zygmunt Bauman, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Para poder arribar a las conclusiones de *Legisladores e intérpretes* fue antes necesario, para Bauman, que la *institución* misma de los intelectuales se volviese visible como tal y se hiciera así susceptible de ser escudriñada críticamente, como ocurriera antes con el arte. No hay parámetros transhistóricos o transculturales para decidir qué o quién es un intelectual. Definir el rol de los intelectuales, según Bauman, no admite una versión unívoca. Esta es una tarea que se ha vuelto tan ímproba como decidir, desde los *ready-made* de Marcel Duchamp, qué es una obra de arte. Hoy resulta evidente que ambos términos no tienen un referente determinable *apriori*, que se trata de construcciones históricas (relativamente recientes, por otra parte) y que como tales remiten a un universo de realidades cambiante e inestable. Bauman considera, pues, más correcto definir la categoría de “intelectual” como designando no un conjunto de rasgos atribuibles a ciertos sujetos, sino como un *sitio estructural* cuyos

límites, contenidos y modos de articulación varían según el contexto en que se inscriben. Cuando Duchamp recogió un orinal y lo expuso en un museo no sólo impuso un nuevo "estilo", que se oponía a otros "estilos" precedentes. Con su gesto, Duchamp obligó a preguntarse cuestiones tales como quién o quiénes, con qué autoridad y sobre la base de qué criterios deciden qué es y qué no es una "obra de arte", cuál merece presentarse en un museo y si su autor debe o no considerarse como un auténtico "genio". En definitiva, Duchamp, con su "obra" (si cabe llamarlo así a su orinal) trascendió los estilos y abrió la interrogación sobre la trama de relaciones sociales que sostienen al arte como *práctica*. En *Legisladores e intérpretes* Bauman retoma esta problemática y la traslada al ámbito de la categoría del "intelectual". Cómo se configura y altera históricamente el *sitio* designado con el nombre del "intelectual" y cuáles son las condiciones actuales que le han permitido tornarse en objeto de análisis crítico es, más precisamente, el tema que ordena la narrativa —ricamente tramada y sumamente sugerente— de este libro originalmente publicado en inglés en 1987 y que la editorial de la Universidad de Quilmes hace hoy disponible al público hispanoparlante.

Según señala Bauman, es, en realidad, de acuñación sumamente reciente, y nace, sintomáticamente, en momentos en que dicho *sitio* se encuentra ya en proceso de descomposición. Hacia fines del siglo pasado, cuando el término "intelectual" comienza a circular, la actividad intelectual se había ya fragmentado irremediabilmente en una serie de disciplinas localizadas. Este término, pues, no remitía a ningún referente, no buscaba designar a nadie en particular, sino que era una especie de "toque de reunión", una invitación a incorporarse a cierta clase de práctica, a saber, la de comprometerse con "las cuestiones sociales globales". (pág. 10) En este sentido, el término apuntaba a crear su propio referente; pero portaba en sí el recuerdo de una experiencia pasada, forjada durante la era iluminista en que se estableció el "síndrome del poder-conocimiento", del cual extrajo su significado.

La Revolución hereda, para Bauman, este *élan pédagogique*, el ideal de una república pedagógica. Pero con ello termina también el relativo aislamiento que durante el antiguo régimen la República de las Letras había disfrutado. La "experiencia" se convierte entonces en "proyecto"; y con ello desaparecen las condiciones que la habían sostenido. Desde entonces entre *poder* y *conocimiento* se establecería una relación siempre tensa. Sin embargo, aunque tensa, no dejaba de ser una relación, constituyendo ambos polos partes indisolubles de un mismo complejo. Mientras continuase planteado el problema de la "legitimidad", el Estado no podría desprenderse de la —muchas veces molesta— compañía del intelectual. Sólo podrá hacerlo cuando el peso de la reproducción del sistema se traslade al ámbito de las relaciones privadas, cuando el mecanismo de la "seducción del mercado" (Bourdieu) ocupa finalmente el lugar de la legitimidad pública de las instituciones políticas como soporte de la organización societal.

Bauman, en realidad, reconoce que la definición de "intelectual moderno" no es más que un intento de intervención en un proceso en curso, un posicionamiento en una lucha aún abierta por el sentido y la función a atribuir a este sitio estructural. No es ajeno, por otro lado, a los problemas que su definición del papel del intelectual como intérprete plantea. El más fundamental de ellos, afirma, es el de trazar los límites de la comunidad dada, producir la escisión que separa a los extraños de los propios (y, en consecuencia, permite distinguir el ámbito respectivo para ambos roles ahora atribuidos al intelectual). Con la pérdida de la centralidad del "estado-nación", dice, se habría también quebrado el espacio natural para la acción del intelectual-legislador. Esta última postura, en tanto tal, indudablemente habrá de

parecer más o menos plausible según la perspectiva desde la cual cada lector aborde el libro. De todos modos, aun quienes disientan con ella seguramente coincidirán en que, en el camino, Bauman nos deja un relato sumamente original e interesante del proceso histórico por el cual el "intelectual" se recorta históricamente como rol y se establece como espacio institucional. Es, en definitiva, este relato el que hace de este libro una fuente rica en aportes teóricos y hallazgos históricos.

Elías José Palti

Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943; de Loris Zanatta, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

El libro del investigador italiano Loris Zanatta está dedicado a indagar la relación desarrollada entre la Iglesia Católica y el Ejército en la Argentina de entreguerras, vínculo orgánico cuyos valores, cultura y mística, apoyados en un proyecto de reformulación de la identidad nacional y la creación de un nuevo orden político y social, influirán de manera decisiva —según su óptica— en los orígenes del peronismo.

Se trata de una obra de enormes méritos —sólidamente apoyada en un muy amplio conjunto de fuentes, entre las cuales las de origen eclesiástico ocupan un lugar central— que logra una minuciosa reconstrucción de la actuación y la doctrina de la Iglesia Católica en la Argentina de los años treinta.

El estudio de la relación entre Iglesia y Ejército sigue dos ejes. El primero se restringe a los mecanismos concretos de tal vínculo, encuentro que se basó en la invocación común de la tradición nacional, de la que ambas instituciones pretendieron erigirse en exclusivos depositarios, compartiendo ampliamente tópicos como el antiliberalismo, el anticomunismo y el antisemitismo. La ceñida trama entre ambas instituciones fue tejida en gran parte por el trabajo de una gran cantidad de sacerdotes, no todos pertenecientes al clero militar. Si bien reconoce antecedentes desde la década de 1910, este proceso será impulsado tras la reforma del reglamento castrense de 1923, por el cual las actividades de los capellanes se codifican e integran con mayor rigor a la vida militar, consolidándose en los años treinta merced a las actividades de la Acción Católica y al impacto del Congreso Eucarístico Internacional sobre los hombres de armas.

La quizás excesiva confianza del autor en la eficacia de la labor de los capellanes sobre las creencias de los militares se funda, sin duda, en un postulado metodológico enunciado en el texto: tanto en la Iglesia como en el Ejército predomina un elevado nivel de institucionalización de los procedimientos de sus miembros, primando la función jerárquica. Todos sus miembros son llevados a redefinir, en consecuencia, sus comportamientos sociales, reforzando y difundiendo las ideas que en ellas se consolidan, hasta adquirir la forma de identidades colectivas.

Sin embargo, un modelo tal es incapaz de dar cuenta de las divisiones, en ocasiones álgidas, que el propio autor plantea como centrales al momento de considerar la evolución de ambas instituciones.

El segundo eje amplía la perspectiva de análisis, a los fines de estudiar el rol de la Iglesia Católica en la sociedad argentina de la década de 1930. En esta dirección Zanatta ha investigado las transformaciones institucionales del catolicismo argentino —en particular la conformación de nuevas diócesis, el ascenso de la nueva generación de sacerdotes y obispos, la evolución de la Acción Católica y los Cursos de Cultura Católica— su acción en la vida pública, sobre todo a través del estudio de la prensa católica y el de la cambiante relación de la Iglesia con los sucesivos gobiernos, y la conformación de un corpus doctrinario e ideológico centrado en la confesionalización de la identidad nacional, el proyecto de "nueva cristiandad", el revisionismo histórico de raíz católica y un amplio conjunto de recurrentes argumentos de inspiración organicista, nacionalista e hispanista.

La investigación de Zanatta recorre así la historia de los años de entreguerras otorgando un rol preponderante a las instituciones eclesiásticas. Tal perspectiva permite al autor proponer hipótesis interpretativas novedosas para muchos de los aspectos del período, reinterpretación particularmente notoria en lo relativo a los movimientos y las ideologías nacionalistas.

En efecto, mientras los trabajos de E. Zuleta Alvarez, M. Navarro Gerassi o C. Buchrucker han considerado al nacionalismo católico de la primera mitad de la década de 1930 como un fragmento de la galaxia del nacionalismo de derecha, Zanatta sostiene en cambio que el nacionalismo de derecha formaba parte en plena regla no sólo del universo ideológico del catolicismo, sino también, y con frecuencia, de la estructura organizativa de la Iglesia. No sólo convivían católicos y nacionalistas en los Cursos de Cultura Católica y en las filas de la Acción Católica, controlados ambos por las autoridades eclesiásticas, sino que además toda la prensa católica se haría portavoz de los emergentes movimientos nacionalistas del período. Desde la Iglesia, nacionalista o no, la reacción nacionalista fue bien recibida, tanto por su común antiliberalismo cuanto porque, en general, las iniciativas de los nacionalistas tenían los mismos objetivos prácticos que los católicos.

De este modo, Zanatta considera que en tal período, la militancia católica y la nacionalista fueron casi siempre paralelas, al punto de señalar que el propio Lugones se reconcilió con el catolicismo al final de su vida. Desde esta perspectiva, el autor propone también para la filiación del nacionalismo populista una mirada en la que los católicos ocupan el centro del escenario.

Así, mientras el nacionalismo ha sido clasificado por Zuleta Alvarez entre una tendencia doctrinaria con un perfil reaccionario y oligárquico, y otra republicana, de carácter antiimperialista y mejor dispuesta a la democracia, y Buchrucker propone un esquema en el que revisa tanto el supuesto democratismo de los republicanos como su influencia efectiva, sugiriendo que ambas tendencias no son más que subconjuntos de una única corriente restauradora, contrastante con la otra corriente fundamental del nacionalismo, la populista, representada por FORJA; la postura de Zanatta es radicalmente distinta. Sostiene el historiador italiano que si bien en el plano político, Iglesia y nacionalismo restaurador coinciden, al ambicionar ambos el Estado cristiano, el respeto de las jerarquías sociales y la destrucción de la democracia liberal, en el plano social y económico, un importante sector de la Iglesia cumplió una evolución que lo llevó a elaborar autónomamente un nacionalismo populista que le era propio. Naturalmente, éste no eliminó en el movimiento católico a la corriente restauradora, que conservó un fuerte arraigo. No obstante, ambas corrientes no siempre se excluyeron entre sí, ya que las jerarquías eclesiásticas y su magisterio tendieron a integrarlas en un único cuerpo doctrinario. Tal esfuerzo tuvo mucho éxito en algunos de los sectores más militantes del laicado, en particular en la Juventud de la Acción Católica. Aun siendo los

más intransigentes impulsores de la nación confesional, muchos de estos jóvenes se preocuparon por incorporar a ella al mundo obrero, lo cual los alejó del catolicismo conservador, que predicaba una paz social sin contrapartida para los sectores bajos. Con este fin, ellos consideraban que era deber de la Iglesia tutelar los derechos más elementales de las masas trabajadoras, como la sindicalización y la protección social del Estado.

De tal modo: "El nacionalismo 'populista' fue por lo tanto el punto de llegada del catolicismo social: luchó para separar a la Iglesia de su tradicional entorno oligárquico y del nacionalismo 'restaurador' ...En conclusión, si se observa la maduración de la ideología del peronismo a partir del mundo católico, la contradicción entre 'populistas' y 'restauradores' en parte desaparece. En su interior, en efecto, el antiliberalismo, la justicia social, el antioligarquismo, el antiimperialismo y así sucesivamente, alcanzaron un buen grado de integración en el paradigma de la 'nación católica'. Es significativo al respecto que la ideología de FORJA tomara cuerpo en buena medida en el Estado posliberal, pero en un contexto marcadamente confesional. Esto se debe, sobre todo, al desarrollo de una impetuosa corriente populista católica, sostenida nada menos que por la infraestructura organizativa, el peso político y la coherencia doctrinaria de la Iglesia. En efecto, vale la pena señalar que el peronismo no heredará del nacionalismo 'populista' solamente la doctrina económica y social, sino también la concepción católica de la nacionalidad. Habrá de defenderla denodadamente hasta que precisamente su ambición de ser reconocido él mismo como realizador de la nación católica, la única verdadera y realmente argentina, determine el conflicto de competencias y finalmente el choque con la Iglesia".

Sin embargo, tal hipótesis resulta de difícil verificación, sobre todo al considerar que la investigación se detiene justamente en el año 1943, sin desarrollar por lo tanto los vínculos entre ambas instancias.

Una valoración que otorga una tan importante influencia al accionar y a la doctrina católica se observa también en lo referente al análisis de Zanatta de las divisiones en el ejército, que en su perspectiva remitirían a las que separaban al mundo católico. En tal perspectiva, los generales justistas, definidos en general como liberales, no eran para el autor más que los militares del catolicismo conservador. Tal corriente, mayoritaria hasta 1943, asumió una perspectiva ideológica confesional que desnaturalizó su propia matriz liberal, inaugurando una tradición de liberalismo económico y social, pero políticamente autoritario y culturalmente oscurantista. Por su parte, las corrientes generalmente denominadas nacionalistas estarían conformadas, al igual que en la Iglesia, por la generación de militares formados en los treinta, cuando comienzan a imponerse las tendencias ideológicas más militantes surgidas del catolicismo nacionalista.

De este modo, la relevancia que el autor otorga a la actuación de los católicos, sumado a la escasa consideración que otorga a otras instituciones, ideologías y prácticas, provoca que en ocasiones la valoración de su importancia e influencia en la vida pública resulte desproporcionada.

A esta dificultad debemos agregar una más, de central importancia, referida al contexto internacional. Zanatta plantea que uno de los ejes sobre los que organiza su libro se refiere a las raíces ideológicas e institucionales de los regímenes y movimientos autoritarios que se desarrollaron en Europa y América Latina entre las dos guerras mundiales, señalando que existen elementos comunes en las reacciones autoritarias de las naciones que el Vaticano definía como católicas frente a la crisis del liberalismo. Una hipótesis tal implica la percepción de rasgos comunes a ambos lados del Atlántico, lo que conlleva una problematización del uso de la categoría de populismo, concepto que abriría una brecha interpretativa

en su óptica injustificada entre las realidades europeas y latinoamericanas. Propone entonces como la categoría analítica que mejor se adapta a su trabajo la de "nacional catolicismo", corpus ideológico que se reconoce en contextos fuertemente confesionales —España, Polonia, Argentina, Portugal— construido sobre la base de la superposición de "catolicidad" y "nacionalidad", lo que provoca que la vida política resulte imbuida de valores y comportamientos de naturaleza religiosa.

Sin embargo, una hipótesis tan sugerente como esta pierde, debido a la ausencia de una perspectiva comparativa y a un tratamiento poco exhaustivo de las políticas emanadas desde el Vaticano, la posibilidad de ser desplegada con fertilidad en la investigación. No obstante ello, los estudiosos que se concentren en la rica perspectiva de un "nacional catolicismo" presente en América Latina y Europa encontrarán en el libro de Loris Zanatta un punto de partida imprescindible.

Daniel Lvovich

Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia; de Peter Burke, Barcelona, Gedisa Ed., 1996.

En este conjunto de ensayos redactados originalmente como conferencias o artículos de seminarios y luego revisados para esta edición, Peter Burke adelanta aportes para un espacio historiográfico en formación: el de la "historia social del lenguaje".

El muy destacado capítulo introductorio intenta un acercamiento al nuevo campo de la investigación histórica definido como historia social del lenguaje, historia social del habla o historia social de la comunicación, y en otras páginas entendido como "etnografía histórica del habla". Este espacio de reflexión y producción sería heredero de multitud de tradiciones intelectuales y de la preocupación de diversos historiadores por los problemas lingüísticos en los últimos años,⁽¹⁾ al tiempo que —en palabras de Burke— vendría a llenar una "...brecha abierta entre las disciplinas de la historia, de la lingüística y de la sociología (inclusive de la antropología social)".

Luego de una breve y ligera reseña de distintas observaciones sociolingüísticas desarrolladas en los ámbitos de la lingüística, la retórica, la literatura, la historia y la teoría general de la hermenéutica, Burke se dedica a comentar en detalle cuatro proposiciones sobre la relación entre las lenguas y las sociedades, a saber: 1. diferentes grupos sociales utilizan diferentes variedades de la lengua; 2. los mismos individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes ocasiones; 3. la lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se la usa; y 4. la lengua modela la sociedad en la que se la usa.

El desarrollo de las dos primeras afirmaciones le permite destacar en todo momento los posicionamientos sociales de los dialectos, las lenguas literarias y los giros del habla. Presta especial atención no sólo a las cuestiones relativas al vocabulario sino también a la gramática, la sintaxis, el acento y el estilo general de la comunicación lingüística. Si bien éstas son proposiciones meramente descriptivas, en su comentario Burke despliega su singular habilidad para dar cuenta de las múltiples situaciones y matizaciones de los fenómenos del habla aprovechando fuentes de primera y segunda mano. Uno de los aspectos de

mayor importancia es la afirmación de la existencia de una gran masa documental —especialmente en la Europa occidental a partir de la Edad Media—, que va de los registros inquisitoriales a los textos literarios propiamente dichos. Destacando las insuficiencias y limitaciones de esas fuentes, como ya lo hiciera en sus estudios de historia social,⁽²⁾ Burke demuestra que aun careciéndose de un acervo documental "rico y confiable" se puede trabajar usando la inferencia y la analogía sin faltar a la erudición.

A su vez, las dos proposiciones siguientes hablan de una "interacción" entre lenguaje y sociedad. Burke utiliza con reservas la noción de "reflejo", aduciendo que el carácter indirecto de la relación que va de la sociedad al lenguaje sería mejor captada por la metáfora de la "refracción". Paralelamente, reconoce que hablar constituye una forma de hacer y que la lengua es una fuerza activa dentro de la sociedad o, en un nivel más general, que desempeña un papel central en la "construcción social de la realidad" —lo que de ninguna manera significa suplantarse un reduccionismo por otro—. En estas secciones la multiplicación de ejemplos no obtiene logros destacados, dejándose sentir la falta de un cuestionamiento más preciso a las teorías que se basan en la noción del poder constitutivo del lenguaje y el condicionamiento de los hablantes individuales o, en otros términos, de aquellas concepciones del lenguaje que lo entienden como un sistema de significados que precede al dominio real del habla.

A un nivel conceptual Burke reafirma un uso del término "comunidad lingüística" que no ignore los aspectos conflictivos de la comunicación, utilizándolo "...ya para describir rasgos comunes del habla, ya para referirnos a la identificación de un individuo o de un grupo con determinadas formas de lenguaje". Acude asimismo a los conceptos de "ideología" y "hegemonía cultural" para designar las situaciones en las cuales los individuos son tanto "amos" como "sirvientes" de su lenguaje. El primero de ellos es definido —siguiendo a Louis Althusser— en el sentido relativamente amplio de la relación imaginada de los individuos con respecto a sus reales condiciones de existencia, en tanto que el segundo remite a Antonio Gramsci y a su concepción de la dominación consensual entre clases sociales, criticando aquí todo uso inflacionario del término para aplicarlo a otros espacios o instancias sociales.

En el primado de un esfuerzo por captar las múltiples facetas del problema mediante la remisión a las prácticas del habla, Burke intenta concebir al lenguaje como un "principio de improvisaciones reguladas" —la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu— y utilizar para ello una serie de conceptos asociados entre los que merecen destacarse, además de los ya referidos, los de "variedad" o "código" y los de "género discursivo" o "registro". Sin embargo y aun teniendo en cuenta que realiza un evidente esfuerzo por aplicar esas categorías al análisis de situaciones concretas, no deja de ser llamativa la ausencia de un concepto más explícito de lenguaje a partir del cual se organice la discusión de los problemas traídos a examen y se estructuren relaciones entre los vocablos elegidos. Probablemente el propio modo de escritura, articulado como una sucesión de autores⁽³⁾ y ejemplos relativos a las temáticas abordadas, impone un cierto silencio sobre el concepto —y en general sobre cualquier teoría sistemática—.

El resto del texto reúne cuatro trabajos altamente independientes relativos a la modernidad temprana europea. En "*Heu Domine, Adsunt Turcae*: esbozo de una historia social del latín posmedieval" trata de distinguir entre diferentes regiones europeas, clases de latín (clásico y no clásico, hablado y escrito), clases de usuarios y dominios lingüísticos, apoyándose en la noción de una diglosia o "división lingüística del trabajo" entre el latín y las lenguas vulgares en la Europa moderna. En una perspectiva de larga duración, Burke

intenta demostrar la vigencia del latín en determinadas situaciones desde la Baja Edad Media hasta fines del siglo XIX, refiriéndose a tres dominios lingüísticos: el eclesiástico, el académico y el pragmático. Reseña aspectos controvertidos, como el hecho de que clérigos, nobles y eruditos no manejaran siempre con solvencia el latín, en tanto que esta lengua era muchas veces utilizada por mujeres y hombres de clases bajas, o el verdadero dinamismo del idioma en la creación de términos de aplicación científica. Retoma además el tema del lenguaje como diferenciador de la cultura de élite con respecto a la cultura popular, destacando el papel que la pervivencia del latín en los medios ilustrados jugó en ese proceso. Claramente, además de la demostración sobre la continuidad de una lengua prontamente declarada "muerta" descollan dos paradojas que Burke trata de confirmar: el hecho de que la fosilización y decadencia del latín se debiera mayormente a la insistencia de los humanistas en las normas clásicas,⁽⁴⁾ y el resguardo que los protestantes dieron al latín —a pesar de oponerse a su uso litúrgico— convirtiéndolo en materia de erudición.

"Lengua e identidad en la Italia moderna temprana" parte de una breve caracterización de diversas formas de identidad social para luego considerar el problema en la península desde la época del Dante hasta el Risorgimento. Lejos de tomar el lenguaje como simple "constituyente de la nacionalidad", Burke examina el papel que juega entre otros tantos signos de identidad, relativizando toda relación absoluta en función de los distintos contextos históricos. Indaga en las diferentes dimensiones sociales del habla y en la tensión entre dialectos y lengua unificada toscana, para resaltar la conciencia panitaliana a partir del siglo XVI. Concluye por fin en la detección de un período decisivo para la asociación entre lengua e identidad nacional entre los intelectuales italianos a fines del siglo XVIII, en momentos en los que el idioma asume una carga de identidad desplazando la centralidad de ritos, mitos y cultura material. Es probablemente en este capítulo —ceñido a un caso particular— en el cual logre demostrar mejor las vinculaciones entre los usos del lenguaje y los contextos sociales, confirmando esa concepción según la cual unos y otros se retroalimentan.

Las formas de la conversación en el contexto social son tratadas en "El arte de la conversación en la Europa moderna temprana". Burke propone tomar a la Italia del siglo XVI, la Francia del XVII y la Inglaterra del XVIII como tres momentos sucesivos de modificación de los modos y estilos de la conversación. Retoma aquí la cuestión de los problemas metodológicos que se presentan a la hora de reconstruir el lenguaje oral a partir del escrito. Su base documental está conformada por numerosos "manuales de conversación" que aun sin exponer una convención social permiten inferir usos, detectar desplazamientos o variaciones temporales y clasificar modos del habla. Tales textos son a su vez contrastados con las relaciones de viajeros o con el teatro y la narrativa, que si bien no son objeto de un estudio detallado ofrecen un parámetro de cotejo.

El capítulo más sugerente es con mucho el breve texto que da cierre al libro, denominado "Notas para una historia social del silencio en la Europa moderna temprana". Y ello no meramente por su tema innovador e interesante, sino también por el intento de dar cuenta de un "sistema de silencio" y sus variaciones temporales entre 1500 y 1800. El concepto de sistema trata aquí de dar cuenta de un conjunto integrado de reglas, modos y dominios, orientado conforme a principios. Burke fundamenta con notable maestría una caracterización en la cual las formas del silencio aparecen regidas por los principios de respeto —asociado a jerarquía— y de prudencia —asociado a comunidad—, dando un alto grado de importancia a la intencionalidad de los actores. El texto se cierra con la recuperación de una cuestión repetidamente aludida a lo largo del libro: la detección de una

diferenciación creciente en las actitudes y conductas sobre el habla y el silencio entre los países protestantes y católicos, con su correlato en diferentes formas o grados de autocontrol corporal.

A pesar de la falta de recuperación de diversas categorías a lo largo del texto y del escueto lugar asignado a algunos problemas teóricos, debe acordarse que los méritos de la obra no son pocos. No sólo procura dar respuesta a la apertura de un nuevo campo historiográfico mediante estudios particulares sobre valores, actitudes, conductas y prácticas sólidamente documentados, sino que además abre directrices para futuras investigaciones. La difusión o declinación geográfica y social de lenguas o variedades de lenguas, los usos y convenciones sociales de la lengua escrita, los cambios producidos en el lenguaje teniendo en cuenta las regiones y grupos sociales, las políticas estatales sobre la lengua y el manejo de los conflictos lingüísticos, o las mismas variedades del lenguaje administrativo, son algunos de los campos en los que entiendo deben desarrollarse estudios comparados.

En suma, *Hablar y callar* contribuye al desarrollo de una historiografía que no ignora el papel de los procesos de significación en la constitución de la experiencia, sin por ello caer prontamente en los tópicos absolutistas del promocionado "giro lingüístico". Labor dificultosa que defiende el campo de la historia social de la constitución de una "nueva ortodoxia".⁽⁵⁾

Luciano P. J. Alonso

NOTAS

(1) Ténganse presentes al respecto los intentos previos del propio Burke, quién basó la construcción de la noción del "biculturalismo" de las élites en *La cultura popular en la Europa moderna* (Madrid, Alianza, 1991) —capital en el desarrollo de su obra para comprender una de las dimensiones de relación entre la "gran tradición" y la "pequeña tradición"— en la noción de bilingüismo, al tiempo que buceó en diversos aspectos vinculados al lenguaje para dar cuenta de las variaciones de la cultura popular. Sin embargo, su acercamiento a la lingüística es con todo reciente; *Sociología e historia* (Madrid, Alianza, 1987) y *Venecia y Amsterdam. Estudio sobre las élites del siglo XVII* (Barcelona, Gedisa, 1996) son buenos ejemplos de su anterior inclinación por los problemas y métodos de la sociología, en tanto que *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989* (Barcelona, Gedisa, 1993) y *Formas de hacer historia* (Madrid, Alianza, 1994, del cual es compilador) representan un viraje hacia otros horizontes historiográficos.

(2) Uno de los aspectos metodológicos en los que Burke pone la mayor insistencia es el uso de "fuentes indirectas", problema ya enfatizado en *La cultura popular...* y en sus artículos incluidos en la compilación de Raphael Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.

(3) La copiosa bibliografía adolece de un uso un tanto ocasional, al punto que ciertos autores o conceptos no son recuperados a lo largo del libro. Igualmente, en un texto tan reciente es llamativa la ausencia de obras de Chartier, Darnton, LaCapra o Mah.

(4) Observaciones sobre la recuperación del latín clásico en el Renacimiento ya habían sido vertidas por Burke en un texto anterior, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1993.

(5) Expresión de Hilda Sabato en "La historia en guerra. ¿Hacia una nueva ortodoxia?", en: *Punto de Vista*, N° 51, Buenos Aires, 1995.