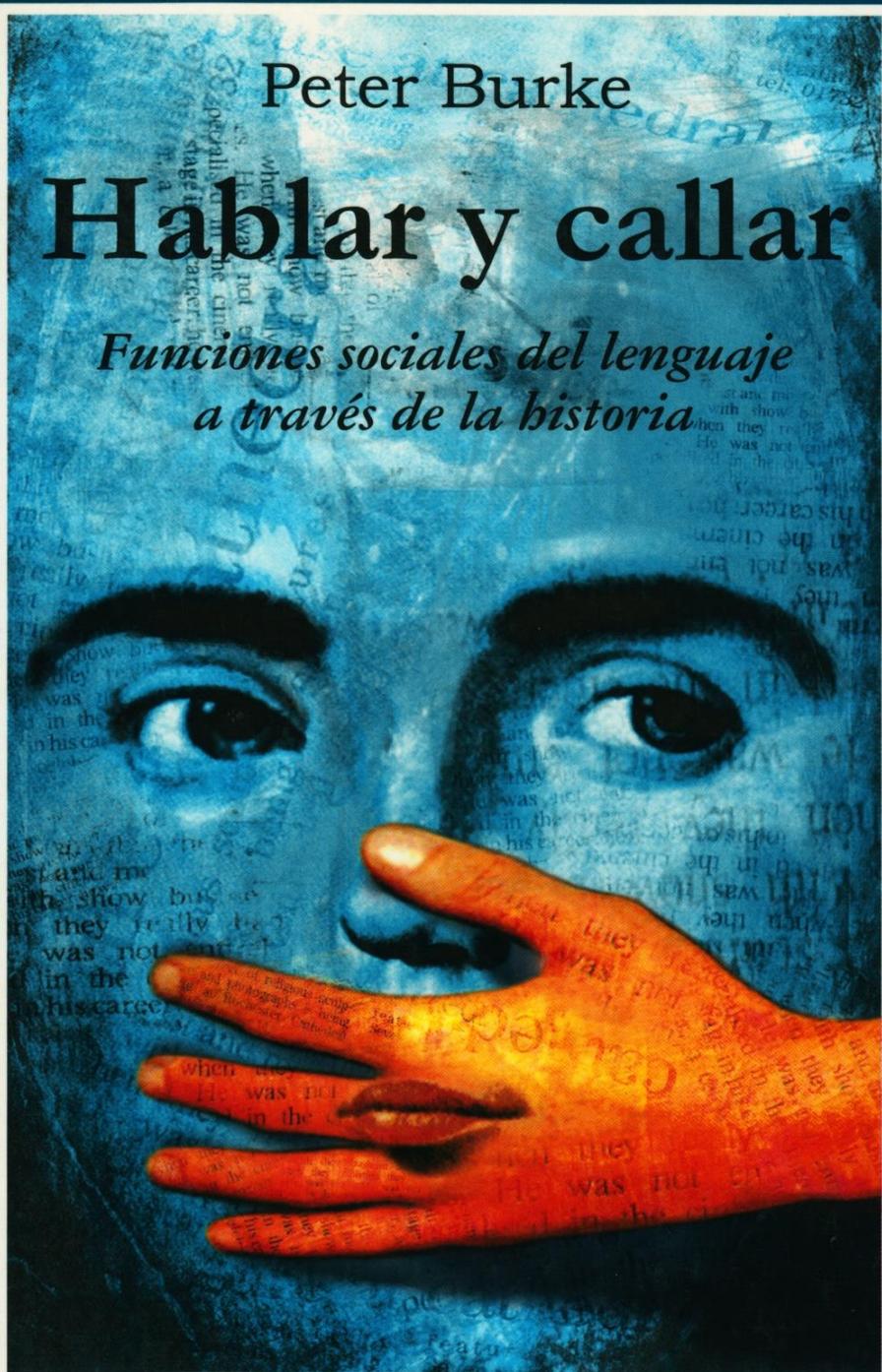


Historia

Peter Burke

Hablar y callar

*Funciones sociales del lenguaje
a través de la historia*



gedisa
editorial

Peter Burke

HABLAR Y CALLAR

Serie: CLA•DE•MA
HISTORIA

HABLAR Y CALLAR

*Funciones sociales del lenguaje
a través de la historia*

Peter Burke

gedisa
editorial

Título del original en inglés:
The Art of Conversation
Publicado por Polity Press
© 1993 Peter Burke

Traducción: Alberto L. Bixio

Revisión técnica: Margarita N. Mizraji

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición, febrero de 1996, Barcelona
Primera reimpresión: abril del 2001, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-561-7
Depósito legal: B. 19555-2001

Impreso por: Carvigraf
Cot 31, Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Índice

PREFACIO	9
1. La historia social del lenguaje	11
2. “<i>Heu Domine, Adsunt Turcae</i>”: esbozo de una historia social del latín posmedieval	51
3. Lengua e identidad en la Italia moderna temprana	87
4. El arte de la conversación en la Europa moderna temprana	115
5. Notas para una historia social en la Europa moderna temprana	155
BIBLIOGRAFÍA	177
ÍNDICE TEMÁTICO	205

Prefacio

Aunque siempre tuve la afición de aprender lenguas, sólo a fines de la década de 1970 comencé a leer a los sociolingüistas y a considerar seriamente los problemas de incorporar el lenguaje en la historia social y cultural. Pronto descubrí que otros historiadores británicos pensaban con análoga orientación, como por ejemplo Raphael Samuel, Gareth Stedman Jones y Jonathan Steinberg. Las discusiones que mantuve con ellos y las conferencias a que asistí en Dublín, Cambridge y Brighton me ayudaron a formular más precisamente esos problemas y a reflexionar sobre los posibles métodos de abordarlos. El trabajo realizado con Ruth Finnegan referente a la serie de Estudios de Cambridge sobre Cultura Oral y Escrita aumentó mis conocimientos de la variedad de los estilos orales. Lo más importante de todo fue el diálogo que tuve con Roy Porter mientras realizábamos nuestro trabajo de compilar dos volúmenes de ensayos acerca de la historia social del lenguaje (para no mencionar el proyecto de un tercer volumen).

Redactados originalmente como conferencias o artículos de seminario, estos ensayos son deliberadamente tentativos antes que definitivos; representan un intento de reconocer un terreno que la próxima generación podrá sin duda cultivar más intensivamente. He aprovechado la oportunidad que me ofrecía esta labor de compilación para revisar y desarrollar mi argumentación en algunos lugares, agregar más ejemplos, tener en cuenta los trabajos recientes de historia y lingüística y también eliminar repeticiones y uniformar el sistema de referencias.

Agradezco a la Cambridge University Press por permitir-

me reproducir el capítulo 1 y al Center for Kulturforskning, Aarhus University por haberme permitido reproducir el capítulo 3. El ensayo sobre el silencio será mi “conferencia de despedida” en la Universidad de Nijmegen en 1993, cuya sección de prensa habrá de publicarlo; en cuanto al ensayo sobre la conversación, esta es la primera vez que aparece impreso.

La República Internacional de las Letras, más efectiva que nunca en esta era de los *jets* y de los procesadores de palabras, prestó enorme ayuda a este proyecto. Aprendí muchísimas cosas de las discusiones que siguieron a las charlas sobre estos temas en diferentes partes del mundo (incluso los políglotos ambientes de Helsinki y Viena). Estoy especialmente agradecido a Rudolf Dekker por la información —sobre el holandés, sobre el latín, sobre el silencio— que me fue enviando en el curso de los años. Especialmente el capítulo 2 se benefició con los consejos y las referencias de un grupo internacional de estudiosos que incluyen a Rino Avesani, Derek Beales, Dietrich Briesemeister, Zweder von Martels, Robert Muchembled, Eva Österberg, Roy Porter, Nigel Spivey y Joe Trapp. Les estoy sumamente agradecido a todos. Mi mujer, María Lucía Pallares Burke, leyó los borradores de los capítulos con ojo crítico y me llamó la atención sobre algunos textos del siglo XVIII. También me inició en la vida de un ambiente bilingüe. Este libro está pues dedicado a ella.

1

La historia social del lenguaje

En estos últimos años se ha desarrollado un campo relativamente nuevo de investigación histórica que podría describirse como una historia social del lenguaje, una historia social del habla o una historia social de la comunicación. Aproximadamente en la última generación se ha cobrado conciencia de la importancia que tiene el lenguaje en la vida cotidiana. Como lo muestra el auge de los movimientos feminista y regionalista, los grupos dominados se han dado cuenta cada vez más del poder del lenguaje así como de la relación del lenguaje con otras formas de poder. Por otro lado, filósofos, críticos y otros pensadores asociados con los movimientos comúnmente conocidos como estructuralismo y desconstruccionismo, a pesar de sus múltiples desacuerdos, comparten un vehemente interés por la lengua y el lugar que ésta ocupa en la cultura.

Que pertenezcan a uno o más de estos movimientos o ya sea que estén interesados en la historia oral (otro enfoque reciente), lo cierto es que una serie de historiadores ha llegado a reconocer la necesidad de estudiar el lenguaje particularmente por dos razones. En primer lugar, como un fin en sí mismo, como una institución social, como una parte de la cultura y de la vida cotidiana. En segundo lugar, como medio para comprender mejor las fuentes orales y escritas a través del conocimiento de sus convenciones lingüísticas.¹ Así y todo, todavía queda una brecha abierta entre las disciplinas de la historia, de la lingüística y de la sociología (inclusive de la antropología social). La brecha puede y debe llenarse con una historia social del lenguaje.

Como es sabido, la lengua tiene una historia. Romanos antiguos, como Varrón, y humanistas del Renacimiento, como Leonardo Bruni y Flavio Biondo, estaban interesados en la historia del latín.² En los siglos XVI y XVII se publicaron discusiones sobre el origen del francés, del italiano, del español y de otras lenguas, estudios que formaban parte de los debates acerca de los méritos relativos del latín y de las lenguas vernáculas y acerca de las maneras correctas de hablar y de escribir estas últimas.³

En el siglo XIX, la escuela dominante de lingüistas, los llamados “neogramáticos”, estaba principalmente interesada por la reconstrucción de formas tempranas de lenguas particulares como las “protorromances” y las “protogermánicas” y por formular leyes de la evolución lingüística.⁴ Este era el enfoque contra el cual reaccionó el lingüista Ferdinand de Saussure, considerado ahora como el padre del estructuralismo, alegando que la escuela histórica de lingüistas se preocupaba muy poco por la relación que hay entre las diferentes partes de un sistema lingüístico.⁵ Sin embargo, en la época de Saussure continuó dominando el enfoque histórico. El *Oxford English Dictionnary*, proyectado —como lo declaraba la primera página— según “principios históricos”, comenzó a publicarse en 1884, en tanto que su equivalente francés, publicado por Emile Littré, comenzó a aparecer en 1863.⁶ A partir de entonces las historias del inglés, del francés y del alemán que alcanzaron la condición de clásicos, datan originalmente de alrededor del año 1900.⁷

De cualquier manera, a este enfoque de la historia de la lengua le faltaba una plena dimensión social. Hijos de su época, estos estudiosos del siglo XIX concebían la lengua como un organismo que “crece” o “se desarrolla” a través de fases definidas y expresa los valores o el “espíritu” de la nación que la habla. El interés de estos hombres era nacional —o hasta nacionalista— en vez de social. Estudiaban la historia interna de las lenguas, la historia de su estructura, pero pasaban por alto lo que ha dado en llamarse “historia externa”, es decir, la historia de su uso.⁸ Estos estudiosos mostraban poco interés por las diferentes variedades de la “misma” lengua hablada por diferentes grupos sociales. Por otra parte, este aspecto es central para la sociolingüística contemporánea que se cristalizó como

disciplina a fines de la década de 1950 en los Estados Unidos y en otras partes.

Desde luego, darse cuenta de la significación social de las variedades del habla dista mucho de ser un hecho nuevo. Se ha afirmado con bastante plausibilidad que en Italia el siglo XVI fue “la época en que por primera vez se consideró la lengua como un fenómeno primariamente social”.⁹ Un escritor italiano publicó en 1547 un libro “Sobre el discurso y el silencio” que organizó el estudio de acuerdo con las modernas categorías de “quién”, “a quién”, “por qué”, “cómo” y “cuándo”,¹⁰ lo cual nos recuerda cuánto debe la sociolingüística a la tradición de la retórica clásica.

En esa época otros autores hicieron también agudas observaciones sociolingüísticas. Vincenzo Borghini, por ejemplo, trató de explicar las formas arcaicas del habla de los campesinos toscanos alegando que los campesinos “conversan menos con forasteros que los hombres de la ciudad y que por esa razón modifican poco su lenguaje”. En su famoso diálogo sobre “conversación urbana”, Stefano Guazzo describió el duro acento de los piemonteses, la propensión de los genoveses a tragarse las palabras, el habla de los florentinos, con sus bocas “llenas de aspiraciones”, etcétera.¹¹

Una análoga conciencia sociolingüística puede encontrarse en las obras de Shakespeare. En una famosa escena de *Enrique IV*, por ejemplo, Hotspur critica a su esposa Kate por decir “de buena fe”, porque ese giro no era aristocrático. “Juras como la mujer de un confitero”, le dice. Lo que Hotspur deseaba oírle decir era “un buen juramento que llene bien la boca”. En el siglo XVII, Molière, como veremos luego, tenía un oído particularmente agudo para distinguir los matices sociales expresados por diferentes variedades de lenguaje. Lo mismo se puede decir de Goldoni que escribió en el siglo siguiente.

Los autores de novelas del siglo XIX, desde Jane Austen y George Eliot hasta León Tolstoi y Theodor Fontane, presentan una fuente aun más rica de observaciones sobre la significación social de diferentes modos de hablar. Piénsese, por ejemplo, en Rosamond Vincy, de *Middlemarch*, que objeta la frase de su madre “un montón de ellos”, por considerarla una “expresión bastante vulgar”, en tanto que su alegre hermano afirma —con

lo que resulta un paralelo de lo que dicen hoy los lingüistas— que el llamado inglés “correcto” no es nada más que “la jerga de remilgados”. Cuando el anciano abogado Standish, personaje de la misma novela, jura “¡Por Dios!”, el autor interviene para explicar que el personaje usa ese juramento como “una especie de blasón heráldico que muestra el modo de hablar de un hombre que ocupaba una buena posición”. Usaba el juramento, según diríamos hoy, como un símbolo de estatus.¹²

La agudeza de percepción de estos autores era ciertamente extraordinaria. Así y todo no habría casi necesidad de elaborar una historia social del lenguaje, si los hablantes corrientes no tuvieran más o menos conciencia de la significación social de los estilos del habla; por su parte, los “trepadores sociales” son siempre hiperconscientes en tales cuestiones.

Tampoco es una idea nueva la de que la lengua constituye un instrumento potencial en manos de la clase gobernante, un instrumento que los miembros de esa clase pueden emplear tanto para engañar como para controlar o comunicarse. El uso del latín en la Europa moderna temprana es un obvio ejemplo de ello, como veremos en detalle más adelante (pág. 54). El uso de otra lengua extranjera, “el francés jurídico” en los tribunales ingleses fue criticado por hombres tan diferentes como el arzobispo Thomas Cranmer, el rey Jacobo I y los radicales del siglo XVII John Lilburne y John Warr.¹³ Por otra parte, a mediados del siglo XIX, el sociólogo británico Herbert Spencer ya recomendaba la investigación histórica de lo que él mismo llamaba “el control ejercido por una clase sobre otra, tal como se manifestaba en las observancias sociales como títulos, saluciones y formas de dirigirse a las personas”.¹⁴

De todas formas, como lo observó el filósofo Alfred Whitehead, “Toda cosa de importancia ha sido dicha antes por alguien que no la descubrió”. En otras palabras, hay una enorme diferencia entre el vago conocimiento de un problema y la investigación sistemática de ese problema. En el caso de la relación entre lengua, pensamiento y sociedad, exploraciones pioneras fueron llevadas a cabo desde fines del siglo XIX especialmente por el sociólogo Thorstein Veblen, el crítico literario Mijail Bajtín y los lingüistas Fritz Mauthner, Benjamin Whorf y Antoine Meillet.

Veblen, por ejemplo, dedicó profunda atención a los fenómenos lingüísticos cuando formuló su famosa “teoría de las clases ociosas”.¹⁵ Bajtín criticó al lingüista estructural De Saussure por su falta de interés en los cambios producidos en el tiempo y desarrolló la teoría de la “heteroglosia” (*raznorechie*) según la cual una lengua, el ruso, por ejemplo, es el resultado de la interacción de diferentes dialectos, jergas, etc., es decir, diferentes formas de lenguaje asociadas con diferentes grupos sociales y los diversos puntos de vista de éstos; de manera que el hablante de una lengua tiene que apropiarse, partiendo de la boca de los demás, de la lengua que habla y adaptarla a sus propias necesidades.¹⁶

Fritz Mauthner, en cambio, tenía una posición lingüística determinista. Desarrollando la idea de Nietzsche de la lengua concebida como una “prisión” (*Gefängnis*), Mauthner declaró que “si Aristóteles hubiera hablado chino o dacota, habría llegado a un sistema lógico enteramente diferente” (*Hätte Aristoteles Chinesisch oder Dakotaisch gesprochen, er hätte zu einer ganz andern Logik gelangen müssen*).¹⁷ Los controvertidos pero influyentes ensayos de Whorf afirmaban esencialmente lo mismo al declarar que las ideas fundamentales de un pueblo, como el de los indios hopi—sus concepciones del tiempo, del espacio, etc.— están modeladas por la estructura de su lengua, por sus géneros gramaticales, sus tiempos verbales y otras formas gramaticales y sintácticas.¹⁸

En Francia, Antoine Meillet, un ex discípulo de Saussure, pero entregado al estudio histórico, describió el lenguaje de conformidad con la concepción de Durkheim, como “un hecho eminentemente social” (*éminemment un fait social*). Meillet era un semideterminista que sostenía que “Las lenguas sirven para expresar la mentalidad de quienes las hablan, pero cada lengua constituye un sistema en alto grado organizado que se impone a los hablantes y da a sus pensamientos su forma; sólo se somete a la acción de la mentalidad en cuestión, de una manera lenta y parcial.”¹⁹

El historiador francés Lucien Febvre, un discípulo de Meillet, ilustró su teoría sobre la relación que hay entre la lengua y la mentalidad en un estudio acerca de François Rabelais y el problema de la incredulidad. En ese estudio,

Febvre sostenía que el ateísmo era imposible en el siglo xvi, entre otras razones por la falta de conceptos abstractos en el idioma francés, circunstancia que daba apoyo a la cosmovisión imperante.²⁰ Anteriormente, entre 1906 y 1924, Febvre había escrito una serie de artículos sobre la historia de la lengua en la *Revue de Synthèse Historique* en los que alababa la obra de Meillet y recomendaba a los historiadores que siguieran lo que estaban haciendo los lingüistas, por ejemplo, el estudio de la difusión del francés en el sur de Francia durante los siglos anteriores a la revolución francesa.²¹

Este tema revestía también gran interés para el amigo y colega de Febvre, Marc Bloch. A decir verdad se ha sugerido que Bloch aprendió el método comparativo de los lingüistas, especialmente de Meillet.²² Historiadores de otros países y de otros campos —los historiadores eclesiásticos Gustav Mensching, Jozef Schrijnen y Christine Mohrmann, por ejemplo, el historiador de la cultura española, Américo Castro, y el historiador sueco Nils Ahnlund— también estaban estudiando alrededor de la misma época aspectos de la relación entre lengua y sociedad.²³

En cuanto a la fase de investigación sistemática, ésta se alcanzó una generación atrás, a fines de la década de 1950 y principios de la de 1960, con el desarrollo de lo que, de varias maneras se ha llamado “sociolingüística”, “etnolingüística”, “sociología del lenguaje”, “etnografía del habla” o “etnografía de la comunicación”. En el mundo anglohablante, las figuras más importantes incluyen a Joshua Fishman, John Gumperz, M. A. K. Halliday, Dell Hymes y William Labov. Los diferentes nombres que se dan a la nueva disciplina o subdisciplina representan diferencias sustanciales de enfoque (enfoque macrosociológico o enfoque microsociológico) relativas a la “lengua” en el sentido amplio o en el sentido estrecho. De cualquier manera, esos diferentes nombres no deben eclipsar lo que las distintas escuelas tienen en común, o la importancia que posee este cuerpo común de ideas para los historiadores sociales.²⁴

Como algunos historiadores británicos, norteamericanos y alemanes han tomado recientemente lo que se ha dado en llamar un “giro lingüístico”, y como están ahora muy interesados por ciertos aspectos del lenguaje y la comunicación, vale la

pena intentar definir la diferencia que hay entre sus enfoques y la historia social del lenguaje que recomendamos en este volumen (y que esperamos que se cultive).

Por un lado, Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas se interesan por las teorías generales de la hermenéutica y de la conducta en la comunicación. No es que ignoren la historia, pero cifran su interés en las principales tendencias de la historia del Occidente moderno, en lugar de hacerlo en la comunicación cotidiana en un nivel local.²⁵

Por otro lado, en los seis extensos volúmenes de su *Grundgeschichtliche Grundbegriffe*, Reinhart Koselleck y sus colegas se ocupan del lenguaje como fuente para el estudio de la “historia de conceptos” (*Begriffgeschichte*) y no del discurso oral y escrito como actividades dignas de atención histórica por sí mismas.²⁶ De manera semejante a la de Koselleck, algunos historiadores anglohablantes del pensamiento político (especialmente J. G. A. Pocock y Quentin Skinner) se han concentrado en los cambios de lo que estos autores llaman a veces “el lenguaje de la política”; a su vez, historiadores sociales han examinado el “lenguaje de las clases altas” y el “lenguaje de las clases obreras”.²⁷

No me propongo criticar aquí ninguna de estas importantes empresas intelectuales; simplemente deseo sugerir que hay o debería haber lo que podría llamarse “espacio conceptual” entre tales posiciones, para dar cabida a un tercer enfoque, más sociológico que el de Koselleck, que el de Pocock o el de Skinner y más concreto que el de Habermas. Este tercer enfoque podría resumirse como el intento de agregar una dimensión social a la historia del lenguaje y una dimensión histórica al trabajo de los sociolingüistas y etnógrafos del habla.

Conviene hacer hincapié en el interés por la comunicación oral y escrita mostrado en el pasado. Como la historia de la cultura popular, la etnografía histórica del habla comprende un desplazamiento del interés histórico que pasa de los actos comunicativos de una minoría a los de todo el pueblo. Lo mismo que en el caso de la cultura popular, es difícil encontrar aquí fuentes que sean ricas y a la vez confiables; pero lo cierto es que, como veremos, existen fuentes de la historia del lenguaje.

¿Qué tienen que ofrecer a los historiadores estos etnógra-

fos y sociólogos? Son hombres que muestran una aguda conciencia de “quién habla, qué lenguaje habla, a quién le habla, y cuándo lo hace”.²⁸ Muestran que las formas de comunicación no son portadoras neutras o indiferentes de información sino que transmiten sus propios mensajes. Esos estudiosos han expuesto una serie de teorías que los historiadores pueden someter a prueba. También crearon un rico vocabulario analítico. Así como los beduinos poseen múltiples palabras para designar el “camello” y los esquimales para designar la “nieve”, porque estos pueblos establecen en estos terrenos distinciones más finas de las que necesitamos establecer nosotros en general, de la misma manera los sociolingüistas poseen muchas palabras para designar la lengua y el lenguaje.

En ese vocabulario, el término “variedad” o “código” ocupa un lugar central. (El término “código”, empleado por los estructuralistas en oposición a “mensaje” parece que está cayendo en desuso a causa de sus ambigüedades).²⁹ Puede definirse una variedad como el modo de hablar empleado por una determinada “comunidad lingüística”.³⁰

Se ha criticado el concepto de “comunidad lingüística”—así como se han criticado otros conceptos de comunidad— pues la expresión supone un consenso social e ignora los conflictos y la subordinación.³¹ Ignorar conflictos sociales y lingüísticos sería ciertamente un error, pero rechazar la idea de comunidad es ir seguramente demasiado lejos. Después de todo, solidaridad y conflictos son las caras opuestas de la misma moneda. Los grupos se definen a sí mismos y forjan solidaridades en el curso de un conflicto con otros grupos (un punto que hemos de desarrollar con más detalles *infra*, págs. 87-98). De ahí que la validez de esta crítica de la idea de “comunidad lingüística” depende de la manera en que se use el concepto. En estas páginas lo empleamos 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, sin hacer ninguna suposición sobre la ausencia de conflictos lingüísticos o de otra índole ni sobre la superposición de una comunidad definida en términos lingüísticos y la comunidad social o religiosa que se encuentra en la misma región.

Simplificando a grandes rasgos, como inevitablemente

ocurre con las introducciones, podría afirmarse que los sociolingüistas han empleado esta idea de la variedad en el lenguaje para llegar a cuatro puntos o conclusiones sobre la relación entre las lenguas y las sociedades en que ellas se hablan o se escriben. Estos puntos podrán parecer bastante obvios cuando se los formula de una manera simple y llana, pero lo cierto es que por lo menos hasta ahora no se han integrado plenamente en la práctica de los historiadores sociales. Dichos puntos son los siguientes:

1. Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua.
2. Los mismos individuos emplean diferentes variedades de lengua en diferentes situaciones.
3. La lengua refleja la sociedad o la cultura en la que se la usa.
4. La lengua modela la sociedad en la que se la usa.

En las páginas siguientes comentaremos estos puntos uno por uno y presentaremos algunas ilustraciones históricas.

1) Diferentes grupos sociales usan diferentes variedades de la lengua.³² Los dialectos regionales quizá sean el ejemplo más evidente de variedades, que no sólo revelan diferencias entre comunidades, sino que también —por lo menos en ocasiones— expresan la conciencia de esas diferencias o el orgullo que ellas causan. Lo que los lingüistas llaman “lealtad a la lengua” puede también caracterizarse como la conciencia de una comunidad, por lo menos de lo que Benedict Anderson ha llamado una “comunidad imaginada”.³³ Sin embargo, un habla común puede coexistir con profundos conflictos sociales. Un acento distintivo —si no ya otra cosa— une a católicos y protestantes de la Irlanda del Norte y a negros y blancos de Sudáfrica o de América del Sur.

Algunas otras variedades de lenguaje, basadas en las ocupaciones, los sexos, la religión u otras actividades que pueden ir desde el fútbol hasta las finanzas, se conocen como “dialectos sociales”, “sociolectos” o “lenguas especiales” o “lenguajes sectoriales” (*Sondersprache*, *langues spéciales*, *lingua-*

ggi settoriali).³⁴ El lenguaje secreto de mendigos y ladrones profesionales (conocido con nombres diversos tales como *Rotwelsch*, *argot*, jerga y otros) despertaron el interés de autores en época relativamente temprana y comenzaron a aparecer guías publicadas a partir del siglo XVI.³⁵ Hasta ahora, el lenguaje de los soldados (por ejemplo) o de los abogados ha despertado menor interés, pero merece amplio análisis desde este punto de vista.³⁶

Asimismo, el lenguaje de las mujeres fue y es diferente del de los hombres en una serie de aspectos. En varias sociedades estas diferencias comprenden cierta predilección por los eufemismos y por los adjetivos con carga emotiva, una retórica de la vacilación y de la alusión y un estricto atenerse a las formas “correctas”. Las mujeres no sólo hablan de manera diferente de la de los hombres, sino que en muchos lugares se les ha enseñado a hablar diferentemente, a expresar su subordinación social en una variedad lingüística vacilante que expresa “impotencia”.³⁷ La entonación, así como el vocabulario y la sintaxis del lenguaje de las mujeres están influidos por lo que ellas creen que los hombres desean oírles decir.³⁸ Como observa un personaje de Shakespeare, “su voz era siempre dulce, susurrante y acariciadora, cualidades excelentes en una mujer” (*El rey Lear*, acto V, escena 3). Hasta la señora Thatcher se plegó a esta convención cuando, siendo primera ministra, tomó lecciones de elocución a fin de disminuir el volumen de su voz.³⁹

Se nos dice también que “Las mediciones estadísticas muestran que los hombres hablan en voz más alta y más frecuentemente que las mujeres, que suelen interrumpir, imponer sus puntos de vista y hacerse cargo de la conversación y son más inclinados a amedrentar mediante gritos a los demás. Las mujeres tienden a sonreír obligadamente, a excusarse o, cuando dan en accesos de inseguridad, intentan imitar a los hombres y superarlos.”⁴⁰ Por otra parte, las mujeres emplean estrategias indirectas, como las que practican el arte de hacer a sus maridos “preguntas insignificantes y discretas”, una observación hecha recientemente sobre una aldea de España, pero que puede tener mayor importancia y cuyos límites deberán establecer los futuros historiadores sociales.⁴¹

Asimismo, variedades distintivas de lengua fueron a me-

nudo la marca de minorías religiosas. En un estudio pionero, el historiador holandés Jozef Schrijnen observaba que los primeros cristianos, lo mismo que los abogados, los soldados, los barqueros y otros grupos sociales, empleaban una *Sondersprache*, una variedad del latín que expresaba su solidaridad. Los cristianos acuñaron nuevos términos, como por ejemplo, *baptizare* o usaron antiguos términos como *carnalis* en un nuevo sentido, y así crearon una “ceñida comunidad lingüística” (*schuf eine engere Sprachgemeinschaft*), que expresaba la fuerte solidaridad de un grupo perseguido.⁴²

En la Inglaterra de fines de la Edad Media, los herejes conocidos como lolardos elaboraron, según parece, un vocabulario distintivo. A principios de los tiempos modernos, se suponía que los puritanos se reconocían por su pronunciación nasal, así como por la frecuencia con que usaban términos tales como “puro”, “celo” o “carnal”, una costumbre parodiada en una pieza de Ben Jonson, *Bartholomew Fair*.⁴³ Los cuáqueros se distinguían no sólo porque insistían en emplear el familiar pronombre “tú” para dirigirse a cualquiera, sino también porque se negaban a usar ciertas palabras comunes como “iglesia”, para no mencionar su especial proclividad por el silencio en reuniones destinadas a la oración.⁴⁴

En otras partes de Europa, algunas minorías religiosas se reconocían también por su modo de hablar. Según el autor italiano del siglo xvi, Stefano Guazzo, los calvinistas franceses o hugonotes podían reconocerse por el tono de la voz, tan mansa que resultaba apenas audible, como si estuvieran agonizando. Su habla estaba plagada de frases bíblicas, por lo cual irreverentemente se la conocía como “el dialecto de la Tierra Prometida” (*le patois de Canaan*).⁴⁵ Según el crítico de fines del siglo xviii, F. A. Weckherlin, el típico pietista alemán “es lloroso o gime o suspira suave y dulcemente” (*weinerlich, sanft und leise wimmert oder seufzt*); además emplea un vocabulario distintivo con adjetivos favoritos como *liebe* o giros como “la plenitud del corazón” (*Fülle des Herzens*).⁴⁶

Variedades lingüísticas están relacionadas también con la clase social. Dada la reputación del inglés en semejantes cuestiones, no nos sorprende descubrir que la discusión más conocida sobre este tema se refiere a las formas llamadas “U” y “no U”

del inglés. Fue el lingüista Alan Ross quien acuñó el término “U” para designar el lenguaje de las clases altas británicas y “no U”, para designar el lenguaje de las demás clases. Explicaba este lingüista, o mejor dicho afirmaba, que *looking-glass* [espejo] era “U” en tanto que *mirror* [espejo] era “no U”; que *writing-paper* [papel de cartas] era “U”, en tanto que *note-paper* [papel de notas] era “no U”; que *napkin* [servilleta] era “U” y que *serviette* era “no U”, etc.⁴⁷ Sus ideas fueron recogidas y popularizadas por su amiga Nancy Mitford.⁴⁸

Esta discusión parece haber suscitado considerable inquietud, por lo menos en Gran Bretaña, y una generación después, cuando ya la disputa ha pasado a la historia, podría valer la pena investigar si los usos lingüísticos cambiaron en algunos círculos. Sin embargo, parejas tales de términos no eran nuevas en el uso inglés. En 1907, una autora que escribía sobre etiqueta, lady Grove, ya recomendaba que uno debería decir *looking-glass* en vez de *mirror* y *napkin* en vez de *serviette*.⁴⁹ En todo caso, si bien se cree que estas parejas de términos reflejan una obsesión peculiarmente inglesa por las clases, las distinciones de este género tienen paralelos en otras partes del mundo.

En Filadelfia y en la década de 1940, por ejemplo, era “U” referirse a la “casa” y a los muebles de uno pero era “no U” llamarlos “hogar y mobiliario”; era “U” decir que uno “sentía malestar”, pero “no U” decir que se sentía “enfermo”. Análogamente, Emily Post recomendaba a sus lectores que no dijeran nunca que tenían un “hogar elegante”, sino que lo llamaran una “bonita casa”.⁵⁰ Mucho antes, en la Dinamarca del siglo XVIII, el dramaturgo Ludvig Holberg presenta en escena un personaje en su *Erasmus Montanus* (acto I, escena 2) que hace un comentario sobre la manera en que cambiaba el lenguaje para reflejar algunas aspiraciones o pretensiones de la gente. “En mi juventud aquí la gente hablaba de manera diferente de lo que lo hace ahora; cuando hoy se habla de un “lacayo”, la gente de antes decía “un muchacho”...; un “músico” se llamaba “un ejecutante” y “un secretario”, “un escribiente”” (*I mi Ungdom talede man ikke saa her paa Bierget som nu; det som man nu kalder Lakei, kaldte man da Dreng... en Musikant Spillemand, og en Sikketerer Skriver*). Unas generaciones antes, en la

Francia del siglo xvii, François de Callières, que luego llegó a ser secretario privado de Luis XIV, escribió un diálogo titulado *Mots à la mode* (1693), en el que señalaba diferencias entre lo que él llamaba “estilos burgueses de hablar” (*façons de parler bourgeoises*) y formas características de la aristocracia. Una de las participantes, la marquesa, se declara incapaz de soportar a una señora burguesa que llama a su cónyuge *mon époux*, en lugar de decir *mon mari*, de manera que modos de hablar revelan “diferentes clases sociales” (*espèces de classes différentes*).⁵¹

Y ya antes, en la Italia del siglo xvi, el autor Pietro Aretino, que rechazaba el purismo lingüístico de Pietro Bembo y otros humanistas por considerarlo artificial, poco natural, se burlaba al presentar en uno de sus diálogos a una mujer de baja condición social y elevadas pretensiones que pensaba que una ventana debía llamarse *balcone* y no *finestra*, como era lo corriente; que era apropiado decir *viso* para la cara, pero impropio (o sea “no U”) decir *faccia*. La broma de Aretino habría tenido poca importancia si otras personas no hubieran tomado seriamente en cuenta la cuestión.⁵² En el mismo medio, los cortesanos parecen haber afectado una forma especial de pronunciación, un arrastrar las palabras criticado por uno de los interlocutores del famoso *El cortesano* (libro I, capítulo 19 de Baldassare Castiglione), pues significaba hablar “de manera tan lánguida que parecían a punto de rendir el alma” (*così afflitta, che in quel punto par che lo spirito loro finisca*).

No sólo en el Occidente las variedades lingüísticas simbolizan posición social. En Java, por ejemplo, la elite tiene su propio dialecto (o, mejor dicho, “sociolecto”), el alto javanés, que se distingue no sólo por su vocabulario sino también por su gramática y sintaxis.⁵³ Entre los wolof del Africa Occidental, el acento o, más exactamente el tono, es un indicador social. Los nobles hablan en voz tranquila y baja, como si no necesitaran hacer ningún esfuerzo para captar la atención de sus oyentes, en tanto que la gente común habla a grandes voces y gritos.⁵⁴ Análogamente, un autor isabelino que escribía sobre el inglés, aconsejaba a sus lectores que “al hablar a un príncipe la voz debe ser baja y no alta ni estridente, pues aquélla es un signo de humildad y la otra manifiesta demasiada audacia y presun-

ción”.⁵⁵ El paralelo con la voz baja que los hombres isabelinos preferían oír en sus mujeres es ciertamente evidente.

Desde el punto de vista de un historiador es importante observar que los símbolos lingüísticos de estatus están sujetos a cambios con el correr del tiempo. En Gran Bretaña, a diferencia de muchas otras partes de Europa, los acentos regionales fueron durante un par de siglos “no U”. Sin embargo esto no siempre fue así. En la corte de la reina Isabel, sir Walter Raleigh hablaba, según se decía, con un fuerte acento de Devonshire que no lo perjudicó en su carrera y el doctor Johnson, ese árbitro del inglés correcto, hablaba con acento de Staffordshire.⁵⁶

De esta propensión al cambio no se sigue que el simbolismo social de las variedades de lengua sea completamente arbitrario. El sociólogo norteamericano Thorstein Veblen expuso la fascinante sugerencia de que las maneras de hablar de una clase alta (o “clase ociosa”, como él dice) eran necesariamente “engorrosas y anticuadas” porque esos usos implicaban malgastar el tiempo y, por lo tanto, quienes hablaban de ese modo estaban exentos “de la necesidad de un discurso directo y eficaz”.⁵⁷ El ejemplo del pueblo wolof, que acabamos de citar, parece ilustrar bien este punto y a los historiadores no les será difícil reunir muchos ejemplos que presten apoyo a esta hipótesis. Unos sesenta años después de Veblen, la idea de éste sobre los necesarios vínculos entre variedades de lenguaje y grupos sociales que los emplean fue fortalecida por otro sociólogo, Basil Bernstein, cuyas opiniones suscitaron considerable controversia.

Al estudiar el lenguaje de los alumnos de algunas escuelas londinenses durante la década de 1950, Bernstein distinguió dos variedades principales (o, como él las llamó, “códigos”), el código “elaborado” y el código “restringido”. El código restringido emplea expresiones concretas y deja implícitas las significaciones que deben inferirse del contexto. En cambio, el código elaborado es abstracto, explícito e “independiente del contexto”. Bernstein explicaba la diferencia atendiendo a dos estilos distintos de la crianza de los niños, estilos asociados a dos tipos de familia y dos clases sociales. En términos generales, el código elaborado es el código de la clase media, en tanto que el código restringido es el de las clases obreras.⁵⁸

Originalmente imaginado para explicar que en general los hijos de la clase obrera no logran obtener buenas notas en los exámenes de la escuela, la teoría de Bernstein tiene implicaciones mucho más amplias, especialmente en lo tocante a la relación entre lengua y pensamiento, investigada por Whorf y otros. Desde el punto de vista de un historiador de las mentalidades, existen inquietantes similitudes entre los dos códigos y los contrastes que tan a menudo se han establecido entre dos estilos de pensamiento que se han llamado pensamiento “primitivo” y pensamiento “civilizado”, “tradicional” y “moderno”, “prelógico” y “lógico” o (a mi juicio, más convenientemente) “oral” y “letrado” o escrito.⁵⁹

Las observaciones de Bernstein sobre los niños ingleses provocaron una tormenta de críticas que, por ejemplo, señalaban que este autor había sugerido que los individuos son prisioneros del código que usan y que había hecho hincapié en las debilidades del código de la clase obrera, mientras ponía el acento en los rasgos positivos del código de la clase media.⁶⁰ Algunas de estas críticas ciertamente dan en el blanco. Así y todo, las hipótesis de Bernstein sobre los modos en que se adquieren en la niñez estilos de habla y estilos de pensamiento resultan sumamente estimulantes y sugestivas.

Para los historiadores queda en pie la cuestión fundamental de explicar cómo y por qué algunas lenguas o variedades de lenguas se han difundido (geográfica o socialmente) o se han impuesto en el curso del tiempo, en tanto que otras han declinado. Los lingüistas se han interesado cada vez más por este problema en los años recientes y éste parece un promisorio campo para la cooperación interdisciplinaria.⁶¹

2) De estos estudios recientes sobre la difusión de las lenguas se desprende la conclusión de que es necesario estudiar a las personas que hablan más de una determinada lengua o una variedad de lengua y descubrir los usos que las personas hacen de esas diferentes formas de hablar. Esto nos lleva al segundo de nuestros cuatro puntos: el hecho de que, en diferentes situaciones, el mismo individuo emplee diferentes variedades de lengua, diferentes “géneros discursivos”, como los llama Bajtín o diferentes “registros” como dicen ahora los so-

ciolingüistas.⁶² Por ejemplo, puede muy bien ocurrir que los “códigos” elaborado y restringido que descubrió Bernstein sean descritos como “registros” en este sentido, es decir, que sean los sirvientes antes que los amos de los individuos que los emplean.⁶³

Siguiendo esta orientación Bajtín criticó a Saussure por ignorar éste la creatividad y capacidad de adaptación del habla ordinaria. Esta capacidad de adaptación socava la idea de la lengua concebida como una “prisión” que ejerce coacción en la conducta de quienes la emplean, así como subvierte la idea de “reglas” estrictas con las que nuestra cultura nos programa. En cambio este rasgo presta apoyo a la idea más flexible de *habitus* debida a Pierre Bourdieu, definida como el “principio de improvisaciones reguladas” y presta apoyo también al argumento de Erving Goffman de que las situaciones influyen en la conducta de los individuos y en la de los grupos sociales a los que pertenecen.⁶⁴

Un ejemplo que podría resultar fructífero desde este punto de vista es el estudio de las lenguas empleadas en las lápidas sepulcrales. Un historiador interesado en el nacionalismo del siglo XIX podría sentirse tentado a leer lápidas suecas en Finlandia, digamos, o lápidas sepulcrales alemanas en Bohemia, como prueba de la lealtad lingüística local, pero ese historiador haría bien en considerar la posibilidad de que hablantes del finés o del checo estimaran que el sueco y el alemán eran las lenguas apropiadas en ese contexto particular, así como el latín lo fuera en siglos anteriores.

Algunos novelistas del siglo XIX, como Thomas Hardy, por ejemplo, se daban cuenta de la existencia de diferentes registros. Se nos dice que la heroína de *Tess of the Durbervilles* (1891) hablaba “dos lenguas”, en otras palabras el dialecto de Dorset en su casa y alrededores y el inglés corriente cuando lo hacía con personas de condición superior.

Los sociolingüistas han desarrollado este punto al analizar lo que llaman las “estrategias”, conscientes o inconscientes, empleadas para pasar de un registro a otro.⁶⁵ Sus estudios sobre individuos y comunidades bilingües han mostrado que las personas pasan de una lengua a otra no de manera arbitraria o fortuita sino según quiénes participan en la conversación y

sobre todo según el tema que se discute, el “dominio lingüístico” como lo llaman los sociolingüistas.⁶⁶ La misma observación cabe en el caso de lo que se conoce como “diglosia”, en otras palabras, cambios entre registros. Por ejemplo, la religión parece a menudo exigir un registro relativamente “elevado” o “formal”, como el árabe clásico en el caso del islamismo.⁶⁷

Los historiadores no pueden tener dificultades para hallar ejemplos del empleo de diferentes lenguas o registros en muchos períodos de la historia. En el mundo de la antigüedad tardía, por ejemplo, el griego era la lengua de la ciencia y el arte, aun para quienes habitualmente hablaban latín.⁶⁸ En la Edad Media el francés era la lengua de la caballería y a veces lo empleaban en este dominio personas que normalmente hablaban inglés o veneciano (véase *infra* pág. 98). El francés era también la lengua del derecho inglés en la última parte de la Edad Media y dejó huellas en los usos legales que todavía son perceptibles.⁶⁹ El emperador poligloto Carlos V parece haber observado que el francés era la lengua para hablar a los embajadores (o para lisonjear), el italiano para hablar a las señoras (o a los amigos), el alemán para hablar a los mozos de cuadra (o para amenazar) y el español para hablar a Dios. (La anécdota tiene muchas variantes. La versión conocida más antigua que data de 1601 dice lo siguiente: *Si loqui cum Deo oporteret, se Hispanice locuturum... si cum amicis, Italice... si cui blandiendum esset, Gallice... si cui minandum... Germanice.*)⁷⁰ A fines del siglo xvii el francés se estaba convirtiendo en la lengua de la diplomacia europea cuando se observaba que los enviados plenipotenciarios al congreso de Nijmegen hablaban esa lengua “casi con tanta frecuencia como sus lenguas maternas” (pero véase *infra* págs 69 y 70).

Durante siglos, el latín fue una segunda lengua que empleaban las elites clericales y laicas por una variedad de razones (como veremos en el capítulo siguiente). El francés también era una segunda lengua en una serie de regiones europeas. Hablar francés era “U”⁷¹ en Inglaterra y en la Italia meridional durante el siglo xiv (como resultado de las conquistas normandas), en la república de Holanda durante los siglos xvii y xviii, en Prusia durante el siglo xviii y en Rusia —como nos lo recuerda *La guerra y la paz*— durante el siglo xix. De manera análoga, el

alemán era “U” en Bohemia durante los siglos XVII y XVIII, porque era la lengua de la corte que tenía su sede en Viena. También el alemán era “U” en Dinamarca, en tanto que a su vez el danés era “U” en Noruega (que fue gobernada desde Copenhague hasta 1814).

Por supuesto, las elites no eran los únicos grupos que hablaban más de una lengua. En la Amsterdam del siglo XVII, los miembros de la comunidad judía portuguesa hablaban español o portugués entre sí, holandés con los extraños y hebreo en las sinagogas.⁷² En las fronteras lingüísticas, el bilingüismo fue y es un fenómeno común. La gente que vive cerca de las grandes rutas comerciales aprendió a menudo un idioma chapurrado (*pidgin*) o *lingua franca*, como el malayo del archipiélago de la India Oriental, el swahili del Africa Oriental, el tupi, la llamada *lingua geral* de Brasil o el idioma del tráfico comercial del mundo mediterráneo del cual deriva la expresión general *lingua franca*, que era una lengua romance relativamente bien documentada en el caso del Africa del Norte durante el siglo XIX, pero que ha dejado fragmentos de testimonios escritos que datan de principios del siglo XIV.⁷³ El latín que hablaban los taberneros y cocheros en la Europa Central Oriental (véase *infra*, págs. 71-72) puede haber sido un idioma chapurrado de este género. En el antiguo mundo mediterráneo esa función era cumplida por el griego, la llamada *koiné* ática. En otras partes, la comunicación se desarrollaba a veces en una mezcla de lenguas, como el italiano germanizado o el alemán italianizado que hablaban las tropas alemanas presentes en Italia en el siglo XVI.⁷⁴ Estos notables ejemplos de heteroglosia indican que los historiadores deberían estudiar no sólo “la lingüística de una comunidad” sino también lo que se ha dado en llamar la “lingüística de contacto”, en otras palabras, “el funcionamiento de la lengua a través de las líneas de diferenciación social antes que dentro de estas líneas”.⁷⁵

La esfera religiosa, tanto en la cristiandad como en el Islam, a menudo estuvo marcada por el empleo de una lengua especial, en los países protestantes y católicos. En el Languedoc del siglo XVII, donde aún la mayor parte de la gente hablaba el occitano en su vida corriente y práctica, los hugonotes preferían el francés como lengua de su liturgia. Cuando a fines del siglo

xvii, los protestantes franceses fueron perseguidos y cuando se organizó en las Cevennes un movimiento de resistencia, algunos de sus jefes, y especialmente las mujeres, solían caer en accesos de convulsiones en las que hacían profecías. Cuando esto ocurría, se valían del francés, no de su occitano habitual.⁷⁶ Para ellos, el francés era un símbolo lingüístico de lo sagrado, una lengua efectiva en este sentido —como lo era el latín para la mayor parte de los católicos—, ya lo entendiera la congregación, ya no lo entendiera. Hay aquí un evidente paralelo con la glosolalia, desde los tiempos del Nuevo Testamento hasta nuestros días.⁷⁷

Pasar de un dialecto a una lengua literaria y viceversa es un fenómeno que está asimismo bien documentado en algunas regiones y períodos. En la Italia moderna temprana, por ejemplo, los hombres ilustrados podían hablar y escribir toscano, aunque continuaban empleando su dialecto local según las ocasiones; hasta ahora se han hecho pocos intentos de estudiar esas ocasiones o dominios de una manera sistemática. En el Estado de Venecia, por ejemplo, el veneciano se empleaba todavía como la lengua de los tribunales en el siglo xviii, tal vez porque esa lengua simbolizaba la independencia de la república.⁷⁸

Por otro lado, en la Francia del siglo xix, los campesinos que normalmente hablaban su *patois* podían cambiar de registro y pasar al francés en ocasiones especiales. Uno de los pocos historiadores que ha estudiado seriamente este tema hasta ahora, Eugen Weber, nos dice que un muchacho podía emplear el francés como signo de formalidad cuando invitaba a bailar a una muchacha y nos dice también que los campesinos que discutían cuestiones políticas locales en *patois* lo hacían en francés para hablar de cuestiones nacionales.⁷⁹

Desgraciadamente son fragmentarios los conocimientos que tenemos de estas cuestiones. Es interesante enterarse de que los patricios venecianos (en especial Maffeo Venier) escribían poesía erótica en dialecto o que lord Tennyson contaba historias indecentes con un acento de Lincolnshire (un acento regional que, a diferencia de Raleigh y Johnson, no empleaba en ninguna otra ocasión); pero estos fragmentos de información no resultan plenamente inteligibles sin el conocimiento de sus

contextos, incluso el conocimiento de las reglas de hablar bien en esas culturas. Etnógrafos del habla han estado investigando esas reglas —la manera de ser cortés o insultante, de hacer una broma, de pedir una bebida, etc.—, pero su ejemplo no ha sido seguido por muchos historiadores sociales.⁸⁰ Hasta el silencio merece estudiarse desde este punto de vista, como trataremos de demostrarlo en el capítulo final.

Sin esta clase de conocimiento sobre las normas lingüísticas, explícitas o implícitas, los historiadores corren el grave peligro de interpretar mal muchos de sus documentos, que no son tan transparentes, ni están tan libres de problemas como frecuentemente se supone. La forma es lo que comunica. Como solía decir el crítico canadiense Marshall McLuhan, “el medio es el mensaje”.⁸¹ Más exactamente, el medio, el código, la variedad o el registro que se emplee es una parte decisiva del mensaje, que un historiador no puede permitirse pasar por alto.

Ejemplos notorios son las formas de cortesía o descortesía corrientes en un medio particular en una determinada época. Es posible que las estrategias fundamentales de cortesía continúen siendo constantes a través de las culturas y, por lo tanto, según es de presumir, también a través del tiempo.⁸² Sin embargo, en un nivel más superficial, que no por eso hay que descuidar, las tendencias de una época parecen relativamente fáciles de discernir. En Italia y durante los siglos XVI y XVII, por ejemplo, los testimonios registrados sugieren una tendencia hacia lo que podría llamarse la “inflación” de las formas corteses o la depreciación de la moneda verbal. Términos honoríficos para dirigirse a las personas, tales como *messer* o *signora*, llegaron a usarse en círculos cada vez más extensos, lo cual hizo que quienes ocupaban posiciones superiores inventaran títulos aun más impresionantes.

A principios del siglo XVII, por ejemplo, el patricio genovés Andrea Spinola, un firme defensor de los valores republicanos, se lamentaba por las formas de saludar excesivamente deferentes tales como “vuestro esclavo” (*vostro schiavo*; compárese con el húngaro *Szervusz*) o “le beso las manos” (*bacio le mani*; compárese con el húngaro *kezét csokolom* y con el español *beso su mano*).⁸³ Aproximadamente en la misma época, el escritor político Traiano Boccalini, firme opositor al gobierno español en

Italia, censuraba a los españoles por la manera de difundir títulos en el país. “El título de *magnífico* o *magnánimo* que sólo es adecuado para príncipes y héroes, lo emplean ahora corrientemente los mercaderes. *Ilustre*, que es palabra apropiada para emperadores, generales y hombres de distinción, se usa también con ciudadanos corrientes.”⁸⁴ A fines del siglo, un patricio florentino, Tommaso Rinuccini, se quejaba de la nueva moda de llamar a todo el mundo “ilustrísimo (*illustrissimo*) de suerte que la gente ordinaria la usa como si fueran caballeros y hasta los pobres cuando piden limosna”.⁸⁵ Algunos observadores interpretaron este cambio como un ejemplo de la influencia del español en el italiano (véase *infra*, pág. 109).

Lo mismo que en el caso de la cortesía, existía un rico vocabulario de insultos en la Italia moderna temprana, por más que parece que el cambio se produjo con mayor lentitud a través del tiempo (¿podrá deberse esto al hecho de que los insultos son el dominio del ello, en tanto que la cortesía es el dominio del superyó?). En esa sociedad, así como en muchas otras, existían por un lado los insultos, que eran una transgresión a las reglas, y por otro lado, se seguían las reglas y convenciones casi tan estrictamente como en la composición de un soneto. Tratábase de reglas estereotipadas o “ritualizadas”, como dice William Labov.⁸⁶ Como en el caso del soneto, sin embargo, estas reglas permitían un considerable margen para la creatividad y la invención, como he tratado de mostrar en otro lugar, en un estudio sobre los insultos escritos en la Roma del siglo xvii, entre los cuales se registraban ingeniosas variaciones sobre el tema del “cornudo” (*becco*).⁸⁷

La lengua escrita es otro ejemplo evidente de un registro, pues por lo general es más parecida a una traducción que a una transcripción de la lengua hablada. La escritura es una variedad específica de la lengua que tiene sus propias reglas, las cuales varían según el tiempo, el lugar, el que escribe, el supuesto lector, el tema (dominio) y, en no menor medida, el género literario, pues aquí hay que considerar en la categoría literaria de género formas cotidianas de cartas de varios tipos, la carta de amor, la carta de solicitud, la carta de amenaza, etcétera.⁸⁸

En el Japón del siglo xi, por ejemplo, la “carta de la mañana

siguiente”, que escribía un amante cortés a la mujer de la que acababa de despedirse, era no sólo *de rigueur*, sino que debía estar compuesta según reglas estrictas que regían no sólo el poema que constituía el núcleo del mensaje, sino también la caligrafía, la elección del papel y hasta el perfume de flores con que se rociaba la carta adecuadamente doblada.⁸⁹ En la China tradicional, las formas distintivas de los documentos oficiales, desde su caligrafía a sus fórmulas, se tomaban como modelos para dirigir mensajes al mundo de los espíritus que, según se imaginaba, estaban organizados en una “burocracia celestial” con la que sólo era posible comunicarse por los canales adecuados.⁹⁰

Una de las tareas inmediatas que tienen frente a sí los historiadores sociales del lenguaje es descubrir quién, en un determinado lugar y tiempo, empleaba el medio de la escritura para comunicarse con quién y sobre qué. Parece que los venecianos del siglo xvi, por ejemplo, preferían no comentar cuestiones políticas por escrito fundándose en razones de prudencia. El mercader del siglo xvi Gianbattista Donà reprendió una vez a su hijo por escribirle (cuando él estaba ausente de Venecia a causa de sus negocios) sobre política o, como él mismo lo expresó, sobre *cose di signori*.⁹¹ Gran parte de la cultura popular no ha quedado registrada por escrito, no sólo porque mucha gente no sabía escribir sino también porque los letrados no se interesaban en la cultura popular o se avergonzaban de mostrar tal interés o sencillamente eran incapaces de transcribir una cultura oral en la forma escrita del lenguaje. Cuando ocasionalmente se la registró, ciertos rasgos de esa cultura oral quedaron omitidos, no sólo para ajustarse a la mentalidad de los lectores de la clase media, sino también para acomodarla al medio de la escritura.⁹²

Como existen tantas lagunas, los lectores pueden muy bien preguntarse si una historia social del habla es una empresa viable, por lo menos antes del advenimiento del grabador de cinta magnetofónica. Con todo eso, en el caso de la Europa Occidental y a partir de fines de la Edad Media existen fuentes extremadamente voluminosas y relativamente confiables del habla, en especial los registros de los tribunales en los que a menudo se ponía cuidado en pedir al testigo que prestara su

declaración con las palabras exactas, según las ocasiones particulares. La Inquisición llegó especialmente muy lejos en esta dirección. Las instrucciones impartidas a los inquisidores romanos del siglo XVII, por ejemplo, les recomendaban que se aseguraran de que el notario, que debía estar presente en todos los interrogatorios, transcribiera “no sólo todas las respuestas de los acusados, sino también cualquier otra observación y comentario que pudieran hacer y toda palabra que pronunciaran bajo tortura, incluso todos los suspiros, todos los gritos, todos los lamentos y sollozos” (*E procureranno i Giudici, che il notaro scriva non solamente tutte le risposte del Reo ma anco tutti i ragionamenti e moti, che farà e tutte le parole ch’egli proferirà ne’tormenti, anzi tutti i sospiri, tutte le grida, tutti i lamenti, e le lagrime che manderà*).⁹³ Instrucciones ciertamente escalofriantes que resultaron, sin embargo, sumamente valiosas para los historiadores.

También en otros contextos la representación del discurso oral por escrito parece haber sido notablemente precisa. Era bastante corriente que los sermones de predicadores distinguidos tales como San Bernardino de Siena o Juan Calvino, fueran transcritos por miembros del público que a veces lo hacían en forma taquigráfica. Se hicieron registros de discursos pronunciados por asambleas, como la Cámara de los Comunes de Inglaterra, mucho antes de que se impusiera el profesionalismo del sistema Hansard, según el cual se comenzaron a imprimir las actas de la cámara de los comunes a partir de 1774.⁹⁴ Hubo también intentos de poner por escrito la conversación de individuos distinguidos como Martín Lutero o Juan Selden, generalmente durante las comidas, de manera que el género vino a conocerse como “charlas de sobremesa”. Dadas las circunstancias, es improbable que esos registros sean completamente exactos, pero ciertamente poseen un sabor coloquial.

A estas fuentes puede agregarse el testimonio de obras de teatro y novelas. Estos testimonios deben usarse con cuidado porque los novelistas y dramaturgos generalmente estilizan los discursos en vez de reproducirlos exactamente, pero para quien tenga conciencia de estas convenciones dichos testimonios pueden ser en extremo informativos. Como observó hace unos cuarenta años el editor de *The Oxford Book of English Talk*, “Si

deseamos saber cómo hablaban los ingleses en la época de la reina Isabel o de la reina Victoria, debemos apoyarnos principalmente en los autores de obras de imaginación, los dramaturgos y los novelistas.” (A decir verdad, él mismo también hizo buen uso de los registros de procesos judiciales.)⁹⁵

En suma, los estudios sobre los usos y convenciones de la escritura (que todavía son muy raros) constituyen un complemento necesario de los numerosos estudios cuantitativos sobre la cultura escrita llevados a cabo en estos últimos años. Dichos estudios plantean problemas que todos los historiadores deben tomar seriamente, pues sin tener conocimiento de estas convenciones constantemente cambiantes es imposible decir si un texto dado es serio o irónico, servil o burlón, si sigue las reglas o las viola.

Los dos primeros temas sociolingüísticos son esencialmente descriptivos. Los dos restantes son más analíticos y también más controvertidos.

3) La lengua refleja (o mejor dicho “se hace eco de”) la sociedad.⁹⁶ En primer lugar, el acento, el vocabulario y el estilo general del habla de un individuo revelan a cualquiera que tenga el oído entrenado mucho sobre la posición que ocupa ese individuo en la sociedad. En segundo lugar, las formas lingüísticas, sus variaciones y cambios, algo nos dicen sobre la naturaleza de la totalidad de las relaciones sociales en una determinada cultura. En su historia de la familia inglesa, Lawrence Stone hacía notar un cambio producido en la actitud frente al matrimonio de los miembros de la clase alta a fines del siglo xvii y citaba como una de las fuentes de prueba el abandono de las maneras formales de hablarse maridos y esposas (tales como “Sir” y “Madame”) “y la adopción de nombres de pila y términos cariñosos”.⁹⁷ De manera parecida, pero con muchos más detalles y más profundamente, un estudio reciente de la familia italiana se apoya en los cambios producidos en el lenguaje —en el empleo de *tu*, *voi* y *lei*, por ejemplo— para escribir la historia de las deferencias, las distancias sociales, la familiaridad, etcétera.⁹⁸

Un estudio multifacético particularmente útil que revela

formas de familiaridad y de deferencia, de poder y de solidaridad, es el relativo al empleo de *tu* y *vous* en francés, *Du* y *Sie* en alemán, *Ty* y *Vy* en ruso y términos equivalentes en otras lenguas. Los dos términos (*T* y *V* como generalmente se los llama por comodidad en las comparaciones de lenguas) pueden usarse recíprocamente o no, con muy diferentes significaciones en ambos casos. El uso ha tendido a variar según la condición social relativa y la intimidad de los hablantes (y también, por lo menos en Rusia, según el tema de la conversación). Como cabía esperar, las reglas para usar *T* y *V* en diferentes lenguas europeas ha cambiado con el correr del tiempo, especialmente en el curso de la última generación, con una tendencia general a la reciprocidad que indica la difusión de valores más igualitarios.⁹⁹

Con todo, queda por estudiar la historia detallada de los cambios producidos en cada lengua (y ciertamente en cada región y en cada grupo social). Resulta interesante descubrir que la Nanna de Aretino le dice a su discípula Pippa que emplee *voi* porque “ese *tu* suena seco” (*quel “tu” ha del secco*) o enterarnos de que en las escuelas pietistas del siglo xvii se esperaba que los alumnos se hablaran unos a otros de la misma manera; en el colegio jesuita de Bolonia, los maestros “no han de emplear el *tu* en ningún caso por ninguna razón, sino que deben llamar *voi* a todo el mundo (*a niuno per qualsiasi cosa danno del tu, indifferente a tutti del voi*). Para evaluar la significación de semejantes detalles, sin embargo, se necesita investigar mucho más.¹⁰⁰

A los futuros historiadores sociales les corresponde establecer la cronología, la geografía y la sociología exactas de este cambio, así como interpretar las significaciones implícitas y explícitas en contextos particulares y distinguir (en la medida de lo posible) las formas genuinamente de deferencia y las formas de condescendencia o las irónicas. Así y todo, algo sabemos sobre las relaciones sociales en el Languedoc del siglo xiv, ahora que nos hemos enterado de que un cura párroco usaba *T* para hablar a sus fieles que, a su vez, le hablaban a él empleando *V*.¹⁰¹ Autores que describen con horror, o por lo menos con sorpresa, que los campesinos empleaban *T* para hablar a sus señores y amos, en lugar de emplear el habitual *V*,

nos han ayudado mucho a estimar la significación de algunas revueltas rurales producidas en la India del siglo XIX.¹⁰² Descubrimos algo significativo sobre el cambio social y actitudes frente al cambio en la Rusia del siglo XIX cuando leemos en *Humo* de Turguenev que la madre de Litvinov (miembro de la nobleza provinciana) hablaba a sus sirvientes empleando *V* en lugar del tradicional *T*, porque creía que esa era la manera progresista y occidental de comportarse; también tenemos una súbita comprensión de las relaciones entre los sexos en la aristocracia rusa del siglo XIX cuando nos enteramos de que la mujer de Tolstoi, Sonia, temía decirle *T* a su marido en la noche de bodas.¹⁰³

Que estos pronombres estén fuertemente cargados de significación social se hace particularmente claro cuando se cuestiona el sistema social y lingüístico, como por ejemplo lo hacían los cuáqueros cuando empleaban *T* para dirigirse a todo el mundo sin importar la condición social. Lo mismo cabe decir del empleo de *T* y de *citoyen* y *citoyenne* durante la Revolución francesa y de la costumbre de los saminitas de Java a fines del siglo XIX; los saminitas formaban un grupo que rechazaba tanto la jerarquía social como la tradicional y estricta etiqueta lingüística de la región y reemplazaban los modos convencionales de dirigirse a las personas por el término *sedular* o “hermano”.¹⁰⁴ Es evidente el paralelo con los intentos de movimientos feministas contemporáneos de reformar nuestro lenguaje dominado por los varones (por ejemplo, decir “el hombre”, en sentido genérico para hablar del ser humano); y esto nos recuerda asimismo la importancia simbólica de lo aparentemente trivial.

Las maneras de dirigirse a las personas no son las únicas claves lingüísticas de las relaciones sociales. La elección de una particular variedad de lengua da información sobre la lealtad del hablante, pues expresa solidaridad con aquellos que hablan de la misma manera y distancia respecto de aquellos que hablan de manera diferente. El bien conocido fenómeno de “retraso colonial”, esto es, la persistencia de formas tradicionales de lenguaje en las colonias mucho después de que esas formas hayan sido abandonadas en la metrópoli, tal vez debería interpretarse desde el punto de vista de la nostalgia colectiva

antes que reducirse a un mero efecto de la lentitud de las comunicaciones. Asimismo, cuando las clases altas de la Europa Occidental dejaron de emplear el dialecto local —como generalmente lo hicieron durante los siglos XVII y XVIII— se estaban distanciando de una cultura popular en la cual habían participado sus antepasados.¹⁰⁵

De manera parecida, el desarrollo de ciertos dialectos sociales, por ejemplo, los lenguajes relacionados con la profesión o el oficio, el lenguaje del derecho, del ejército y de los servicios civiles o el de grupos religiosos como puritanos y pietistas, debe explicarse no sólo de una manera utilitaria, es decir, como la creación de términos técnicos con precisos fines prácticos, sino también de una manera simbólica, como la expresión de la conciencia creciente de un grupo y del sentido creciente de la distancia que lo separa del resto de la sociedad. La jerga de los mendigos y ladrones profesionales es un caso extremo de la creación de una frontera simbólica que separa a un determinado grupo del resto de la sociedad. Se ha interpretado esa jerga como un “antilinguaje” que “destaca agudamente la función de la lengua como realización de la estructura de poder de la sociedad” y al mismo tiempo refleja la organización y los valores de una “contracultura”.¹⁰⁶

Está sujeto a discusión el hecho de que la metáfora del “reflejo” sea una metáfora perfectamente apropiada para designar las relaciones entre lenguas y sociedades. Una imagen visual más apropiada podría ser la de “refracción” con su implicación de que la relación es indirecta.

Una objeción que podría hacerse a la teoría del reflejo es la de que las convenciones lingüísticas a menudo persisten mucho después de haber cambiado las estructuras sociales que aquellas, según se supone, reflejan. En Polonia, por ejemplo, formas de cortesía antes limitadas a la nobleza, pasaron al uso corriente y es habitual dirigirse a los extranjeros llamándolos *Pan* y *Pani* (“señor” y “señora”) cualquiera que sea su evidente condición social. Después de la Segunda Guerra Mundial el Partido Comunista intentó eliminar esta costumbre, junto con muchas otras, y reemplazar esos pronombres por *Wy* (modelado de acuerdo con la forma rusa de *V*). Sin embargo esta innovación no fue generalmente aceptada por razones que sería ingenuo

desde el punto de vista político reducir a la fuerza de la “tradicción”. La consecuencia, inesperada para todos los grupos, fue la de que el empleo de *Wy* llegó a ser una insignia o señal de que quien lo usaba pertenecía al partido.¹⁰⁷

4) En todo caso, tanto “reflejo” como “refracción” son metáforas que conllevan la engañosa implicación de que la función que cumple la lengua en la sociedad es puramente pasiva. Mi última tesis (que se hace una vez más eco de la sociolingüística) es la de que hablar constituye una forma de hacer, que la lengua es una fuerza activa dentro de la sociedad, un medio que tienen individuos y grupos para controlar a los demás o para resistir a tal control, un medio para modificar la sociedad o para impedir el cambio, un medio para afirmar o suprimir identidades culturales (este punto será tratado con mayor amplitud en el capítulo 3).¹⁰⁸

Esta tesis sobre la fuerza de la lengua puede considerarse como una revaloración positiva de la crítica nietzscheana de la epistemología.¹⁰⁹ La tesis no se refiere tan sólo a una forma especial de lenguaje que ha sido tomada relativamente en serio por los historiadores: el lenguaje de la propaganda oficial. Lo que hay que afirmar es que la historia social del lenguaje, lo mismo que otras formas de historia social, no puede divorciarse de las cuestiones de poder.¹¹⁰

En la Inglaterra del siglo XVIII, por ejemplo, leer la Ley de Revueltas a los miembros de un grupo a los que las autoridades consideraban revoltosos constituía un ejercicio de poder en el sentido de que (de conformidad con las disposiciones de esa ley) el acto de tal lectura hacía a los miembros del grupo susceptibles de ejecución si no se dispersaban al cabo de una hora.¹¹¹ De manera parecida, la lectura del llamado *Requerimiento*, un documento redactado en español que exigía que los oyentes se sometieran a la autoridad del rey de España, autorizaba al empleo de la fuerza contra los indígenas habitantes de las Américas si no obedecían.¹¹² También, como lo han hecho notar Michel Foucault y teóricos norteamericanos, el acto de caracterizar a individuos como “locos”, “brujos”, “criminales”, etc. modifica la conducta de otros individuos respecto de los primeros y hasta puede suscitar la creación de nuevos grupos.¹¹³

Una ilustración espectacular de la fuerza activa de la lengua es el insulto, una forma de agresión en la que adjetivos y sustantivos se usan no tanto para describir a una persona como para atacarla. En la Roma del siglo xvii, así como en otras partes del mundo mediterráneo, era corriente insultar a los varones llamándolos “cornudos” y a las mujeres llamándolas “putas”. Es improbable que semejantes caracterizaciones tuvieran mucho que ver con la conducta social de las víctimas. Expresiones tales eran sencillamente el mejor medio de aniquilar la reputación de las víctimas, de destruirlas socialmente.¹¹⁴

En un nivel más general, lingüistas, sociólogos e historiadores por igual afirman frecuentemente que la lengua desempeña una parte central en la “construcción social de la realidad”, que la lengua crea o “constituye” la sociedad, así como la sociedad crea la lengua. Exponer el poder de la lengua es uno de los principales objetivos del actual movimiento llamado de “deconstrucción”. Jacques Derrida dice que la lengua usa a quienes la hablan en lugar de que sean éstos quienes se sirven de ella. Somos los sirvientes antes que los amos de nuestras metáforas (incluso ésta).¹¹⁵ El señalamiento de Derrida tiene paralelos en el énfasis que pone Foucault en el discurso a expensas de los hablantes individuales y en el aforismo de Claude Lévi-Strauss de que nosotros no concebimos los mitos sino que los mitos se conciben en nosotros, como lo señalan las ideas de Whorf, Mauthner y Nietzsche mencionadas antes.

Estos argumentos ciertamente tienen su fuerza y exponen las debilidades de toda concepción del lenguaje simplista e instrumental, entendido como un instrumento puesto en las manos o, mejor dicho, en las bocas, de quienes lo usan. Sin embargo, como casi todos los intentos de poner patas arriba el sentido común, los argumentos que se aducen en contra tienen sus propias debilidades, también ellos son simplistas y no hacen importantes distinciones. Algunas personas parecen tener mayor control del lenguaje que otras y una mayor capacidad para controlar a los demás mediante el lenguaje. Piénsese en muchos grupos de profesionales que trabajan en la comunicación en la sociedad contemporánea: redactores de discursos, autores de guiones, publicistas, periodistas, etc. cuyo trabajo es promocionar cualquier cosa, desde el jabón en polvo hasta presidentes,

ante sus espectadores, oyentes y lectores. El estilo de estos hombres es inconfundiblemente el de fines del siglo xx, el estilo de la época del “comercial”. De cualquier manera, los historiadores culturales no deberían tener dificultad en situar a estos grupos en una tradición que comprende a especialistas del arte de la persuasión tales como los sofistas griegos, los humanistas del Renacimiento y los curanderos del siglo xviii.¹¹⁶

Sería necio suponer o bien que esos persuasores profesionales creen todos en su propia propaganda, o bien que son todos cínicos indiferentes a ella. Necesitamos una expresión para designar alguna de las situaciones intermedias entre estos dos extremos, situaciones en las cuales los individuos son, en cierto sentido, tanto amos como sirvientes de su lenguaje. Una de esas expresiones es “ideología”, especialmente si seguimos a Louis Althusser y definimos el término en el sentido relativamente amplio de la relación imaginada de los individuos con respecto a sus reales condiciones de existencia.¹¹⁷

Otra es “hegemonía cultural”, usada por Antonio Gramsci en la famosa diferencia que establece entre dos posibles maneras en que la clase gobernante domina a las clases subordinadas, mediante el uso de la fuerza o sin ella.¹¹⁸ El inconveniente que presenta la frase “hegemonía cultural” consiste en que se ha ampliado su significación desde los días de Gramsci y ahora se la emplea para referirse a casi toda sociedad, ya sea que sus gobernantes apelen o no apelen a la coerción, ya sea que estén empeñados en persuadir a las clases subordinadas de la legitimidad de su gobierno.

Pero de cualquier manera que decidan describir el problema, es evidente que los historiadores sociales deben pensar seriamente acerca de la función activa de la lengua en la creación de la cambiante realidad social que estudian. Algunos de los ejemplos mencionados en secciones anteriores de este capítulo se prestan a ser reinterpretados desde este punto de vista activo. Lingüistas feministas han señalado que la lengua corriente, dominada por el elemento masculino, no sólo expresa el lugar subordinado de las mujeres sino que las mantiene en una posición subordinada.¹¹⁹ Asimismo, el amo que emplea el familiar *T* para dirigirse a un sirviente, quien le contesta con el deferente *V*, no sólo está expresando o simbolizando la jerar-

quía social, sino que además la está revalidando, confirmándola o reproduciéndola. Y lo mismo hace el sirviente, a menos que se las ingenie para inyectar una dosis de ironía en las formas verbales respetuosas.

De manera análoga, los lenguajes técnicos de determinadas profesiones y oficios han de interpretarse, por lo menos en ocasiones, no sólo como reflejos del sentido de distancia que tienen sus miembros respecto de otras personas, sino también como un medio de excluir a otras gentes, un medio de asegurar que los extraños permanezcan fuera de su círculo. Los presos de cárceles polacas, según un reciente estudio, muestran que se dan cuenta del poder del lenguaje al obligar a los nuevos reclusos a aprender la jerga de la prisión (conocida como *grypserka*) así como los nuevos alumnos de las escuelas públicas británicas (especialmente Winchester) eran y son obligados por los muchachos mayores a aprender y a usar la jerga escolar. La compulsión hace evidente la función de un lenguaje privado en la socialización de los nuevos reclutas de la comunidad.¹²⁰

De manera parecida, aunque en una escala mucho mayor, los gobiernos han cobrado conciencia del empleo de lenguas estandarizadas, en oposición a los dialectos, en el proceso de construir el Estado. A partir de 1789, como lo muestran con toda claridad recientes estudios, el gobierno francés principalmente tuvo especial conciencia de la política lingüística y se preocupó por asegurar que todos los habitantes del hexágono hablaran o en todo caso entendieran el francés.¹²¹ Análogamente, los intentos de debilitar el gaélico, el occitano, el catalán y otras “lenguas dominadas” representaron una parte esencial en el proceso por el cual las regiones donde se hablaban estas lenguas fueron sometidas a los gobiernos de Londres, París y Madrid.¹²² A principios del siglo XVIII, por ejemplo, el catalán fue atacado tanto en Francia (donde se hablaba en las recién adquiridas provincias de Cerdeña y el Rosellón) como en España. En la Cataluña española, se dispuso que el castellano fuera la lengua de los tribunales en 1716 y la lengua de las escuelas en 1768. En su condición de prominente intelectual catalán, Antoni de Capmany escribió en su momento —y lo hizo en castellano— que la lengua catalana estaba ahora “muerta para la república de las letras” y se limitaba a la esfera de la vida privada.¹²³

A veces se ha criticado a los sociolingüistas por pasar por alto el concepto de dominación.¹²⁴ Sin embargo existe una creciente bibliografía a la que han contribuido tanto historiadores como lingüistas, relativa a la “colonización del lenguaje”, por ejemplo, la difusión del español en las Américas, del inglés en la India, en Africa, en Australia, etc., del portugués en el Brasil, Goa, Angola, etc.¹²⁵ Parece que los holandeses fueron la excepción a esta regla a pesar de una proclama dada en Ceilán en 1659 según la cual a ningún hombre le estaba permitido llevar sombrero a menos que hablara holandés.¹²⁶ Por ejemplo los holandeses no parecen haberse interesado en imponer su lengua en Indonesia. A decir verdad, algunos administradores disuadían vehementemente a sus subordinados de hablarla.¹²⁷ El afrikaans de Africa era la lengua colonial, no la lengua imperial.

Inversamente, el renacimiento de lenguas dominadas, como el gaélico, puede estudiarse como parte de movimientos de resistencia a los gobiernos centrales, percibidos por muchos de sus súbditos como potencias extranjeras.¹²⁸ Asimismo es necesario estudiar la estrategia alternativa, es decir, la apropiación de lenguas dominantes para resistir a naciones y clases dominantes. En el Africa Oriental, por ejemplo, el swahili, una tradicional *lingua franca* fomentada por los británicos (lo mismo que los belgas en el Congo) porque facilitaba la administración local, adquirió una nueva función durante el movimiento de independencia puesto que resultaba un útil medio para unificar a pueblos de diferentes tribus en una empresa política común y para alentar la formación de una conciencia común.¹²⁹ Irónicamente, el inglés, otra *lingua franca*, desempeñó un papel parecido en la fragmentación del imperio británico. La lengua de los gobernantes se convirtió en la lengua de la resistencia en la India y en algunas partes de Africa porque permitía comunicarse a gentes de diferentes regiones.

Por último, el papel activo de la lengua puede ilustrarse con recientes estudios sobre la “retórica” o el “discurso” de protesta y de revolución; se trata de estudios que toman las palabras con mucha mayor seriedad de lo que solían hacerlo los historiadores de los movimientos políticos. Así, Gareth Stedman Jones criticó anteriores interpretaciones sociales del mo-

vimiento chartista inglés por considerarlas “reduccionistas” pues descuidaban la lengua de los participantes. Gareth Stedman Jones, contra Edward Thompson y otros, sostiene que “la conciencia no puede relacionarse con la experiencia si no es mediante la interposición de un lenguaje particular que organice la comprensión de la experiencia”.¹³⁰ Historiadores de la Revolución francesa también mostraron insatisfacción por la concepción reduccionista de la lengua, entendida como máscara de los intereses de clase, por ejemplo, y han sugerido que el lugar de la lengua en la revolución debía interpretarse como un medio de integración nacional o como sustituto del poder o como parte de una nueva cultura política en la que palabras como *patrie* tienen una “cualidad mágica”.¹³¹

Se ha criticado frecuentemente a la nueva historia socio-cultural alegándose que ella pasa por alto las cuestiones de la política y el poder. Los pocos ejemplos que hemos mencionado sugieren que no hay que descuidarlas y que la historia de la lengua es una esfera en la que los historiadores sociales y culturales pueden y deben unir fuerzas. Para poner fin a este ensayo introductorio pueden ser útiles algunas sugerencias para la futura investigación en este ámbito politicolingüístico, especialmente en dos terrenos.

El primero es la historia de la planificación lingüística, de la reforma de la lengua, de la política de la lengua o del manejo de la lengua especialmente por parte del Estado. La preocupación gubernamental por la lengua es una característica del Estado moderno. En los nuevos Estados se están estableciendo lenguas oficiales (el swahili en Tanzania, por ejemplo). Las demandas que hacen hablantes de lenguas minoritarias de que se enseñe a sus hijos en la lengua que ellos hablan o las demandas que hacen para obtener periódicos o canales de televisión en dicha lengua se están convirtiendo en importantes cuestiones políticas en varias partes del mundo, desde España a Rumania y desde Bélgica a Canadá.

La pregunta histórica evidente que debemos hacer en este punto es: ¿desde cuándo los Estados consideraron las lenguas habladas por sus ciudadanos como cuestiones que incumbían a su quehacer? La respuesta igualmente evidente parece ser:

desde el surgimiento del nacionalismo que se produjo a fines del siglo XVIII y desde la asociación entre lengua e identidad nacional formulada por Herder y otros intelectuales de aquella época. La política lingüística de la Revolución francesa ofrece un espectacular y bien estudiado ejemplo de la intervención del Estado en este dominio.¹³² Sin embargo parece que una política lingüística ya había sido formulada por la iglesia de la Contrarreforma antes de llegar a ser una cuestión secular en la era del nacionalismo.¹³³ En el siglo XIX, las cuestiones lingüísticas formaron parte de debates políticos no sólo en Europa, sino también en Japón después de la restauración imperial.¹³⁴ En el siglo XX, esos debates se extendieron con mayor amplitud aún. Un famoso ejemplo es el hecho de que Turquía adoptara el alfabeto occidental en 1928, no sólo como símbolo de occidentalización, sino también como un poderoso medio para separar a los turcos de su pasado otomano.¹³⁵ Sin embargo estos debates fueron objeto de atención relativamente escasa por parte de los historiadores, lo que no puede decirse de los lingüistas. Sería conveniente poseer una serie de estudios comparados que identifique los gobiernos que por primera vez se interesaron por las lenguas que hablaban sus súbditos, los individuos y los grupos; un estudio que estableciera qué gobiernos se interesaron por la planificación de la lengua, por la reforma de la lengua o por el manejo de los conflictos lingüísticos y que determinara la eficacia de las medidas realmente tomadas.

Un segundo terreno que parece maduro para la investigación es el de la lengua o los lenguajes de los gobiernos. Según vimos, imperios multilingües a menudo trataron de practicar su administración en una lengua dominante: el latín en el imperio romano, el persa en el imperio mogol, el quechua en el imperio de los incas. Más difícil de estudiar es el proceso por el cual determinadas variedades del lenguaje administrativo se desarrollaron en ciertos Estados, desde la antigua Roma en adelante.¹³⁶ Un ejemplo bien conocido es el de la "lengua de servicio" (*Dienstsprache*) o el ejemplo del "alemán fiscal" (*ärrarisch Deutsch*) del imperio Habsburgo del siglo XVIII.¹³⁷ Estos dialectos administrativos a veces adoptaban términos extranjeros. En la época de la dominación española, por ejemplo, el *linguaggio cancelleresco* de Milán —el *gergo segretariesco*,

como lo llamó posteriormente el novelista italiano Alessandro Manzoni— comprendía palabras híbridas de español e italiano tales como *papeli*, para designar “papeles” o *veedore*, para designar al “inspector”.¹³⁸ También eran frecuentes los neologismos especialmente en el siglo XIX: *centralizzare*, por ejemplo, *funzionario*, *insubordinazione*.

Es menester analizar estos términos no sólo desde un punto de vista utilitario, sino también desde un punto de vista simbólico. Dichas voces ayudaban a crear una concepción administrativa del mundo y a unir a los funcionarios civiles, pero al precio de separarlos del resto de la población, que no entendía la nueva lengua o que la consideraba (como el poeta italiano Vincenzo Monti) un “dialecto bárbaro desafortunadamente introducido en la administración pública” (*barbaro dialetto miseramente introdotto nelle pubbliche amministrazioni*).¹³⁹ Tales términos ofrecen un ejemplo más de la función activa que cumple la lengua en la sociedad y nos recuerdan que esa función no es necesariamente beneficiosa.

Notas

1. Colecciones recientes de ensayos con esta orientación incluyen Burke y Porter (1987, 1991) y Corfield (1991). Ejemplos anteriores de trabajos realizados por historiadores son Armstrong (1965); Béranger (1969); Brosnahan (1963); Macmullen (1962); Richter (1975, 1979); Bertelli (1976); así como los pioneros citados en la nota 23.

2. Klein (1957).

3. Bembo (1525); Pasquier (1566); Cittadini (1604); Aldrete (1606).

4. Aarsleff (1967); Bynon (1977), cap. 1; Crowley (1989), págs. 13 a 50.

5. Culler (1976), especialmente el cap. 3; Corfield (1991).

6. Crowley (1989).

7. Behaghel (1898); Jespersen (1905); Brunot (1905).

8. Hall (1974).

9. Hall (1942), pág. 54.

10. Politiano (1547).

11. Borghini (1971), pág. 139; Guazzo (1574), pág. 79.

12. Sobre los novelistas ingleses véase Phillipps (1984), *passim*.

13. Hill (1972), págs. 269 a 276.

14. Spencer (1861), pág. 26.

15. Veblen (1899); Hall (1960).

16. Bajtín (1929, 1940). Sobre este autor véase Clark y Holquist (1984), cap. 10.

17. Mauthner (1902-3), vol. 3 y 4. Sobre Mauthner véase Kühn (1975), espec. las págs. 73 y siguientes. Sobre Nietzsche, véase Strong (1984), cap. 6.
18. Whorf (1956).
19. Meillet (1921), págs. 16 y 210.
20. Febvre (1942), págs. 385 y siguientes.
21. Brun (1923).
22. Bloch (1939-40), cap. 5, 2ª parte; Walker (1980).
23. Menshing (1926); Schrijnen (1932); Mohrmann (1932); Castro (1941); Ahnlund (1943); Woodbine (1943).
24. Fishman (1972); Gumperz (1972); Gumperz y Hymes (1972); Hymes (1974); Lavov (1972a), espec. las páginas 183-359. Trudgill (1974) constituye una introducción esclarecedora a ese terreno.
25. Gadamer (1965); Habermas (1970). Sobre el debate entre ambos véase Jay (1982).
26. Brunner y otros (1972-90); Koselleck (1979). Véase Grünert (1974).
27. Pocock (1972), espec. cap. 1; Padgen (1987); Briggs (1960); Sewell (1980).
28. Fishman (1965).
29. Halliday (1978), pág. 11.
30. Gumperz (1972). Véase Vossler (1924).
31. Calvet (1987); Pratt (1987); Williams (1992).
32. Sobre las variedades véase Saviile-Troike (1982), pág. 75 y siguientes.
33. Labov (1972a); Anderson (1983).
34. Devoto (1972); Beccaria (1973).
35. Avé-Lallemant (1858-62); Sainéan (1907); Camporesi (1973).
36. Fiorelli (1984).
37. Lakoff (1975); Spender (1980); Cameron (1990).
38. MacConnell-Ginet (1978).
39. Atkinson (1984), pág. 113.
40. Illich (1983), pág. 135.
41. Harding (1975).
42. Schrijnen (1932), págs. 5-7. Véanse Mohrmann (1932), pág. 8 y Schrijnen (1939).
43. Hudson (1981); Beek (1969).
44. Bauman (1983); Lennon (1991).
45. Guazzo (1574), pág. 79.
46. Citado en Fulbrook (1983), pág. 149; véase Langer (1954).
47. Ross (1954).
48. Mitford (1956). Véase Buckle (1978).
49. Phillipps (1984), págs. 57 y 58.
50. Baltzell (1958), pág. 51. Véase Post (1922), pág. 60.
51. Callières (1693), págs. 42, 43 y 65.
52. Aretino (1975), pág. 82. Véase Aquilecchia (1976).

53. Geertz (1960); Siegel (1986).
54. Irvine (1974).
55. Puttenham (1589).
56. El ensayo de K. V. Thomas sobre la historia de los acentos regionales en Bretaña aún no ha sido editado. Véase Phillipps (1984), págs. 22 y siguientes.
57. Veblen (1899). Véase Hall (1960).
58. Bernstein (1971). Véase Halliday (1978), cap. 5.
59. Goody (1977).
60. Rosen (1972); Lavov (1972b), pág. 213.
61. Brosnahan (1963); J. Fishman, "Language Maintenance and Language Shift" en Fishman (1972); Cooper (1982); Wardhaugh (1987).
62. Sobre los "géneros discursivos", véase Bajtín (1952-3); sobre los "registros", véase Hymes (1974) y Halliday (1978), pág. 31 y siguientes.
63. Lakoff (1990), págs. 99 y 100.
64. Bourdieu (1972), pág. 78; Goffman (1961). Véase Hymes (1974).
65. Gumperz (1982a).
66. Fishman (1972).
67. Ferguson (1959).
68. Mohrmann (1958-61), págs. 103-111.
69. Woodbine (1943).
70. Citado en Weinrich (1985), pág. 190.
71. W. Frijhoff de la Universidad de Rotterdam está trabajando en un estudio sobre el francés en los Países Bajos.
72. Swetschinski (1982), págs. 56 y 57.
73. Drewes (1929); Whinnom (1977). Véase Folea (1968-70).
74. Coates (1969).
75. Pratt (1987).
76. Le Roy Ladurie (1966), pág. 279.
77. Samarin (1972).
78. Vianello (1957).
79. Weber (1976), cap. 6.
80. Dos clásicos estudios etnográficos son Labov (1972b) y Frake (1972). Traté de seguir mi propio punto de vista desarrollado en Burke (1987), particularmente en los capítulos 7 y 9.
81. McLuhan (1964), cap. 1.
82. Brown y Levinson (1987).
83. Burke (1987), pág. 88.
84. Boccacini (1678), vol. 1, pág. 38.
85. Rinuccini (1863).
86. Labov (1972b), págs. 297-353. Véanse Dundes, Leach y Özkök (1972); Flynn (1977).
87. Burke (1987), págs. 95-109.
88. Basso (1974). Sobre la carta de amenaza, véase Thompson (1975).

89. Morris (1964), págs. 187 y siguientes.
90. Ahern (1981), cap. 2.
91. Venecia, Biblioteca Correr, ms Donà 418, i, 5.
92. Detalles en Burke (1978), cap. 3.
93. Masini (1665), pág. 157. Puede verse un famoso ejemplo en Firpo (1985), pág. 196 y siguientes, y 214 y siguientes.
94. Notestein (1935).
95. Sutherland (1935), cap. V.
96. Un empleo inusualmente explícito de esta metáfora sobre el reflejo es Vossler (1913).
97. Stone (1977), págs. 329 y siguientes.
98. Barbagli (1984), págs. 273 y siguientes.
99. El estudio sociolingüístico clásico es Brown y Gilman (1960).
100. Aretino (1975); Liebreich (1985); Adami (1946), pág. 27.
101. Le Roy Ladurie (1975), pág. 515.
102. Guha (1983), pág. 49 y siguientes.
103. Véanse Friedrich (1966); Lyons (1980).
104. Bauman (1983); Scott (1976), pág. 237.
105. Burke (1978), cap. 9.
106. Halliday (1978), cap. 9.
107. Davies (1984), pág. 9.
108. Brenneis y Myers (1984), págs. 1 y 2; Le Page y Tabouret-Keller (1985).
109. Strong (1984).
110. Bloch (1975), introducción; Payne (1981).
111. Goodrich (1986), cap. V.
112. Greenblatt (1991), págs. 97 y 98.
113. Foucault (1961); Cicourel (1973).
114. Moogk (1979); Burke (1987), págs. 95 a 109.; Garrioch (1987).
115. Derrida (1972).
116. Sobre los humanistas, véase Seigel (1966); sobre los cuáqueros, véase Porter (1987).
117. Althusser (1970).
118. Bennett (1981), págs. 191 a 218.
119. Lakoff (1975).
120. Halliday (1978), pág. 164.
121. De Certeau y otros (1975); Lartichaux (1977); Higonnet (1980); Lyons (1981); Boyer y Gardy (1985); Flaherty (1987).
122. Hay una amplia bibliografía sobre este tema que incluye Wall (1969); Gardy (1978); Jones (1980); Durkacz (1983); Grillo (1989a).
123. Balcells (1980), págs. 39 a 46.
124. Fabian (1986), pág. 142. Véase Smith (1984); Andersen (1988); Crowley (1989); Fairclough (1989); Grillo (1989b); Williams (1992).

125. Pueden encontrarse discusiones generales en Brosnahan (1963); Calvet (1974); Fabian (1986) y Kiernan (1991). Sobre el español, véanse Wagner (1920, 1949); Castro (1941); Heath (1972); Rosenblatt (1977); Heath y Laprade (1982). Sobre el inglés, véanse Ramson (1970); Mazrui (1978); Cohn (1985). Sobre el portugués, véase Rodrigues (1985).

126. Drewes (1929), pág. 140.

127. Lombard (1990), pág. 79 y 134.

128. MacDonagh (1983), cap. 7.

129. Whiteley (1969); véase Fabian (1986).

130. Stedman Jones (1983), pág. 101.

131. Furet (1978); Hunt (1984), cap. 1.

132. De Certeau y otros (1975); Lartichaux (1977); Higonnet (1980); Lyons (1981); Flaherty (1987).

133. Heath (1972).

134. Hunter (1988); véase Miller (1971).

135. Karpat (1984).

136. Macmullen (1962).

137. Craig (1982).

138. Beccaria (1968), págs. 39 y siguientes.

139. Citado en Durante (1981), pág. 224.

2

***“Heu Domine, Adsunt Turcae”:* esbozo de una historia social del latín posmedieval**

Bien conocida es la importancia que tuvo el latín en la cultura erudita de la Europa medieval. Pero, a partir de 1500 la cuestión se hace más complicada. ¿Determinó el Renacimiento que surgiera el latín o surgieran las lenguas vernáculas? ¿Declinó el latín en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX o sólo en el siglo XX? Formuladas en esta forma simple las preguntas son imposibles de responder. Es preciso reformularlas en el lenguaje de los sociolingüistas, algunos de los cuales están actualmente preocupados por los problemas de difusión, mantenimiento, cambios de lenguas y recesión de las lenguas.¹

La ventaja de apoyarnos en la teoría sociolingüística consiste en que ella nos ayuda a distinguir no sólo entre diferentes partes de Europa y diferentes clases de latín (clásico y no clásico, hablado y escrito), sino también entre diferentes clases de usuarios (clérigos y laicos, varones y mujeres) y entre diferentes temas o, para emplear el término técnico, entre diferentes “dominios” lingüísticos.² La “diglosia” o “división lingüística del trabajo” entre el latín y las lenguas vulgares en la Europa moderna temprana no era diferente de la diglosia entre formas clásicas y vernáculas del árabe, tal como la analizaron sociolingüistas contemporáneos.³

Si se llevan a cabo estas distinciones resultará claro que el latín continuó siendo una lengua viva en una serie de situaciones hasta fines del siglo XIX. Este es el tema del presente capítulo que está dividido en tres secciones principales; éstas corresponden a los tres principales dominios lingüísticos en que se empleó el latín: el eclesiástico, el académico y el pragmático.

De ser posible, este estudio del latín “posmedieval” tomaría la Edad Media como una línea de base desde la cual pudieran medirse los cambios. Sin embargo, como ya lo han descubierto estudiosos de la moderna “secularización” o “descristianización”, resulta sumamente problemático trabajar con una línea de base que abarca alrededor de mil años. Como observó recientemente un estudioso italiano, “el latín medieval es uno pero no es monolítico”.⁴ Por ejemplo, el latín se empleó mucho más ampliamente en la sociedad laica italiana del siglo XIII de lo que se lo empleara, digamos, en Inglaterra.⁵ Desgraciadamente no poseemos una historia general de los usos del latín en la Edad Media. A lo sumo lo que podemos hacer aquí es invocar de vez en cuando la Edad Media tardía en contextos específicos.⁶

Aún menos se ha trabajado sobre el período posmedieval en los tres dominios que hemos de estudiar aquí. Este estudio no pretende más que ofrecer ejemplos que estén en conflicto con el cuadro tradicional del triunfo de las lenguas vernáculas durante el siglo XVII (si no ya durante el siglo XVI) y establecer unas pocas conclusiones provisionales que podrían resumirse en la forma de tres paradojas del modo siguiente.

1. Los protestantes que estaban empeñados en rechazar el latín en las iglesias eran a menudo mejores latinistas que los católicos empeñados en mantenerlo.

2. Un distinguido erudito clásico sostuvo que “la lengua latina fue enterrada por el humanismo” (*durch den Humanismus die lateinische Sprache zu grabe getragen würde*).⁷ En otras palabras, la decadencia del latín se debió primordialmente no a los que se oponían a la Antigüedad clásica sino a quienes la sostenían, los humanistas, cuya insistencia en las normas clásicas convirtió el latín de una lengua viva en una lengua “muerta”.

3. Aunque declarado “muerto”, el latín no estaba sepultado. Continuó siendo útil y hasta vigoroso en dominios particulares y en partes especiales de Europa durante los siglos XVIII y XIX.

El latín eclesiástico

El latín fue la lengua oficial de la Iglesia Católica Romana durante la mayor parte de su historia, no sólo con fines litúrgicos (al reemplazar al griego en el siglo IV d. C.) sino como la lengua del gobierno papal, de los tribunales eclesiásticos, de las visitas episcopales, de los sínodos provinciales, de los concilios generales y de otras actividades eclesiásticas.⁸ Las encíclicas de los papas dirigidas a los fieles eran escritas y están escritas en latín como nos lo recuerdan sus títulos (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, etc.). Las actas del Concilio Vaticano II (*Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*) se publicaron en latín entre 1970 y 1980.

Los historiadores sociales deben, por supuesto, estar atentos a la distancia que hay entre lo oficial y lo que no es oficial. Puede muy bien haber ocurrido que el clero que asistía a sínodos provinciales empleara la lengua vulgar en sus discusiones, aunque los decretos emanados de ellas quedaron registrados en latín. Después de todo, muchos sermones de los siglos XV y XVI pronunciados por predicadores llamados populares como Gabriele Barletta y Olivier Maillard se publicaron en latín, cuando en realidad deben de haberse pronunciado en lengua vulgar. Por otro lado, es improbable que las misas se dijera en otra lengua que no fuera el latín o que los obispos de diferentes partes de Europa, reunidos en concilios generales, se comunicaran en algún otro idioma.

Más de una explicación puede darse de la persistencia del latín en este dominio. En primer lugar, una lengua internacional era un valioso recurso de una organización internacional (la cual a su vez ayudaba a establecer y mantener el latín como lengua internacional). En segundo lugar, el empleo de un idioma no vulgar obraba como una marca que subrayaba la naturaleza especial de textos tales como la Biblia y ritos como el de la Misa.⁹ La controversia que siguió a la introducción de la liturgia vernácula (o más exactamente la medida que dejaba ésta a discreción de los obispos) en el Concilio Vaticano II reveló la fuerza de la adhesión al latín, por lo menos en algunas partes de la Europa católica. Desde luego, los católicos no son el único grupo religioso que emplea una lengua “muerta” como lengua

de poder espiritual; los hindúes, los budistas, los judíos y los musulmanes, por ejemplo, emplean el sánscrito, el pali, el hebreo clásico y el árabe clásico de una manera parecida.¹⁰

Sin embargo, igualmente evidentes (por lo menos para nosotros) son los inconvenientes de intentar comunicarse con toda la población de la cristiandad en una lengua que sólo entendía una minoría relativamente pequeña de la población. Algunos de los laicos creían que el uso del latín era un ardid clerical para mantener secreta la fe, “y luego venderla al por menor” (*le vendono a poco a poco, como si dice a minuto*).¹¹ Así y todo, habría que hacer hincapié en que la minoría que entendía el latín excluía a no pocos miembros del clero medieval. No nos sorprende enterarnos de que muchos de los curas párrocos ignoraban el latín debido a la falta de facilidades para enseñarles; pero aun en el caso de los monjes, según un bien conocido medievalista, “comprobamos que las autoridades suponían una gran dosis de ignorancia del latín y hacían traducciones especiales para uso de los hermanos ignorantes”.¹²

Críticas de la preponderancia del latín en la iglesia fueron hechas de vez en cuando a fines de la Edad Media, especialmente por los valdenses y por los wyclifitas que insistían en poseer versiones vernáculas de las Escrituras. Esas críticas se hicieron aun más vigorosamente a principios del siglo XVI. Erasmo, por ejemplo, en su *Paraclesis* (1516) abogaba por la traducción de la Biblia en lengua vulgar:

Querría yo que hasta las mujeres de condición más baja leyeran los Evangelios y las Epístolas de Pablo. Y querría que esas obras se tradujeran a todas las lenguas para que pudieran leerlas y entenderlas no sólo los escoceses e irlandeses, sino también los turcos y los sarracenos... Como resultado de ello, querría yo que los granjeros cantaran algunos pasajes mientras aran, que los tejedores canturriaran algunas partes al compás del movimiento de su lanzadera, que el viajero aligerara la pesadez de su jornada con historias de este género.¹³

Lo irónico del caso es que Erasmo propiciaba estas cosas en latín y tenía que hacerlo así para que le prestaran oídos. En efecto, lo oyeron, pero sin hacerle caso; el Concilio de Trento condenó las Biblias escritas en lengua vulgar que habían estado

circulando por el mundo católico a fines de la Edad Media y que ahora eran asociadas con la herejía.

En cuanto a la liturgia, en 1513 los eremitas venecianos Paolo Justiniani y Vincenzo Querini escribieron al Papa en favor de las lenguas vernáculas y esta proposición se discutió en el Concilio de Trento, donde fue apoyada por el cardenal de Lorena y los obispos franceses.¹⁴ Como las liturgias se habían fijado en griego, copto y eslavo eclesiástico ya a principios de la historia de la iglesia, esta sugerencia no violaba ningún principio. Así y todo y a pesar de que se sentía la necesidad de recuperar a recientes conversos al protestantismo, la proposición no obtuvo éxito, por lo menos en Europa. Después de un prolongado debate, en el que algunos religiosos principales se pronunciaron en favor de la lengua vulgar, el Concilio de Trento terminó por declarar en 1562 que “si alguien dijera que la Misa debería celebrarse en lengua vernácula... anatema para él” (*Si quis dixerit... lingua tantum vulgari missum celebrari debere... anathema sit*).¹⁵ A fines del siglo XVI las Scuole della Dottrina Christiana, organizadas para impartir a los niños de las familias pobres un conocimiento elemental de teología y de las letras, enseñaban el *Ave Maria*, el *Credo*, el *Pater Noster* y el *Salve Regina* en latín, no en italiano, como nos enteramos por el *Summario* impreso que se distribuía a los niños.¹⁶

En la práctica se hicieron concesiones. Después del Concilio de Brest-Litovsk, en el que representantes de la iglesia ortodoxa del reino de Polonia-Lituania acordaron aceptar la supremacía papal, siempre que se les permitiera conservar sus propias costumbres, pudieron celebrarse ceremonias católicas en el antiguo eslavo eclesiástico. En la Europa central oriental, los obispos mostraban cierta simpatía por las lenguas vulgares. En la diócesis de Esztergom, por ejemplo, el húngaro, el alemán y el eslavo, así como el latín, se podían usar para ceremonias bautismales y matrimoniales.¹⁷ En las misiones fuera de Europa, a veces también se hicieron concesiones. El Concilio de Lima, por ejemplo, decretó en 1582 que los indios (a diferencia de los alumnos italianos de las Scuole della Dottrina Christiana) no debían ser obligados a aprender en latín las oraciones o el catecismo.¹⁸ En 1615, los chinos y en 1631, los persas, obtuvieron el privilegio de una liturgia que podía celebrarse en una

lengua diferente del latín (en mandarín en un caso y en árabe clásico en el otro).

Los sermones dirigidos al pueblo generalmente se daban en lengua vulgar. Cuando San Carlos Borromeo criticó a su colega episcopal Gabriele Paleotti por predicar en latín, Paleotti replicó que su sermón estaba dirigido a los magistrados y doctores que se sentaban cerca del altar mayor, en tanto que el resto del pueblo, que ocupaba lugares más alejados, era incapaz de oírlo.¹⁹ En el caso de las visitas episcopales francesas, se pasó del empleo del latín al del francés durante los siglos XVI y XVII.²⁰ En esos casos, la introducción de la lengua vernácula no tenía la peligrosa implicación de que los protestantes siempre habían estado en lo cierto.

En todo caso, es preciso tener en cuenta las consideraciones a que daba lugar, del lado protestante, así como del lado católico, el simple hecho de asociar el catolicismo con el latín y el protestantismo con las lenguas vulgares. En los primeros años del protestantismo la liturgia reformada se decía en latín. Hasta la *Misa alemana* de Lutero, publicada en 1526, estaba destinada solamente al día domingo, pero existía una liturgia latina que continuaba empleándose en los demás días de la semana. Lutero, Melanchthon y Zuinglio escribieron en latín y en alemán, Calvino en latín y en francés. A decir verdad, de las 130 obras de Calvino, 79 fueron escritas en latín.²¹

Como Erasmo, estos reformadores se encontraban presos en un dilema. Escribir en latín implicaba separarse del pueblo corriente, pero escribir en lengua vulgar era separarse del resto de la Europa culta. Como la lengua materna de Erasmo era hablada por relativamente pocas personas, no nos sorprende comprobar que este autor se decidiera por el latín en sus 3.000 cartas privadas, así como en sus voluminosas obras; se ha consignado que habló en su lengua nativa sólo en su lecho de muerte. Sus últimas palabras fueron *lieve God* ("amado Dios"). Antes había estado balbuceando en latín *O Jesu, misericordia*, etcétera.²²

Los reformadores protestantes, por otra parte, solían preferir una solución bilingüe por la cual pasaban de la lengua vernácula al latín según el tema y los interlocutores, y se traducían o se hacían traducir al latín en ocasiones, como en el

caso de los famosos folletos de Lutero, *La libertad de un cristiano* y *El cautiverio babilónico de la Iglesia*. Esta solución de compromiso daba buenos resultados —otra ironía— porque los religiosos protestantes del siglo xvi, muchos de los cuales habían seguido cursos universitarios, eran probablemente mucho más competentes en latín que sus colegas católicos. En cuanto a la liturgia, la diferencia entre las posiciones de protestantes y católicos ha sido resumida como “una evolución en direcciones opuestas”, a medida que los reformadores llegaban a ver los problemas que implicaba abandonar el latín y los católicos, los problemas que planteaba conservarlo.²³

El latín académico

En estudios recientes se ha hecho resaltar la importancia de la literatura escrita en latín durante los siglos xvi y xvii —y aún después— de manera que no necesitamos tratar aquí de manera pormenorizada este tema.²⁴ Algunos de los primeros humanistas se mostraban hostiles al empleo de las lenguas vulgares en literatura, como por ejemplo Giovanni del Virgilio, quien aconsejaba a Dante que escribiera en latín su *Divina Comedia*.²⁵ Muchos importantes humanistas del siglo xvi escribieron tratados en defensa del latín, especialmente Romolo Amaseo, *De latinae linguae uso retinendi* (1529); Carlo Sigonio, *De latinae linguae uso retinendi* (1566); y Uberto Foglietta, *De linguae latinae praestantia* (1574).²⁶

El latín se usó para componer poesía lírica y épica, para escribir en prosa, para redactar obras de ficción, etc. En el siglo xv los principales poetas latinos incluían a Mantuano, Pontano y Sannazzaro que trabajaban en Italia. En el siglo xvi se destacaron el humanista alemán Conrad Celtis, el polaco Clemens Janicius (Janicki) y el holandés Johannes Secundus, famoso por sus *Besos* (*Basia*) publicado en 1541; y en el siglo xvii, Milton y dos jesuitas, el italiano Famiano Strada y el “Horacio polaco”, Maciej Kazimierz Sarbiewski. También en Francia la poesía compuesta en latín continuaba floreciendo en la primera parte del reinado de Luis XIV.²⁷ En el siglo xviii no menos de nueve poemas sobre el sistema del universo de Newton se publicaron en latín; uno de ellos se debía al importante astrón-

nomo jesuita Ruggiero Boscovitch.²⁸ Todavía en el siglo XIX se componía poesía de primera clase en latín; especialmente la cultivó Giovanni Pascoli (que murió en 1912). El papa León XIII fue también un destacado poeta latino.²⁹

En cuanto a la prosa, quizá valga la pena hacer hincapié en el renacimiento de la literatura de imaginación redactada en latín durante los siglos XVII y XVIII: ejemplos de éstos son el *roman à clef* político de John Barclay, *Argenis* (1621), y la novela satírica de Ludvig Horberg sobre las aventuras subterráneas de Niels Klimt, *N. Klimii Iter Subterraneum* (1741). En lo que se refiere al drama, su relación con la enseñanza del latín aseguró un permanente flujo de obras de teatro durante los siglos XVI y XVII, especialmente en colegios jesuitas.³⁰

Con todo eso, la importancia del latín en la cultura europea posmedieval está ilustrada aun más vivamente por el gran número de traducciones hechas al latín durante el período moderno temprano: más de 528 publicadas entre 1485 y 1799.³¹

Entre los textos medievales tardíos redactados en idioma vulgar que fueron latinizados en ese período se contaban *Troilo y Cresida*, de Chaucer, el *Decamerón* de Boccaccio, las *Crónicas* de Froissart y las relaciones de Marco Polo sobre sus viajes. Muchos de los famosos textos renacentistas escritos en lengua vernácula y en Italia fueron también “popularizados” de esta manera; entre ellos están los *Diálogos* de Aretino, *El príncipe* de Maquiavelo, la *Historia de Italia* de Guicciardini, *El Galateo* de Giovanni Della Casa y dos obras teatrales de Ariosto, en tanto que no menos de tres versiones latinas de *El cortesano* de Castiglione (o partes de esta obra) aparecieron durante el siglo XVI. Entre las traducciones del español al latín se contaban versiones de *Reloj de príncipes* de Guevara, la novela de Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, y el tratado psicológico de Huarte, *Examen de ingenios*. Las traducciones del francés incluían escritos políticos de Commines, Seyssel y Bodin, así como algunos poemas de Ronsard; entre las traducciones del alemán se contaban *La nave de los locos* de Brant y los viajes de Heinrich von Staden; y entre las traducciones del inglés se contaba *Calendario del pastor* de Spenser. Durante el siglo XVI se publicaron en traducción latina por lo menos 166 textos redactados en lenguas vulgares.

Traducciones de este tipo fueron aun más importantes en el siglo xvii cuando por lo menos se publicaron 312 textos. A principios del siglo xvii el campo estuvo dominado por obras piadosas de la Contrarreforma, generalmente escritas en italiano o español, traducidas por alemanes y publicadas en Colonia con destino a los católicos del norte de Europa. Las traducciones también incluían obras de Arnauld (la *Lógica* de Port Royal), de Bacon (los *Ensayos*), de Boileau (el *Lutrin* y la oda sobre la toma de Namur), de Descartes (el *Discurso del método* y las *Pasiones del alma*), de Galileo (la *Carta a la Gran Duquesa*), de Hobbes (el *Leviatán*), de Locke (*Sobre el entendimiento humano*), de Malebranche (*La búsqueda de la verdad*), de Pascal (especialmente las *Cartas provinciales*), y también la *Historia del Concilio de Trento* debida a Paolo Sarpi y hasta la *Historia de la Reforma* de Gilbert Burnet publicada por primera vez en 1679.

En el siglo xviii la lista de libros traducidos al latín cae verticalmente a 69 textos que van desde la *Elegía* de Gray (en tres versiones independientes) hasta las obras filosóficas de Kant. Con todo, el hecho de que aún llamemos “Confucio” al filósofo chino Kung Fu Tzu nos indica que sus escritos se habían difundido por Europa a partir de fines del siglo xvii en una traducción latina realizada por un grupo de jesuitas.

Hasta fines del siglo xvii y acaso principios del siglo xviii era más corriente que las obras de ilustración se publicaran más en latín que en cualquier otra lengua vernácula, ni siquiera el francés. El *Discurso del método* de Descartes le había valido al autor un distinguido lugar en la historia del “surgimiento” o la “emancipación” del francés, pero hay que señalar el hecho de que Descartes escribió algunos de sus libros en latín, como por ejemplo, sus *Meditaciones*. Lo mismo hicieron Francis Bacon, Thomas Hobbes (*De Cive*, por ejemplo), John Locke e Isaac Newton. Galileo se decidió por la lengua vulgar a partir de 1612 porque deseaba que “todo el mundo” pudiera leer acerca de sus descubrimientos y opiniones; esta decisión suscitó protestas por parte de conocidos extranjeros como Mark Welser. Sin embargo el *Mensajero celeste* de Galileo y otras obras suyas se habían escrito en latín.³²

Hasta las reivindicaciones de sus respectivas lenguas nativas presentadas en el siglo xvii por el poeta alemán Martin Opitz y el jesuita checo Bohuslav Balbín se redactaron en latín, ya sea para llegar a un público internacional, ya sea a causa de que la dignidad del tema así lo requería. A estos ejemplos podría agregarse uno todavía más famoso, *De vulgari eloquentia*, de Dante, sólo que aquí el empleo del latín tenía la ventaja de no prejuzgar sobre la cuestión de cuál clase de italiano debía usarse.³³

Se ha afirmado que a mediados del siglo xvii se produjo el momento culminante en que del latín se pasó a usar la lengua vernácula en Francia y que esto ocurrió en Alemania a principios del siglo xviii. En el caso de Francia, los testimonios proceden del contenido de bibliotecas; en el caso de Alemania, de los libros exhibidos para su venta en las ferias anuales de Frankfurt y de Leipzig. En Leipzig, en 1701, el 55 por ciento de las obras expuestas estaban escritas en latín; en 1740 la proporción se había reducido al 27 por ciento.³⁴ La fundación del *Journal des Savants*, de las *Nouvelles de la République des Lettres* y otros periódicos de ilustración de fines del siglo xvii contribuyeron mucho a establecer el francés como la nueva lengua de la comunidad de hombres instruidos.

Contribuyeron mucho pero eso no era todavía suficiente. Una de las más importantes publicaciones especializadas internacionales era las *Acta Eruditorum* de Leipzig que comenzó a aparecer en 1682 y utilizaba el latín, aun cuando las reseñas de libros se hacían en lengua vulgar, como por ejemplo, la reseña de la obra de Bayle sobre los cometas o de la obra de Bossuet sobre la historia universal. Su imitación sueca, las *Acta literaria Sueciae* fundada en 1720 seguía la misma orientación, indudablemente para asegurarse una lectura internacional. Cuando la Academia de San Petersburgo comenzó a publicar sus actas en la década de 1720 también se valió del latín y en esa lengua aparecieron los *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*. Todavía a mediados del siglo xviii podían encontrarse eruditos que casi no leían otra cosa que no estuviera escrita en latín, como por ejemplo Vico. Si bien Vico decidió redactar su *Nueva Ciencia* en italiano, sus obras anteriores estaban escritas en latín. A menudo se han citado las

palabras de Vico contenidas en una carta de 1726 en las que el autor se lamentaba por la caída de los precios de libros latinos en Nápoles, como consecuencia de la declinación de la demanda.³⁵

En el siglo XVIII semejantes actitudes parecían ya anticuadas y la victoria de las lenguas vulgares era incuestionable. El periodista francés Jacques Vincent Delacroix fue cruelmente correcto cuando en la década de 1770 comparó el latín con una casa, "*richement meublée, spacieuse et abandonnée*".³⁶ Sin embargo, la derrota del latín no era completa y conviene señalar que posteriormente se escribieron obras eruditas en esa lengua.³⁷ El matemático suizo Jakob Bernoulli publicó su *Ars conjectandi* en esa lengua en 1713. Posteriormente, también en el siglo XVIII, su compatriota Leonhard Heuler publicó su *Mechanica* (1736) y su *Introductio in analysin infinitorum* (1748) aunque también escribió en francés y en alemán. Todavía a mediados del siglo XIX el matemático alemán Carl Friedrich Gauss publicaba sus obras en latín.

Los matemáticos no eran los únicos que escribían en latín. Algunas tradiciones académicas exigían realmente que las publicaciones estuvieran escritas en latín. En la Francia del siglo XIX las tesis para obtener el doctorado en letras debían redactarse en latín, cualquiera que fuera su tema, como por ejemplo, la poesía de Keats (A. J. Angellier, *De John Keatsii vita et carminibus*, 1892) o la jurisdicción criminal del Châtelet de París (L. J. Batiffol, *De castelleto parisiensi circa 1400 annum et qua ratione criminales judicaverit*, 1899) o las medidas fiscales de Luis XVI (P. Sagnac, *Quomodo jura dominii aucta fuerint regnante Ludovico Sexto Decimo*, 1898) o el desarrollo del método sociológico (C. Bouglé, *Quid e Cournoti disciplina ad scientias "sociologicas" promovendas sumere liceat*, 1899) a pesar de la necesidad de emplear neologismos tales como *scientiae "sociologicae"*. Entre los autores que publicaron tesis de este género se contaban Henri Bergson (*Quid Aristoteles de loco senserit*, 1889); E. J. Renan (*De philosophia peripatetica*, 1852); Charles Seignebos (*De indole plebis romanae apud Titum Livium*, 1882) y tal vez el más famoso de todos, E. Durkheim (*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, 1892). Sería interesante saber si estas tesis redacta-

das en latín eran por entero obra de sus autores o si existía alguna clase de servicio de traducción extraoficial accesible. En algunas universidades de los Países Bajos y en el siglo XIX era posible encontrar especialistas en redactar disertaciones en latín.³⁸

El latín académico era no sólo una lengua escrita sino también una lengua hablada. Es bien sabido que las lecciones y discusiones universitarias se realizaban en esa lengua y que muchas escuelas no sólo enseñaban el latín sino que lo hacían en latín e insistían en que los niños hablaran latín hasta en las horas de recreo. Lo que resulta difícil es distinguir entre teoría y práctica, determinar variaciones regionales y de otra índole en esa práctica y fijar fechas, sobre la base de fuentes escritas. No pretendemos que los ejemplos que ponemos a continuación sean típicos; los presentamos simplemente para mostrar la dificultad de generalizar y para alentar en este terreno una investigación más sistemática.

En el caso de las escuelas, no tenemos duda de que el dominio del latín oral se exigía frecuentemente a los alumnos con lo que, como es comprensible, se daba un valor práctico al latín (éste es un punto que trataremos en la sección siguiente de este ensayo). De ahí la importancia de los diálogos impresos para uso de los escolares, especialmente los diálogos de Erasmo y Cordier, la importancia del estudio de las comedias de Plauto y Terencio (a pesar de que eran sospechosas de inmoralidad), el surgimiento del llamado “drama escolar”, es decir, las funciones regulares de obras teatrales en latín representadas por los escolares y la institución del *lupus*, el “lobo” o espía de quien se esperaba que informara al maestro si escuchaba que sus camaradas hablaban en lengua vulgar durante los recreos. Montaigne y Roberto Gentili fueron casos excepcionales por cuanto se les enseñó el latín como su primera lengua, pero estas excepciones podrían considerarse un caso extremo de la general insistencia de que los niños de la clase alta dominaran en tierna edad el latín.

Por otro lado, no deja de chocarnos que una de las gramáticas latinas más famosas del Renacimiento, *Elegantiae linguae latinae* de Lorenzo Valla, estuviera escrita enteramente en latín, de suerte que no se la podía entender sin un conoci-

miento previo de la lengua que esa gramática pretendía enseñar. La importancia de las gramáticas latinas escritas en latín condujo a un historiador de la educación a hacer un comentario sobre el “método directo” empleado en la educación renacentista.³⁹ Ese historiador bien puede estar en lo cierto. Un notable y relativamente bien documentado ejemplo de esta manera de enfocar la educación, que da más importancia a la capacidad de conversar que a la gramática misma, es el de un humanista flamenco, Nicolas Clenardus, que enseñó en Portugal y que experimentó su nuevo método con tres esclavos negros antes de introducirlo en sus clases.⁴⁰

Sin embargo no debemos apresurarnos a sacar conclusiones sobre los métodos de enseñanza empleados en el Renacimiento. No sabemos si el libro de Valla era usado de manera general como manual de los estudiantes o era sólo para uso del maestro o si muchos maestros del siglo xvi daban sus explicaciones mezclando la lengua vulgar con el latín hablado oficial.

De cualquier forma, hay testimonios de la creciente insatisfacción por el monopolio del latín en las aulas, por lo menos a partir del siglo xvii, desde Jan Amos Comenius con su *Janua linguarum* (1631) —otra crítica del latín redactada en latín— hasta Jean-Baptiste de La Salle. En las escuelas alemanas del siglo xviii por lo menos “algunas de las explicaciones que exigían las clases de latín se daban en alemán”.⁴¹ Sin embargo, enseñar a los niños a leer en latín continuó siendo una práctica normal en Francia hasta la década de 1870 y prevaleció en algunos lugares hasta el siglo xx.⁴²

En el caso de las universidades poseemos algo más de información sobre las variaciones y cambios de las prácticas. El latín hablado era la norma en la Europa moderna temprana y llegaba hacia el este hasta la Academia Teológica de Kiev de principios del siglo xvii, donde Peter Mogila, que se oponía a la unión con Roma, deseaba que sus alumnos entendieran al enemigo.⁴³ Así y todo, algunos maestros empleaban la lengua vulgar o permitían que sus estudiantes la usaran. En 1765 Antonio Genovesi afirmaba que era el primer profesor que enseñaba filosofía en italiano en la Universidad de Nápoles (¿qué habrá pensado Vico de esto?) pero no era esa la primera vez que se utilizaba el italiano en clases y lecciones dadas en la

península.⁴⁴ En el siglo xvi y en la Facultad de Derecho de la Universidad de Roma, el latín era el idioma más comúnmente usado para los debates, aunque en casos de dificultad se podía hacer uso del italiano según ciertas disposiciones.⁴⁵

A fines del siglo xvi, en los Países Bajos el matemático Simon Stevin enseñaba en holandés.⁴⁶ Alrededor de la misma época y en París, Louis Le Roy, que enseñaba política, daba algunas de sus lecciones en francés.⁴⁷ Un estudiante inglés de medicina, Edward Browne (hijo del famoso sir Thomas) fue a París en 1664 para asistir a las lecciones de Guy Patin, “pero quedé muy decepcionado en mis esperanzas de comprender todo lo que decía porque usaba demasiado la lengua francesa”.⁴⁸ En Montpellier unos años después, John Locke asistió a un debate desarrollado en la Facultad de Medicina; su lacónico comentario fue “latín duro” y “mucho francés”.⁴⁹ En el Collège Royal de París, el profesor Delaunay daba en francés lecciones de derecho en 1680 (aunque en su momento se lo criticó por hacerlo de esta manera).⁵⁰

También en el mundo germanohablante pueden encontrarse excepciones a esta regla del latín. Ya en 1501, el humanista Heverlingh disertaba sobre Juvenal en alemán en la Universidad de Rostock. Paracelso dio sus famosas lecciones de Basilea (1526-7) en alemán antes de que lo despidieran por ello, y uno se pregunta si ese medio no tradicional de expresión no se consideraba tan ofensivo como el mensaje tan poco ortodoxo que transmitía. Sin embargo, Christian Thomasius parece “haber sido el primero en anunciar un curso de lecciones en alemán”, un curso sobre la ética del escritor español Baltasar Gracián, desarrollado en la Universidad de Halle en 1687.⁵¹ Su ejemplo fue seguido en Leipzig por A. H. Francke.

También en Gran Bretaña encontramos excepciones a la regla del latín. A principios del siglo xvii se empleaban tanto el inglés como el latín en las lecciones del Gresham College, latín para los oyentes extranjeros e inglés porque, como lo expresó sir Thomas Gresham en su testamento, “la mayor parte del auditorio suele ser de ciudadanos y otras personas tales que poseen escasos conocimientos, si no ya ninguno, de la lengua latina”.⁵² Las críticas de John Webster a las universidades de Oxford y Cambridge, contenidas en su *Academiarum Examen* (1654),

por impartir sus enseñanzas en latín parecen haber sido poco escuchadas en su tiempo. Es más, unos pocos años después, el presidente y los miembros del Queen's College de Cambridge mandaban a los alumnos que hablaran latín a las horas del almuerzo y de la cena.⁵³ En el siglo XVII, en el Harvard College, el empleo del inglés estaba prohibido dentro del recinto de la institución.⁵⁴ Hablar latín era señal de que uno era estudiante y aparentemente bastaba para provocar alborotos en las calles y hasta se llegara al homicidio, por lo menos en el norte de Francia durante los siglos XVI y XVII.⁵⁵

Por otro lado, a principios del siglo XVIII, un estudiante danés que se encontraba en Oxford —y que posteriormente llegó a ser un famoso hombre de letras— manifestaba que si bien él mismo hablaba el latín “con dificultad y vacilaciones” comprobó que “los ingleses admiraban la prontitud y fluidez con que yo me expresaba en esa lengua. La verdad es que ese ejercicio está tan descuidado en Inglaterra que no encontré a nadie, salvo al doctor Smalridge, que pudiera hablar latín de manera tolerable”.⁵⁶ Parece que en Escocia el siglo XVIII fue el momento en que se pasó del latín a la lengua vulgar. Se dice que el filósofo Frances Hutcheson fue el primer profesor de Glasgow en dar sus elecciones en inglés, aunque había ofrecido su lección inaugural en latín en 1730.

Sin embargo, en algunas partes de Europa el latín persistió hasta bien entrado el siglo XIX como la lengua de la instrucción. El abogado George Bergmann (1805-92), que estudió en Leiden y Gante, daba exámenes orales en latín. Gauss todavía daba lecciones en latín en Göttingen a mediados del siglo XIX, en tanto que se supone que Jean Charles Naber disertaba sobre derecho romano en latín en la Universidad de Utrecht todavía en 1911.⁵⁷

En ocasiones especiales el latín continuó empleándose aún más tiempo, quizás para dar a esas ocasiones mayor solemnidad, para mostrar que en cierto sentido eran sagradas. Las lecciones inaugurales, por ejemplo, continuaron dándose en latín durante el siglo XIX. Así dio Ranke su lección inaugural en Berlín, en 1836, sobre el conocimiento de la historia y la política y su distinción (*De historiae et politicae cognitione atque discrimine*), ocasión en la que se lamentó, mientras preparaba

la conferencia, por el hecho de que “desgraciadamente todavía se exige una disertación y una conferencia en latín, cosa que yo no deseaba hacer”.⁵⁸ En la Universidad de Leiden, en 1850, un distinguido arabista, Dozy, escandalizó al dar su exposición en holandés en lugar de hacerlo en latín. En Cambridge el latín continuó siendo la lengua de las Oraciones Harveianas hasta fines del siglo XIX, costumbre que culminó en una ocasión sumamente embarazosa recordada por lord Moran como “ese nefasto día de octubre de 1864 cuando Robert Lee comenzó la Oración Harveiana en latín y tuvo luego que terminarla en su propia lengua”.⁵⁹ Hasta hoy el latín continúa siendo la lengua de los panegíricos en ocasión de concederse doctorados honorarios, panegíricos que pronuncia un orador público en Oxford, Cambridge y algunas otras universidades continentales como Lund.

En todo caso, hasta principios del siglo XX era posible suponer que los europeos instruidos poseían por lo menos un conocimiento elemental del latín. De ahí el empleo del latín como lengua cifrada que hacían los blancos de la clase media en Africa en una de las novelas de John Buchan, *Prester John* (1910).

El latín pragmático

He acuñado la frase “latín pragmático” para designar una variedad de usos prácticos de esa lengua, generalmente en contextos internacionales, como la diplomacia y los viajes, pero también en la esfera del derecho y en ocasiones hasta del comercio. Todavía en la década de 1870, algunos colegios de Oxford, como Lincoln y Merton, continuaban dando sus comunicaciones en latín.⁶⁰

En mayor o menor medida, el latín se usó como la lengua del derecho en toda Europa. Expresiones tales como *habeas corpus* nos recuerdan que el latín se empleaba hasta en regiones como Inglaterra en las que la influencia del derecho romano era relativamente leve. A principios de la guerra civil inglesa, la Comisión de Array, que convocaba a la milicia para luchar en favor del rey, daba sus comunicaciones en latín, con el resultado de que en Somerset los opositores del rey, “tradujeron las

palabras al inglés que más les gustaba”.⁶¹ En algunas partes de Europa y a principios de la Edad Moderna se produjo una rebelión contra el latín que usaban los hombres de leyes. En 1534, por ejemplo, miembros de la clase acomodada polaca criticaron su uso en la Dietina o asamblea local reunida en Sroda mientras que, por otra parte, en 1539, con la famosa ordenanza de Villers-Cottèrets, Francisco I disponía que se empleara el francés en documentos legales.⁶² Análogas demandas hicieron los radicales como John Jones, durante la revolución inglesa.⁶³

Las críticas al latín jurídico fueron probablemente más fuertes en Italia a pesar de que el derecho estaba allí aun más vinculado con el latín que en otras partes. En 1444, por ejemplo, el pueblo de Curzola se quejaba de que los “caballeros” explotaran su conocimiento del latín para perjudicar al pueblo ordinario (los *popolari*).⁶⁴ El Menocchio de Carlo Guinzburg no fue el único en denunciar el uso del latín en los tribunales considerado “una traición a los pobres” (*un tradimento de’poveri*).⁶⁵ Es evidente el paralelo con la crítica que hizo Gelli al latín eclesiástico (tema al que ya nos referimos), y resulta interesante ver que Paolo Giustiniani y Vincenzo Querini abogaban por el empleo del italiano en documentos notariales así como en la Misa. Sin embargo el latín jurídico sobrevivió en los estados eclesiásticos hasta la revolución de 1831.⁶⁶

En ocasiones el latín era la lengua que se empleaba en la política interna de los Estados. Tenemos por lo menos un ejemplo de un primer ministro que hablaba en latín a su soberano: sir Robert Walpole que le hablaba en latín a Jorge I. El hijo de sir Robert, Horace, declaró que “sir Robert gobernaba el reino de Jorge I en latín, pues el rey no hablaba inglés y el ministro no hablaba alemán y ni siquiera francés. Mucho se habló sobre aquel episodio en que sir Robert, al descubrir algún ardid o falsedad en uno de los ministros hannoverianos, tuvo la firmeza de decir al alemán en presencia del rey: *Mentiris impudentissime!*”⁶⁷

El caso más conocido del empleo del latín en la política interna es sin embargo el de la Dieta húngara. Sus *Acta* se registraban en latín y es probable que esa lengua se empleara en la mayor parte de los discursos puesto que los oradores

húngaros, croatas y eslovacos no podían comunicarse entre sí de otra manera. El latín se usó también para muchas comunicaciones oficiales del Sacro Imperio Romano, ya por razones prácticas, ya por razones simbólicas. La monarquía austríaca también empleaba el latín para comunicarse con Hungría y Eslovaquia (que todavía estaban fuera del imperio). Los funcionarios financieros de la Hofkammer de Viena, por ejemplo, mantenían correspondencia en latín con sus equivalentes de Bratislava. El emperador José II decidió que el alemán fuera la lengua de la administración y comunicó a los húngaros en 1784, en un estilo de verdadero despotismo ilustrado, que una lengua muerta no podía ser razonablemente empleada para fines oficiales. A la nobleza le disgustó aquel cambio, pues asociaba el latín con la libertad, y en la década de 1790, Leopoldo restableció el uso del latín. Esta lengua continuó siendo el idioma oficial del reino de Hungría hasta 1844.⁶⁸

Sin embargo fue en el terreno de las relaciones internacionales donde el latín, tanto hablado como escrito, se impuso realmente y continuó siendo importante en toda Europa durante los siglos XVI y XVII, y sobrevivió considerablemente más en algunas esferas. En los días en que las noticias aparecían en volúmenes anuales, en lugar de aparecer semanal o diariamente, una de las series más conocidas se publicaba en latín: el *Mercurius Gallobelgicus* apareció en Colonia y Frankfurt entre 1594 y 1630.

No ha de sorprendernos el hecho de que los príncipes necesitaran secretarios especialistas en latín, no sólo en el Renacimiento cuando Budé sirvió a Francisco I y Ammonio a Enrique VIII, sino hasta bien entrado el siglo XVII. La comunidad inglesa, por ejemplo, empleó a Georg Weckherlin, a John Milton y a Andrew Marvell por su dominio del latín. Los príncipes no eran los únicos que necesitaban secretarios que dominaran el latín. El arzobispo Parker de Canterbury empleó a J. Joscelyn a partir de 1558.

Jorge I dista mucho de ser el único gobernante que, según los registros, hablaba latín. El emperador Maximiliano se enorgullecía de sus conocimientos del latín (y de otras varias lenguas).⁶⁹ La reina Isabel lanzó improperios en latín en una famosa ocasión de 1597 cuando se consideró insultada por el

embajador polaco.⁷⁰ En una ocasión más amistosa, en Copenhague y en 1634, Christian IV le habló en latín al embajador francés d’Avaux quien le había dirigido la palabra en italiano.⁷¹ D’Avaux también le hablaba en latín a la reina Cristina de Suecia que tenía entonces 8 años o, más exactamente, le hablaba por encima de la cabeza de la niña a Salvius quien replicaba en la misma lengua.⁷²

Sin embargo, no hay que suponer que los diplomáticos de principios de la Edad Moderna hablaran en un latín fluido; sólo se esperaba que lo manejaran de alguna manera. George Downing fue excepcionalmente franco, pero tal vez no haya sido un caso excepcional, cuando confesó en 1655 al secretario Thurloe que había “hablado lo mejor que pude en latín durante una entrevista de dos horas con el cardenal Mazarino”.⁷³

El latín no era la única lengua de la diplomacia en el siglo XVII, pero generalmente ese medio tenía sus ventajas. Comúnmente los tratados se redactaban en latín en los siglos XVI y XVII; por ejemplo, la Paz de Westfalia de 1648, publicada en 1651, rezaba *Tractatus Pacis inter Hispaniam et Unitum Belgium Monasterii*. En Gran Bretaña continuó empleándose durante mucho tiempo el latín en los tratados internacionales, como puede comprobarse echando una ojeada a los reunidos en *Foedera* (1704-32) por Thomas Rymer. ¿Y de qué otra manera podía comunicarse un portugués (por ejemplo) con un sueco? Cuando Francisco de Sousa Coutinho era embajador en Estocolmo en el siglo XVII, las comunicaciones por ambas partes se traducían al latín.⁷⁴

Las ventajas del latín eran tanto simbólicas como pragmáticas, según lo explicó el canciller sueco, Axel Oxenstierna al embajador inglés Bulstrode Whitelocke en 1653. El canciller, que hablaba fluida y cabalmente el latín, declaró que

si bien podía hablar francés no lo hacía, pues no conocía razón alguna para que esa nación fuera más honrada que las demás y para que su lengua fuera empleada por extranjeros; sino que el canciller pensaba que el latín era más honorable, más rico y más adecuado en su uso, porque los romanos habían sido amos de una gran parte del mundo y en el presente su lengua no era peculiar a ningún pueblo.⁷⁵

Por más que hubiera importantes razones, en algunas esferas el latín logró resistir el empuje del francés como lengua de la diplomacia durante el reinado de Luis XIV. Contrariamente a lo que afirma la leyenda, tanto el latín oral como el latín escrito se emplearon, así como el francés, en las negociaciones de Nijmegen, que condujeron al tratado de paz de 1679 entre Francia y sus enemigos (el imperio austríaco, España y las Provincias Unidas [hoy Holanda]).⁷⁶ En Frankfurt en 1682, el imperio insistía en emplear el latín y Francia en emplear el francés.⁷⁷ Continuaron redactándose tratados en latín hasta mucho después, incluso aquellos firmados entre Inglaterra y Suecia en 1720 y entre el imperio austríaco y Suecia en 1757. A fines del siglo XIX, el emperador de la casa Habsburgo todavía escribía en latín al rey de Suecia.⁷⁸

En el reinado de Luis XIV, Colbert realizó considerables esfuerzos para proyectar una imagen favorable del rey y de sus obras, tanto en el exterior como en el interior del país. Con ese fin hizo acuñar medallas para conmemorar los acontecimientos principales del reino. Hizo erigir estatuas y los textos de las inscripciones de esas estatuas se pusieron en circulación. Se levantaron voces en favor del francés como lengua de las inscripciones, pero en la práctica casi siempre se empleó el latín, a pesar de que el famoso debate entre antiguos y modernos se desarrollaba en esa época. El latín era todavía el único medio seguro de llegar a un público internacional.⁷⁹

Simple particulares también comprobaron que el latín era útil, o hasta indispensable, en ocasiones. Todavía a mediados del siglo XVIII, Voltaire mantenía una pequeña parte de su correspondencia internacional en latín (aunque esa parte era menor que la italiana o hasta la inglesa). Ingleses que viajaban al exterior en el período moderno temprano solían (como sir Robert Walpole) hablar más fluidamente en latín que en francés, italiano, español o alemán. Entre aquellos de los que sabemos que hablaban latín en Francia y en Italia se cuentan Thomas Coryat, sir George Courthop, quien conversó con un jesuita en el famoso convento de las monjas poseídas de Loudun, Peter Heylyn (quien habiéndose perdido en las calles de París, preguntó a unos sacerdotes sobre el camino) y John Locke, que no lograba comunicarse con nadie en Lyon.⁸⁰ Gilbert Burnet

que hablaba italiano se vio reducido a hablar en latín en Normandía porque no comprendía el dialecto local.⁸¹ Samuel Johnson hablaba también, según Boswell, “muy resueltamente el latín” en Francia y, según la señora Thrale, mantuvo una larga conversación en esa lengua con un abate de Ruán.⁸²

En el siglo XVII los franceses que visitaban Inglaterra comprobaron que el latín les resultaba igualmente útil, como lo indican dos ejemplos mencionados por John Evelyn. Cuando éste presentó “un joven francés de la Sorbona” a Jeremy Taylor, los dos hombres comenzaron a discutir en latín sobre el problema del pecado original. Análogamente, el refugiado hugonote, el ministro Pierre Allix, comprobó que el latín era el mejor medio para comunicarse con el arzobispo de Canterbury.⁸³ El doctor Johnson tal vez haya sido un poco anticuado al conservar el hábito de hablar en latín a fines del siglo XVIII. Es comprensible que hablara latín con el astrónomo jesuita Ruggiero Boscovitch (un croata que enseñaba en Italia), pero resulta algo más sorprendente el hecho de que cuando fue presentado a un distinguido francés en la Academia Real “no se dignara a hablar en francés, sino que lo hizo en latín, por más que Su Excelencia no lo comprendiera, debido quizás a la pronunciación inglesa de Johnson”.⁸⁴

Sin embargo Johnson no fue el último inglés que recurrió al latín cuando se encontraba con extranjeros. En nuestro propio siglo Hilaire Belloc, con una especie de perversidad johnsoniana insistía en hablar latín en Italia y comenzó una conversación con un sacerdote de la aldea de Sillano diciendo “*Pater, habeo linguam latinam, sed non habeo linguam italicam*”.⁸⁵

En una época en que los holandeses no eran tan concedores del inglés como lo son hoy, cabía esperar que los ingleses hablaran latín en los Países Bajos; por ejemplo sir Philip Sidney habló en latín en su lecho de muerte en Zutphen.⁸⁶ Asimismo, las extemporáneas palabras que la reina Isabel dirigió al embajador polaco en 1597 tienen un paralelo con la conversación que mantuvo con un capitán español, Pedro Sarmiento de Gamboa, en 1586. “El capitán conversó con ella en latín durante más de dos horas y media”. Sarmiento también conversó en latín con sir Walter Raleigh.⁸⁷ Ejemplos de esta clase pueden multiplicarse a gusto.

Fue sobre todo en la Europa central y oriental donde el latín se consagró como una *lingua franca* indispensable, según lo muestra el ejemplo de la Dieta húngara ya mencionado. Cuando Enrique, duque de Anjou, fue a Polonia después de haber sido designado rey de ese país en 1573, los franceses de su séquito quedaron sorprendidos (e indudablemente aliviados) al descubrir que casi todos los miembros de la clase media y “todo tipo de personas, hasta los posaderos” hablaban latín.⁸⁸ Los franceses evidentemente advirtieron grandes diferencias entre Polonia y Francia, por más que las exageraran. En 1643, un soldado español comprobó que el latín le era útil en Varsovia (como hube de comprobarlo yo mismo en 1964 cuando, habiéndome perdido, pregunté a un sacerdote por el camino).⁸⁹ Un caballero polaco de mediados del siglo XVII, Jan Pasek, que se encontraba en la campaña de Dinamarca, nos dice que lo habían destinado a Jutlandia “principalmente debido a mi latín”, como si sus camaradas no poseyeran conocimientos de esa lengua. Luego continúa explicando que “allí los campesinos saben hablar latín”, probablemente otra exageración a juzgar por la falta de comunicación con que se encontró al llegar.⁹⁰ Otro testimonio de la familiaridad que tenía la nobleza polaca con el latín es el del duque de Saint-Simon, quien observó que cuando los polacos agasajaron al príncipe de Conti “todos ellos hablaban latín y muy mal latín, por cierto” (*ils parlaient tous Latin et fort mauvais Latin*).⁹¹ El testimonio de las cartas familiares polacas apunta en la misma dirección.⁹²

La relativa importancia del latín en la Finlandia del siglo XVIII también puede explicarse desde el punto de vista práctico si se lo considera una *lingua franca* para una nación que razonablemente no podía esperar que los extranjeros aprendieran su lengua. Una observación semejante puede hacerse en el caso de Islandia. Alguien que visitaba Reykjavic en 1856 descubrió que “muchos de los habitantes hablan inglés y uno o dos hablan francés, pero, salvo estas lenguas, la única posibilidad que uno tiene es el latín”. El viajero también consigna que asistió a un banquete donde los discursos se dijeron en latín.⁹³ En Hungría la situación era más o menos la misma. Es bastante corriente encontrar a húngaros que mantenían correspondencia en latín —en alguna clase de latín— en los siglos XVI y XVII.⁹⁴

Y también que hablaban en esa lengua en la vida cotidiana. El médico Edward Browne (a quien ya nos hemos referido cuando era estudiante en París) observó que “la lengua latina es muy útil en Hungría y Transilvania” donde “la hablan muchas personas, especialmente de la clase media y soldados, y también hasta cocheros, barqueros y personas de vil condición... se hacen entender por esa lengua”.⁹⁵

El hecho de que Browne tuviera razón, particularmente en lo tocante a los soldados, está indicado por un incidente que comprende al futuro mariscal de Bassompierre, que se encontraba en campaña contra los turcos cerca de Esztergom en 1603. Se enviaron exploradores en busca del enemigo y uno de ellos volvió galopando a toda velocidad mientras le gritaba al militar extranjero: *Eu domine, adsunt Turcae* (“¡Ay, señor, los turcos están aquí!”). En este caso, el conocimiento del latín podía considerarse necesario para sobrevivir.⁹⁶

Conclusiones

Este breve examen de los usos del latín en diferentes dominios lingüísticos plantea una serie de cuestiones acerca de la clase de latín que se escribía y se hablaba en la Europa posmedieval y acerca de la geografía, la sociología y la cronología de su uso. En el estado actual de nuestros conocimientos, sólo es posible indicar algunas respuestas a estas preguntas. Pero en este punto podría ser útil definir con mayor precisión los principales problemas que debe afrontar la futura investigación.

Por ejemplo, sería interesante saber más sobre la “división del trabajo” entre el latín y las lenguas vernáculas, y sobre las reglas conscientes e inconscientes para pasar de un código a otro. El caso excepcional de Montaigne nos ayuda a revelar la norma. Montaigne nos dice que se le enseñó el latín como su primera lengua, “su lengua natural” y ello determinó que cuarenta años después, este autor volviera a emplearla en casos de “*extrêmes et soudaines émotions*”.⁹⁷ Sin embargo, normalmente, hasta quien hablara y escribiera el latín con gran perfección (Erasmus, por ejemplo, como lo sugieren sus últimas palabras) lo empleaba como segunda lengua y lo más probable

es que pensara en su lengua vernácula. Es posible que el comentario de Coulton sobre los latinistas medievales sea cierto en el caso del período moderno temprano: “En los más íntimos pensamientos de hasta los hombres más ilustrados, la lengua materna parece siempre o casi siempre tener la supremacía”.⁹⁸ Aun las encíclicas de un acabado latinista como León XIII eran redactadas en italiano y traducidas al latín por el secretario de letras latinas (aunque a veces el Papa improvisaba modificaciones).⁹⁹ Se ha sostenido con cierta plausibilidad que los poetas neolatinos enfrentaban serios problemas cuando tenían que expresarse y comunicar emociones porque escribían en una lengua que, tanto para el escritor como para el lector, estaba desprovista de las asociaciones de la primera infancia.¹⁰⁰

Ejemplos como éstos son los que me llevaron a formular la segunda paradoja a la que hice referencia, a saber que la decadencia del latín se debió principalmente no a los opositores de la Antigüedad clásica, sino precisamente a sus sostenedores, los humanistas, cuya insistencia en atenerse a normas clásicas determinó que el latín se convirtiera de una lengua viva en lo que Pietro Bembo llamó una lengua “muerta”. Esta afirmación puede muy bien ser exagerada. Después de todo, atenerse a normas de este tipo nunca determinó que murieran lenguas vulgares coloquiales como el francés o el inglés.

Hay también que señalar que por lo menos algunos humanistas no temían modificar el uso clásico del latín cuando lo consideraban necesario. Irónicamente, el latín, “lengua muerta” debía emplearse para expresar ideas nuevas, a causa de la falta de términos abstractos en la mayor parte de las lenguas vulgares europeas. La gradual consagración de las lenguas vernáculas desarrollada en los siglos XVI y XVII como lenguas de los tratados científicos tenía que ver con la latinización de dichas lenguas; debieron acuñarse nuevas palabras y éstas normalmente derivaban del latín.¹⁰¹

Las variedades de latín empleadas en ese período también merecen atención. Podríamos comenzar considerando el hecho de que pronunciaciones diferentes del latín hacían a veces problemáticas las comunicaciones internacionales. La pronunciación inglesa del latín era (y quizás aún lo es) notoriamente

difícil de entender para otros latinistas. Samuel Sorbière se quejaba de esta circunstancia cuando visitó Inglaterra a mediados del siglo xvii.¹⁰² Lo mismo sentía el erudito bíblico Samuel Bochart.¹⁰³ John Evelyn confirmó la justicia de esta queja cuando hizo comentarios sobre la “extraña pronunciación del latín” que tienen sus compatriotas, “de suerte que fuera de Inglaterra nadie era capaz de comprenderla ni sufrirla”.¹⁰⁴ Algo semejante expresó Robert Samber en la dedicatoria de su nueva traducción (1729) de *El cortesano* de Castiglione: “Varios extranjeros ilustrados de las partes más cultas de Europa me han dicho que les resulta penoso oírnos hablar en latín”.

Los humanistas del Renacimiento reavivaron el latín clásico, especialmente el ciceroniano, y lo emplearon no sólo para escribir sus obras literarias sino también en los tribunales, donde algunos de ellos pasaban la mayor parte de su tiempo. Leonardo Bruni, por ejemplo, obtuvo importantes puestos en el gobierno a causa de sus grandes conocimientos del latín clásico.¹⁰⁵

Sin embargo, como hubieron de descubrirlo historiadores humanistas, el latín clásico no resultaba realmente apropiado como lengua para describir el mundo posclásico. ¿Cómo habían de describirse nuevos fenómenos y técnicas (como la pólvora o la imprenta), nuevas instituciones (como el papado), nuevas religiones (desde el islamismo al protestantismo), o partes del mundo desconocidas para los romanos (desde China hasta Perú)? Algunos humanistas resolvieron el problema “clasicizando” lo moderno, por ejemplo, llamando al Papa *Pontifex maximus* (un antiguo título romano) o a Lombardía “Galia Cisalpina”. A otros no los satisfacía esta solución, ya fuera que, como Uberto Foglietta, declararan que la historia moderna debería escribirse en lengua vulgar, ya fuera que, como Hugo Grocio, inventaran nuevos términos, por ejemplo, *Calvinistae* o *Protestantes*.¹⁰⁶

El latín medieval sobrevivió también a los ataques de los humanistas en la Iglesia, en las universidades y en los despachos de muchos abogados y notarios. En el caso de la Iglesia, el latín medieval y el latín renacentista coexistían. Para encontrar un ejemplo del choque producido en el siglo xvi entre las dos variedades de latín podemos considerar el texto de los *Ejercicios*

espirituales de San Ignacio de Loyola, que fueron traducidos del latín bastante idiosincrásico de San Ignacio a una forma más clásica por el jesuita de formación humanista André des Freux.¹⁰⁷ Un ejemplo más reciente y muy controvertido es el de la nueva traducción del *Salterio* al latín clásico (o en todo caso a una forma clasicizante), traducción encargada por el papa Pío XII y completada en 1944; se la criticó mucho porque suponía una ruptura con una larga tradición cristiana.¹⁰⁸

En las universidades la persistencia, o mejor dicho el renacimiento, de la filosofía escolástica producido en los siglos XVI y XVII significaba que el latín medieval no estaba en modo alguno muerto. Es difícil no simpatizar con aquella señora que escribió al *Espectador de Leipzig* en 1723 para manifestar que amaba la filosofía, pero no podía entender, la “jerga latina” (*das rothwelsche Latein*) en que se la discutía.¹⁰⁹

El latín medieval contenía no sólo términos posclásicos, sino también construcciones modeladas según las lenguas vernáculas. Por ejemplo, el cronista italiano del siglo XV Stefano Infessura emplea frases que deben retraducirse de nuevo al italiano para ser inteligibles. Para decir “barato” utiliza la frase *pro bono fora* (en italiano, *a buon mercato*) y para decir “se levantó”, emplea la frase *erexit se in pedes* (en otras palabras, *si levò in piedi*).¹¹⁰

Fue esta clase de “latín tosco” (*latinus grossus*) lo que parodió el monje humanista Teofilo Folengo en poemas como el *Liber Macaronices* (1517), así llamado porque estaba escrito en un latín “macarrónico”, tan tosco como los macarrones. En su poema épico burlesco *Baldus*, por ejemplo, Folengo obtenía algunos efectos cómicos acuñando términos no clásicos para designar armas modernas: *alebardae* (alabardas), *partesanae* (partesanas), *picchiae* (picas), *spontones* (espontones), etc.¹¹¹ Otros humanistas escribieron en prosa macarrónica y produjeron por lo menos dos obras maestras, las *Epistolae obscurorum virorum* y el *Passavant*. Este último texto es una obra de propaganda antipapal escrita en un verdadero estilo rabelesiano en el que se describe al papa Julio III que se lleva al retrete, para leerlo allí, el texto de un propagandista antiprotestante, “y cuando quiso limpiarse el trasero con él comprobó que el estilo era tan áspero y duro que desgarró todas las apostólicas

asentaderas” (*et ibi cum voluisset semel suas nates abstergere cum illo, reperit vestrum stilum tam durum, quod sibi decorticavit totam Sedem Apostolicam*).¹¹²

El latín macarrónico era a la vez un objeto de mofa, un símbolo de la ignorancia del clero tradicional y un medio satírico muy próximo a la lengua vulgar, coloquial, directa.¹¹³ Estos diferentes tipos de latín “vernacularizado” son lo inverso de la lengua vulgar latinizada que se empleaba en ciertos círculos en Europa a fines de la Edad Media y a principios de la Edad Moderna.

En esta interacción e interpenetración de latín y lengua vulgar no nos sorprende encontrar ejemplos en los que se pasa de una a otra forma. Documentos en latín, como contratos o interrogatorios, pueden pasar súbitamente a la lengua vernácula cuando se necesita un término técnico intraducible. En el caso del contrato entre Domenico Ghirlandaio y Giovanni Tornabuoni, por ejemplo, sobre las obras que debían pintarse en la iglesia de Santa Maria Novella de Florencia, se establecía que las pinturas “como se dice en lengua vulgar debían estar hechas al fresco” (*ut vulguriter dicitur, posti in fresco*).¹¹⁴ Los sínodos diocesanos italianos frecuentemente pasaban a la lengua vulgar para identificar las prácticas populares que trataban de reformar: *vulgo cicale, vulgato nomine Nizzarda*, etcétera.¹¹⁵

El proceso inverso era también común. Tanto en el discurso oral como en el escrito existía la tendencia a pasar al latín en ciertos puntos. Así lo hizo por ejemplo Lutero en sus *Charlas de sobremesa* y también ocurre esto en los registros del Riksdag sueco del siglo xvii, o también en el caso de la Cámara de los Comunes de Inglaterra, cuyos textos están plagados de frases latinas como el siguiente: “así como en la *corruptissima republica* puede haber *plurimae leges*, así también es cierto, como lo dijo hoy el obispo de Winchester en su sermón, que *ex malis moribus bonae leges oriuntur*.”¹¹⁶ Los interrogatorios practicados por los inquisidores y otros eclesiásticos quedaban generalmente registrados en latín, pero las respuestas podían consignarse en lengua vulgar. En la Italia del siglo xv, por ejemplo, o en la Alemania del siglo xvii, las cartas escritas en lengua vulgar solían comenzar o terminar con frases latinas, tal vez para dar al texto mayor dignidad.¹¹⁷ De manera parecida,

Maquiavelo empleó el latín para escribir los títulos de los capítulos de *El príncipe*.¹¹⁸ Asimismo, el cronista Marino Sano- nudo pasaba regularmente de su lengua vernácula, el venecia- no, a términos latinos como *licet, etiam, tamen, tunc, succincte, in sacris, etc.*, para volver luego al veneciano.¹¹⁹

Esta manera de pasar de una lengua a otra puede haber sido más fácil para los italianos que para los demás europeos, pero ciertamente esta práctica no se limitaba sólo a los italia- nos. Otro famoso cronista al que ya mencionamos en estas páginas, el noble caballero del siglo xvii Jan Pasek, introducía muchas frases latinas en su texto vernáculo, probablemente porque en su polaco materno faltaban los equivalentes (no podremos estar seguros de esta explicación hasta el momento en que se hagan estudios más cuidadosos y sistemáticos de los contextos en que se usaban frases latinas).¹²⁰

La pregunta final que hay que formular en este ensayo es una pregunta a la que suelen asignar suma importancia los historiadores sociales. ¿Quiénes empleaban el latín en las maneras que hemos mencionado? La respuesta convencional es “las clases ilustradas”, en el sentido de clérigos y religiosos, nobles y profesionales, especialmente durante los siglos xvi y xvii. Según esta idea convencional, la Europa de la primera parte de la Edad Moderna estaba dividida en dos culturas, una cultura internacional y docta, basada en el latín, y una cultura popular basada en las lenguas vernáculas. Podemos encontrar una dramática ilustración de esta oposición binaria en la ciudad de Metz, donde en enero de 1502 el obispo hizo representar una comedia de Terencio en el original latino y donde se encendió una revuelta porque el pueblo espectador no podía comprender lo que pasaba en escena.¹²¹

Así y todo, esta idea convencional es inadecuada. En primer lugar, no resulta demasiado difícil encontrar ejemplos de personas que ignoran el latín y de las cuales se esperaba que lo dominaran. Los sacerdotes, por ejemplo, como hubieron de descubrirlo los obispos de la contrarreforma cuando visitaron sus diócesis. Los gobernantes no siempre dominaban el latín, lo cual suscitaba complicaciones a los diplomáticos extranje- ros. El cronista borgoñón Georges Chastellain nos cuenta una anécdota sobre Felipe el Bueno que no comprendió un discurso

que se le dirigió en latín.¹²² Que algunos nobles del Renacimiento se encontraban en la misma situación está sugerido por tratados como los *Ricordi* (1554) de Saba da Castiglione, caballero de Malta, que escribió expresamente para jóvenes *cavalieri* sin conocimientos del latín. A algunos eruditos parece haberles resultado difícil hablar en latín. Ya nos hemos referido a los comentarios de Holberg sobre la Oxford del siglo XVIII. Hasta en la Italia del Renacimiento, famosos estudiosos tenían poca facilidad para hablar esa lengua. Cuando el emperador Federico III visitó Florencia en 1453, el humanista Carlo Marsuppini no logró pronunciar la oración latina que se esperaba de él, en tanto que un erudito del calibre de Carlo Sigonio parece que no logró comunicarse en latín con un visitante francés.¹²³

La gente que no poseía el conocimiento que debería haber poseído es quizás menos interesante y menos sorprendente que los ejemplos de gente que poseía ese conocimiento del latín y de quien (según la idea convencional) no se esperaba que lo tuviera. Si las comunicaciones de los colegios de Oxford y Cambridge continuaban redactándose en latín, esto sugiere que los miembros de esas entidades comprendían esa lengua.

Por otro lado, parece que mujeres europeas conocían mejor el latín de lo que generalmente se ha creído. El conocimiento del latín que tenía la reina Isabel era evidente y la reina distaba mucho de ser la única señora del Renacimiento en manejar esa lengua con soltura. La princesa renacentista Isabella d'Este hablaba latín. Otras señoras, como Isotta Nogarola, lo escribían con soltura y elegancia tales que bien merecen el título de "humanistas".¹²⁴ Todavía a fines del siglo XVIII, una princesa que no tenía pretensiones de erudita, Sofía, la madre de Jorge I, hablaba latín.¹²⁵

Aun mujeres de baja condición social comprendían algo de este idioma. La famosa familia Estienne de impresores hablaba latín a la mesa en su hogar de París, "de suerte que las doncellas llegaron a entender lo que se decía y hasta a hablar un poquito en latín".¹²⁶ La situación en la casa de Montaigne debe de haber sido semejante, puesto que el joven Michel creció hablando el latín como su primera lengua. Un caso aun menos frecuente fue el de la muchacha ciega que George Borrow conoció en Manza-

nares y que le contó en latín que un jesuita le había enseñado esa lengua.¹²⁷

Aun más sorprendentes son los casos de hombres de la clase baja que sabían latín sin mantener ningún contacto con las clases superiores. Un zapatero veneciano del siglo xvi, por ejemplo, al explicar sus opiniones teológicas a la Inquisición, pasó de pronto a decir en latín que “Dios desea que todo el mundo se salve” (*Deus vult omnes homines salvos fieri*).¹²⁸ Por supuesto, este caso puede haber sido excepcional, pero deberíamos recordar el testimonio de viajeros de que, por lo menos en la Europa central y oriental algunos posaderos y cocheros hablaban latín o, a lo menos lo suficiente para poder comunicarse con ingleses y franceses. Existe una geografía del latín, así como existe una sociología del latín.

Este es el momento de consignar algunos pocos ejemplos de no europeos que sabían latín, desde el anónimo turco que habló en latín a Coryate en Francia hasta Rustam Khan que habló en latín a François Bernier en la India.¹²⁹ En su misión a Etiopía cumplida en 1520, Francisco Alvares fue interrogado por el rey Lebna Dengel mediante un intérprete de latín. En una misión semejante al sha Abbas de Persia, realizada en 1620, el embajador imperial pronunció un discurso en latín que fue traducido por alguien de la corte.¹³⁰ Por lo menos un gobernante asiático de ese período dominaba él mismo el latín; se trata del príncipe Karaéng Patingalloang de Macassar.¹³¹

Hay también una cronología del latín y aquí es preciso corregir asimismo la idea convencional a que nos hemos referido. El latín no desapareció súbitamente a fines del siglo xvii y ni siquiera a fines del siglo xviii. Aún se lo hablaba y se lo escribía en algunos lugares y en algunas esferas durante el siglo xix y hasta el siglo xx. El imperio del latín puede haberse contraído a fines del siglo xvii y, si esto es cierto, el hecho daría más importancia y significación a los esquemas lingüísticos universales de aquel período.¹³² Irónicamente, el propio tratado de John Wilkins *Towards a Real Character and a Philosophical Language* fue una de las obras del período que se tradujo al latín.

En todo caso estos esquemas lingüísticos universales produjeron pocos frutos prácticos hasta fines del siglo xix. Ludovic

Zamenhof, por ejemplo, publicó el primer libro en esperanto, *Internacia Linguo*, en 1887. Como lo sugieren estas dos palabras, el esperanto es virtualmente una forma simplificada del latín, a pesar de haber sido elaborado en la Europa oriental o, precisamente, a causa de esa circunstancia.

La opinión convencional sobre la historia del latín alega que esta lengua decayó porque no se adaptaba al mundo moderno, porque no podía cambiar con los tiempos, ni incorporar nuevas palabras para designar nuevos fenómenos o fenómenos recién descubiertos.¹³³ Yo he tratado de sugerir, por el contrario, que fueron los usos prácticos del latín, en los que he hecho particular hincapié en este ensayo, los que ayudan a explicar por qué su empleo fue tan difundido y por qué sobrevivió tanto tiempo. El latín, en efecto, era conveniente para los estudiantes que así tenían alguna posibilidad de entender lecciones impartidas en universidades de toda Europa, y cuando el latín declinó, también declinó la costumbre de la “gira académica”, la *peregrinatio academica*, no menos importante que el más conocido Grand Tour. Para los diplomáticos, los viajeros y comerciantes en general era también conveniente tener una *lingua franca*.

Por supuesto, estas ventajas tenían su precio. Por ejemplo, el uso del latín ahondó aun más la brecha que había entre cultura de elite y cultura popular. Ese uso también excluía a las mujeres de buena parte de la cultura superior. La decadencia del latín, producida en el siglo XVIII, seguramente tiene algo que ver con el surgimiento de un público lector femenino, fenómeno que se dio aproximadamente en la misma época y en los mismos lugares. Los sociolingüistas seguramente tienen razón al hacer hincapié en el fenómeno del “desplazamiento lingüístico”, a saber, el hecho de que lenguas particulares se difundan precisamente porque la gente percibe que se difunden (los padres llegan a pensar que sería útil para sus hijos aprenderlas) e, inversamente, algunas lenguas decaen porque se percibe que están decayendo.¹³⁴

Sin embargo, sería ciertamente erróneo explicar el auge y la caída del latín desde un punto de vista puramente práctico. “El latín para sobrevivir” era importante, como nos lo revelan las memorias de Bassompierre, pero también existía el “latín

para impresionar”, para causar buen efecto, pues se consideraba signo de distinción. La importancia que tenía en este sentido queda revelada, por ejemplo, en el lenguaje del charlatanismo, especialmente en los anuncios publicitarios de remedios como el *Elixir Vitae*, *Aqua Celestis* o *Pillulae Radiis Solis Extractae*.¹³⁵ Un anuncio de un curandero de fines del siglo xvii hasta declaraba que éste, entre otras habilidades, “habla en latín” a “extranjeros que no saben hablar en inglés”.¹³⁶ Sería exagerado en exceso describir el estudio del latín como “un rito de pubertad renacentista”, pero habría mucho que decir sobre la sugestión de que se lo estudiaba en parte porque confería y simbolizaba estatus.¹³⁷

Siendo una atracción para algunos, el latín era para otros como una capa roja extendida frente a un toro. Para los cuáqueros y otros, el latín era “la lengua de la Bestia”, una clara referencia a la Iglesia de Roma y una posible referencia al monopolio de la gente ilustrada que el latín ayudaba a defender.¹³⁸ Para los reformadores de la educación, como un Christian Thomasius, el latín simbolizaba la filosofía escolástica o, de manera más general, “el peso de pasados hábitos de pensamiento”.¹³⁹ El latín era amado y odiado, no sólo por lo que facilitaba o por lo que hacía más difícil, sino también por sus asociaciones, por lo que simbolizaba.

Notas

1. Fishman (1972), págs. 76-134; Cooper (1982); Wardhaugh (1987).
2. Fishman (1965).
3. Ferguson (1959). Tavoni (1985), pág. 484, señaló la importancia que tiene el concepto de diglosia en los estudios sobre la relación entre el latín y las lenguas vernáculas.
4. Feo (1986), pág. 349.
5. Holmes (1986), págs. 72-73.
6. Meillet (1928) tiene la obra de un gran lingüista, sólo que termina mucho antes del período que tratamos en este ensayo. Manitius (1911-31) tiene una obra magistral, pero se interesa únicamente por la literatura. Existe un importante conjunto de estudios sobre el primer latín medieval, incluso de Lot (1931), de Jackson (1948), de Gratwick (1982), de Richter (1983). Entre las contribuciones más generales se encuentran Lehmann (1929), Coulton (1940), Norberg (1975-76), Sheerin (1987).
7. Norden (1898), pág. 773.

8. El único examen general de este terreno que yo conozco es el de Richter (1975). Sin embargo, el latín de la temprana cristiandad fue estudiado desde el punto de vista sociolingüístico por Schrijnen (1932) y por su discípulo Normann (1958-61).

9. Mohrmann (1957), págs. 12 y 26.

10. Tambiah (1968), especialmente págs. 23 y siguientes; las afirmaciones sobre el latín no son del todo exactas, pero el análisis comparado es esclarecedor.

11. Gelli (1967), pág. 69; véase Gaetano (1976).

12. Coulton (1940), pág. 27.

13. Traducido en Olin (1965), pág. 97.

14. V. Querini y P. Giustiniani, "Libellus", en Mittarelli (1755-73), vol. 9, pág. 681 y siguientes. Véase Travi (1984), especialmente pág. 52 y siguientes.

15. Citado en Feo (1986), pág. 369. Sobre los debates, Lentner (1964), capítulo 5; Coletti (1983).

16. Grendler (1984).

17. Béranger (1969), pág. 14, al citar el *Rituale Strigoniense* (1625).

18. Sáenz (1755), vol. 4, pág. 235. El decreto mismo estaba redactado en latín. Sobre el uso del quechua por la iglesia de Perú, véase Heath y Laprade (1982).

19. Coletti (1983), pág. 218.

20. Venard (1985), pág. 52.

21. Calvino (1863-1900). Como otras obras de la serie *Corpus Reformatorum*, esta colección fue publicada en latín.

22. Huizinga (1924), pág. 187.

23. Schmidt (1950), especialmente la pág. 170.

24. En Ijsewijn (1977) se encontrará un estudio con bibliografía completa. Véase Ijsewijn (1987).

25. Feo (1986), págs. 311-312. Klein (1957) hace un examen de las actitudes frente a esta cuestión desde Dante a Manzoni.

26. Tavoni (1985).

27. Vissac (1862).

28. Naiden (1952).

29. Traina (1971).

30. Valentin (1978).

31. Grant (1954); véase Burke (c. 1993a) y en el caso de Gran Bretaña, Binns (1990), capítulo 14.

32. Migliorini (1960), págs. 432 y siguientes.

33. Opitz (1617); Balbín (1775). Véase Kühlmann (1985).

34. Martin (1969), pág. 598; Goldfriedrich (1908), pág. 69.

35. Vico (1929), pág. 207.

36. Delacroix (1770-71).

37. Véase Basile (1984).

38. Bergmann (1988), págs. 96 y siguientes.
39. Ong (1958), pág. 11.
40. Watson (1915), especialmente las págs. 131-132.
41. La Vopa (1988), pág. 63; véase Gessinger (1980), págs. 65-79.
42. Brunot (1905), vol. 5, pág. 39.
43. Zernov (1961), pág. 148.
44. Genovesi (1775), vol. 2, págs. 51 y 52.
45. Conte (1985), pág. 81.
46. Branden (1956), pág. 77.
47. Ong (1958), pág. 13.
48. Browne (1923), págs. 3 y 4.
49. Locke (1953), pág. 50.
50. Brunot (1905), vol. 5, pág. 59.
51. Blackall (1959), pág. 12.
52. Citado en Hill (1965), págs. 34 y 35.
53. Twigg (1987), pág. 217.
54. Morison (1936), pág. 84.
55. Lille, Archives Départementales du Nord, B 1751, f. 39, B 1766, f. 188, B 1801, f. 143. Debo todas estas referencias a la gentileza de Robert Muchembled.
56. Holberg (1970), pág. 43. Holberg estuvo en Oxford entre 1706 y 1708.
57. Bergmann (1988), págs. 96-101; Gerbenzon (1987).
58. Citado en Wines (1981), pág. 106.
59. Citado en Newman (1957), págs. 50 y 51.
60. Green (1979), pág. 492.
61. Clarendon (1888), vol. 2, pág. 296.
62. Isambert (1827-1833), vol. 12, págs 592 y siguientes.
63. Citado por Hill (1965), pág. 261.
64. Cozzi (1980), pág. 74 y siguientes.
65. Guinzburg (1976), pág. 9. Curiosamente, Alessandro Manzoni hace que su héroe, el campesino Renzo, manifieste análogos sentimientos en la novela *I promessi sposi*, capítulo 2.
66. Feo (1986), pág. 372.
67. Walpole (1924), págs. 14-15. Sin embargo Hatton (1978), págs. 129 y siguientes, sostiene que el rey sabía algo de inglés.
68. Béranger (1969).
69. Waas (1941), pág. 34.
70. Stow (1601), págs. 1299 y siguientes, da una cuidadosa versión del incidente.
71. Ogier (1656), pág. 52.
72. *Ibid.*, págs. 148 y 150.
73. Birch (1742), vol. 3, pág. 734.
74. Ahnlund (1943), pág. 116.

75. Whitelocke (1855), vol. 1, pág. 300.
76. Brunot (1905), vol. 5, págs. 402.
77. *Ibid.*, págs. 411 y siguientes.
78. Westrin (1900), págs. 336, 338 y 339.
79. Le Laboureur (1667); Charpentier (1676). Véase Brunot (1905), vol. 5, págs. 16-23; Magne (1976); pág. 404 y siguientes, pág. 483 y siguientes; Beugnot (1979).
80. Lough (1984), págs. 11, 12, 165 y 198; Courthop (1907), pág. 107; Locke (1953), pág. 6.
81. Burnet (1686), pág. 111.
82. Boswell (1934), vol. 2, pág. 404; Piozzi (1974), págs. 93 y 94.
83. Evelyn (1955), vol. 3, págs. 171 y 288.
84. Boswell (1934), vol. 2, págs. 125, 404 y 406.
85. Belloc (1902), pág. 372.
86. Sidney (1973), pág. 171.
87. Markham (1895), págs. 341-342.
88. Cimber y Danjou (1836), vol. 5, pág. 142.
89. Citado en Braudel (1979), pág. 165.
90. Pasek (1929), págs. 23 y 24.
91. Saint-Simon (1983), vol. 1, pág. 406.
92. Kajanto (1979).
93. Dufferin (1903), págs. 22 y 39.
94. Se encontrarán ejemplos en Veres (1944). Sobre las deficiencias del latín de las cartas que el noble húngaro Adam Batthyany dirigió al Kriegshofrat de Viena, véase Evans (1979), pág. 259.
95. Browne (1673), págs. 13 y 14.
96. Bassompierre (1665), pág. 88.
97. Montaigne (1588), 1.26, 3.2.
98. Coulton (1940), pág. 15.
99. Antoniazzi (1957).
100. Spitzer (1955).
101. Sobre la falta de términos abstractos en polaco, véase Backvis (1958); en francés, véase Fevbre (1942), págs. 384 y siguientes. Sobre la latinización de las lenguas vulgares, véase Johnson (1944).
102. Citado en Brunot (1905), vol. 5, pág. 390.
103. Bochart (1692), pág. 3.
104. Evelyn (1955), vol. 3 pág. 288; véase Lauder, citado en Lough (1984), pág. 12.
105. Rizzo (1986), pág. 379.
106. Foglietta (1574), pág. 15; Grotius (1657).
107. San Ignacio (1963), pág. 186.
108. Mohrmann (1958-61), vol. 2, págs. 109-131.
109. *Der Leipzige Spectateur* (1723), pág. 119.
110. Infessura (1890), XVII.

111. Paoli (1959).
112. Beza (1554), pág. 37.
113. Hess (1971).
114. Milanesi (1901), pág. 134 y siguientes.
115. Corrain y Zampini (1970), págs. 43 y 235.
116. Stolt (1964) compara la práctica de Lutero con la del Riksdag; véase Notestein (1935), vol. 2, págs. 2, 5-6.
117. Migliorini (1960), pág. 246; Wallenstein (1912).
118. Chiappelli (1969), pág. 24 y siguientes.
119. Todos estos ejemplos figuran en la primera página del primer volumen de Sanudo (1879-1903).
120. Pasek (1929). Sólo en la primera página hay seis frases latinas, *ex commiseratione, ab antiquo, innatum odium, in vicinitate, oppressit, per amorem gentis nostrae*. Sobre esta práctica, véase Backvis (1958).
121. Vigneulles (1927-33), vol. 4, pág. 15.
122. Chastellain (1863), pág. 66.
123. Sobre Marsuppini, véase Vespasiano (1970-76), vol. 1, pág. 519; sobre Sigonio, De Thou (1838), pág. 280.
124. Grafton y Jardine (1986), capítulo 2.
125. Walpole (1924), pág. 121.
126. Citado en Armstrong (1954), págs. 15 y 16.
127. Borrow (1843), pág. 216.
128. Mackenney (1987), pág. 184.
129. Morison (1927), pág. 88.
130. Ijsewijn (1987), pág. 101.
131. Lombard (1990), págs. 107 y 108.
132. Sobre estos esquemas, véanse Knowlson (1975); Slaughter (1982).
133. Se encontrará un ejemplo de este tipo de crítica en Slaughter (1982), págs. 73-74.
134. Wall (1969).
135. Porter (1987), pág. 89.
136. La dirección se indicaba así: "At the Sign of the Moon and Stars in Leopard's Court in Baldwins Garden near Holborn".
137. Ong (1959).
138. Jones (1953), pág. 314.
139. Blackall (1959), pág. 13.

3

Lengua e identidad en la Italia moderna temprana

“La lengua es uno de los más fuertes vínculos que unen a la patria.” (*La lingua è uno dei più forti vincoli che stringe alla patria.*) Conde Galeani Napione*

El problema de la identidad es una cuestión compleja, ciertamente una cuestión demasiado compleja, asociada como está, con el llamado “renacimiento étnico” que se extiende desde los catalanes a los kurdos, desde Paisley a Jomeini, desde Kenya hasta Bosnia. El carácter actual del problema ha contribuido a generar una serie de interesantes estudios sociológicos y antropológicos que presentan cuestiones y emplean conceptos que muy bien pudieran resultar útiles a los historiadores en su presuntuoso empeño de reconstruir identidades pasadas. Las denominaciones impuestas por quienes no participan de una determinada identidad son relativamente fáciles de estudiar; pero el sentido interno de pertenencia es mucho más elusivo y la relación entre los dos puntos de vista, si es que existe, resulta aun más difícil de establecer.

La identidad nacional es claramente un importante campo de estudio que ha sido objeto de mucha atención recientemente por parte de sociólogos e historiadores sociales por igual.¹ Sin embargo, aun en el moderno mundo de las naciones es evidente que otros tipos de identidad cultural continúan siendo significativos. En Europa, a fines de la Edad Media y a principios de la Edad Moderna, identidades que rivalizaban con la identidad

* Epígrafe de Napione de 1791, citado en Puppo (1957), pág. 493.

nacional, eran todavía más importantes: identidades regionales, étnicas, civiles y religiosas, para no hablar de las sexuales, familiares o identidades del clero o la nobleza (ya se las enfoque o no se las enfoque desde el punto de vista del concepto de “clases”).

Esta multiplicidad, cuando se la reconoce, se percibe a veces como un fenómeno “posmoderno”. Con todo, a un historiador como yo no le parece que haya algo posmoderno, o siquiera moderno, en ese fenómeno. Estoy dispuesto hasta a afirmar que la posmodernidad llega fácilmente a ciertos pueblos como los italianos, precisamente porque tienen tradiciones premodernas muy fuertes y han invertido relativamente pocas energías en lo que ha llegado a ser una anticuada identidad nacional “moderna”.

¿Qué es aquello que determina un vigoroso sentido de identidad? ¿Se trata siempre, o por lo menos de manera general, de una “reacción”, es decir, de una reacción al contacto con otras culturas y a la amenaza de perdernos en ellas?² ¿Se desarrolla necesariamente la identidad (como lo han asegurado dos historiadores de la moderna clase media sueca) “tanto en la dependencia de otras unidades sociales como en la oposición a ellas”?³

Un historiador de la Europa moderna temprana puede atestiguar que en esa cultura (o conjunto de culturas) la identidad de una comunidad estaba a menudo definida por la oposición representada por el repudio de las costumbres de los “otros”, como en el caso de los hugonotes de Francia, cuya identidad descansaba principalmente en su repudio del catolicismo.⁴ Algo semejante podría afirmarse sobre el protestantismo popular inglés con su grito de combate “Nada de papismo”, desde fines del siglo XVI hasta principios del siglo XIX; y lo mismo podría decirse sobre el protestantismo de Irlanda del Norte hasta hoy. De una manera parecida, en Japón (un país que tuvo relativamente muy poco contacto con extranjeros entre mediados del siglo XVII y mediados del siglo XIX) las visitas de las embajadas coreanas producían gran impresión y fueron representadas en festivales populares porque tales visitas contribuían a construir una identidad japonesa.⁵

En casos como éstos, las fronteras son decisivas; me refiero a las fronteras culturales, es decir, fronteras simbólicas. Las

identidades dependen generalmente de estereotipos de lo que uno mismo es y también de estereotipos de otros, como el estereotipo protestante del católico llamado “papista” o los estereotipos cristianos de los musulmanes y de los judíos. Las identidades se apoyan en lo que Freud llamó, en una célebre frase, “el narcisismo de pequeñas diferencias”, con lo que exageró aquello que hace que una comunidad sea distinta de otras.⁶ Las definiciones de identidad frecuentemente entrañan intentos de presentar la cultura como si fuera obra de la naturaleza, como en el caso del difundido mito de la sangre especial: sangre inglesa, sangre azul, “pura” sangre católica (*limpieza de sangre* *), etc.

Sin embargo, para un historiador es evidente que las identidades culturales (considerando las maneras en que cambiaron al correr el tiempo) tienen que ser productos sociales o hasta inventos.⁷ “Invento” puede ser un término demasiado dramático pues implica una autoconciencia que a menudo parece faltar en la práctica; pero el proceso de formación de la identidad debe abordarse como una construcción colectiva. Un distinguido historiador literario de la Inglaterra renacentista compuso un estudio de lo que llama la “autoformación” de escritores descollantes tales como sir Thomas More y sir Thomas Wyatt y de los héroes de Marlowe y Shakespeare.⁸ Las identidades colectivas pueden analizarse —y están siendo analizadas— de una manera semejante. La conclusión a que llega un reciente estudio antropológico sobre Marruecos, por ejemplo, es la de que, a pesar de los intentos por hacerlas contundentes y agudas, las identidades a menudo parecen ser fluidas, frágiles o “negociables”.⁹ Las identidades también dependen de contextos específicos, a saber, que las mismas personas se presentan de manera diferente en diferentes situaciones.

La relativa importancia que cada una de estas múltiples identidades tiene para individuos y grupos particulares, es decir, sus prioridades o, en otras palabras, la jerarquía de las identidades, es una cuestión que los historiadores deberían abordar seriamente por difíciles que puedan resultar las respuestas. Otro problema que seguramente deben considerar es

* En español en el original. [T.]

el de saber si esas identidades eran expresión de algo o si eran construidas por medios tales como el lenguaje o los ritos. Los historiadores culturales solían suponer que las formas exteriores de la cultura “expresaban” o “reflejaban” alguna realidad interna más profunda. Hoy en día este supuesto se pone a menudo en tela de juicio, pues se lo considera demasiado reduccionista o determinista, de modo que la metáfora que hoy goza de favor no es “reflejo”, sino “construcción”. Esta reacción fue saludable, pero puede haber ido demasiado lejos en el sentido de que nos hace olvidar las coacciones a que está sometida la creatividad colectiva. Los registros históricos no sugieren que las identidades colectivas puedan inventarse o construirse a voluntad. Algunos intentos de construcción alcanzan éxito, otros fracasan, y corresponde a los historiadores descubrir por qué las cosas han ocurrido de esa manera.

Las identidades también “cobran cuerpo” —para emplear una metáfora más neutra— en medios como los ritos, los mitos y las culturas materiales. En el caso de los mitos, ejemplos obvios son las narraciones acerca del origen de una determinada comunidad, como los relatos sobre la ascendencia troyana tan común en el siglo xvi en Gran Bretaña, Francia y otras partes (la ciudad de Padua, por ejemplo, pretendía haber sido fundada por el troyano Antenor).¹⁰ Los ritos también pueden ayudarnos a definir la identidad de un grupo, no sólo porque excluyen a los que no son miembros, sino también por los ataques simbólicos a los enemigos de la comunidad. En algunas partes de Europa, las antiguas fronteras entre la cristiandad y el Islam, desde España a Croacia, batallas rituales entre “moros” y “cristianos” todavía se representan cada año. En Gran Bretaña, la celebración del día de Guy Fawkes, el 5 de noviembre, asumía la forma, y en algunos lugares todavía hoy la toma, de quemar la figura del Papa, un rito que expresa tradicionales valores protestantes.

En cuanto a la cultura material, el hecho de que los católicos se abstengan determinados días de comer carne, especialmente en países protestantes, y la preocupación holandesa —o hasta la obsesión holandesa, como dirían algunos extranjeros— por la limpieza y aseo personales han sido interpretadas por recientes historiadores como afirmaciones de la

diferencia respecto de otros, es decir, como marcas distintivas de identidad.¹¹ Algo semejante podría afirmarse, y en realidad ya lo ha hecho Pierre Bourdieu, sobre el consumo de ciertos artículos como medio de distinguirse uno de los demás.¹²

Otro factor que no debe omitirse en el estudio de la identidad colectiva es lo que podría llamarse “memoria social”, la imagen del pasado de un grupo compartida por miembros de ese grupo.¹³ Quiénes somos depende de quiénes fuimos; sin embargo, este razonamiento peca de una significativa circularidad: quiénes pensamos que fuimos depende de quiénes pensamos que somos.

Por esta razón, los historiadores han desempeñado con frecuencia un importante papel en afirmar la solidaridad nacional y otras solidaridades.

“Poseer una historia que no está compartida por otros da a un grupo su identidad”.¹⁴ En la creación de la nación holandesa, llevada a cabo durante los siglos XVI y XVII, el mito de los antiguos bátavos y de su resistencia a Roma tuvo considerable importancia, y es interesante comprobar que los holandeses atribuían la virtud de la limpieza a sus antepasados bátavos.¹⁵

Uno de los signos más importantes de la identidad colectiva es la lengua. Hablar la misma lengua, o una variedad de dicha lengua, es una manera simple y efectiva de identidad y solidaridad; hablar una lengua diferente, o una variedad de esa lengua diferente, es igualmente una manera efectiva de distinguirse uno mismo de otros individuos o grupos. Una serie de estudios sociolingüísticos ha enfocado la lengua desde este punto de vista.¹⁶

Para J. G. Herder, con su ensayo *Über den Ursprung der Sprache* (1772), y también para los románticos, la lengua era, por supuesto, el signo de identidad por excelencia. Un reciente ensayo histórico sobre el nacionalismo romántico sugiere con cierta plausibilidad que no se debió a accidente alguno el que ese movimiento surgiera aproximadamente en la misma época en que surgió la nueva filosofía del lenguaje asociada con Humboldt, Grimm y otros, filosofía que destacaba la manera en que las lenguas influyen en quienes las usan.¹⁷ La investigación sociolingüística ha confirmado la importancia de los vínculos que existen entre lengua y conciencia de grupo. Por ejemplo, en

un famoso estudio sobre una isla de la costa de Massachusetts, la isla Martha's Vineyard, William Labov investigó lo que llamó "la motivación social de un cambio de pronunciación" y demostró que las personas que estaban más apegadas a la comunidad local eran también las que conservaban mejor la pronunciación tradicional.¹⁸

Con todo eso, sociolingüistas por un lado y estudiosos del nacionalismo por otro, han puesto en tela de juicio el supuesto romántico de un necesario vínculo entre lengua y conciencia nacional. Por ejemplo, un estudio reciente sobre comunidades étnicas declaraba firmemente que la lengua "no es un elemento decisivo para constituir la identidad", en tanto que otro estudio lanzaba un ataque contra los teóricos que "persisten en considerar la lengua como la marca distintiva de la etnicidad" y en ignorar el hecho de que el sentido de comunidad de los escoceses, por ejemplo, o de los galeses, tiene poco que ver con la capacidad de hablar gaélico.¹⁹ Una observación semejante se ha hecho sobre los vascos de hoy. "Uno es vasco por herencia; si uno sabe hablar en vasco es excelente, pero si no habla vasco, hay muchísimas razones todavía para ser vasco en lugar de cualquier otra cosa".²⁰ Asimismo, un reciente estudio antropológico sobre los bretones ha hecho hincapié en la falta de concordancia que hay en esa región entre lengua y patriotismo.²¹

Por otro lado, un eminente sociólogo del lenguaje ha puesto en tela de juicio la generalización según la cual "el mantenimiento de una lengua es una función de la pertenencia a un grupo o de la lealtad a un grupo".²² De cualquier manera, mi intención aquí es examinar el lugar que ocupa la lengua entre otros signos de identidad (o puntos de apoyo de la identidad), no señalar cuál de esos signos es el más importante. La relación entre lengua e identidad, que los románticos creían universal, parece, como otros tantos hechos universales de la naturaleza humana, que está sometida al cambio con el correr del tiempo.

El resto de este ensayo está destinado a considerar a Italia desde 1500 a 1800 o, más exactamente, si buscamos límites más naturales (como recomendaba Marc Bloch que hicieran los historiadores), a Italia desde la época de Dante, cuando la *questione della lingua* constituyó un tema de viva controversia, hasta el Risorgimento, cuando algunos de los líderes del movi-

miento que propiciaba una Italia unida sostuvieron, como Massimo d'Azeglio, que la lengua "constituye la nacionalidad" (*costituisce la nazionalità*). Sin embargo, había más de diez millones de italianos vivos en cualquier momento de este largo período y poco sabemos acerca de las actitudes de la mayor parte de ellos. El lector deberá tener en cuenta que los testimonios son fragmentarios y limitados casi enteramente a una minoría de varones adultos que vivían en ciudades.

Comencemos con lo más evidente y lo más frecuentemente discutido y controvertido de todo. ¿En qué medida los hombres de este período se consideraban "italianos"? Ya en el siglo XIV, unos pocos autores se identificaban como italianos en ciertos contextos. El cronista y comerciante Giovanni Villani manifestó el sentido de la superioridad italiana respecto de los países del norte. Lo mismo hizo el humanista Coluccio Salutati que despreciaba la "liviandad francesa" (*Gallicam levitatem*) y estaba preocupado por la *libertas Italiae*. Salutati se caracterizó a sí mismo con fascinante precisión como "italiano por la raza, florentino por la patria" (*gente Italicus, patria Florentinus*).²³ En un famoso poema Petrarca se refirió al tradicional valor de los *Italici* y también habló de "mi Italia" (*Italia mia*).

Expresiones de esta índole se hacen más frecuentes a partir del siglo XVI. Esta fecha sugiere que la invasión de 1494 creó, o por lo menos alentó, cierta clase de solidaridad contra los extranjeros, los "bárbaros", lo cual ilustra la afirmación hecha por los sociólogos sobre la importancia de la identidad "por reacción". El rey de Francia, Carlos VIII, fue acusado de pretender "dominar toda Italia" (*il dominio di tutta Italia*) y pronto se produjeron intentos de formar una "liga italiana" contra él (*unione di Italia*). El poeta Boiardo se lamentaba ante la vista de una Italia en llamas (*la Italia tutta a fiamma e a foco*). En *El Príncipe*, Maquiavelo citaba un poema de Petrarca sobre el valor de los *Italici* y exhortaba a los gobernantes a expulsar a los "bárbaros" extranjeros, aproximadamente en la misma época en que el papa Julio II lanzaba su famoso grito "Fuera los bárbaros" (*Fuori i barbari*).

Frases como *Itala gens* o *la stirpe italiana*, en otras palabras la "raza" o la "familia" italiana, se hicieron más frecuentes y adquirieron tal vez mayor resonancia que en los días de

Salutati.²⁴ A fines del siglo XVI, un patricio genovés, Andrea Spinola, se refería a sí mismo llamándose “un buen italiano”, *buon italiano*.²⁵ Una clase diferente de testimonios sugiere que la identidad italiana se estaba ciertamente tomando más seriamente que antes; me refiero a la *Storia d'Italia* de Guicciardini, escrita en la década de 1540 y publicada en la de 1550; se trata de una historia que rompía con la tradición de escribir relaciones separadas de los diferentes estados ciudades y reinos y que presentaba la historia italiana a partir de 1494 como un todo. Otro testimonio que apunta en esa dirección es el alegato de Girolamo Muzio, tendiente a promover la unión de Italia y publicado en 1572.²⁶

En suma, en los escritos de intelectuales posteriores a 1494 hay muchos más signos de la conciencia italiana que los que había antes de esa fecha. Sin embargo interpretar este cambio resulta más difícil de lo que parece. Esta conciencia panitaliana no ha de compararse con el moderno nacionalismo (como el que sostenían los italianos del siglo XIX en busca de una genealogía).²⁷ Esa conciencia tendía a asumir la forma tradicional de la xenofobia y generalmente carecía de la exigencia distintivamente nacionalista de que un “pueblo” debe organizarse en una unidad política. Una observación semejante puede hacerse sobre los autores de principios del siglo XVIII que comenzaron a utilizar el término *nazione* en un nuevo sentido, “no ya étnico, sino cultural”.²⁸

Desde luego, Italia era —y hasta cierto punto lo es aún hoy— el clásico terreno del *campanilismo* (la visión de campanario). En el período moderno temprano, a pesar de la decadencia del estado ciudad autónomo, la identidad local (especialmente cívica) continuaba siendo importante. Los italianos parecen haberse considerado primero florentinos, venecianos, genoveses, etc. antes que italianos. Según vimos, el humanista Salutati solía emplear la palabra *patria*, que tenía una carga emotiva, para referirse a su lealtad a Florencia, no a Italia. Para Maquiavelo “nuestra nación” (*nazione nostra*) era Florencia e Italia significaba una mera *provincia*.²⁹

De manera semejante, a fines del siglo XVI, un sastre florentino, Sebastiano Arditi, emplea de vez en cuando el término *Italia* en su diario, pero expresa emoción por un lugar

sólo cuando escribe sobre “El honor de mi pobre patria, la ciudad de Florencia” (*l'onore della povera patria mia, città di Fiorenza*).³⁰ La parroquia, la comarca, el barrio (*contrada*) o la vecindad (*vicinanza*) también parecen haber sido objeto de lealtad en algunas ciudades, como en el caso de Florencia que en años recientes ha sido estudiado con especial cuidado e intensidad.³¹

Estas múltiples identidades locales se expresaban —o acaso se crearon— mediante ritos, imágenes y mitos cívicos. Los mitos comprendían relatos sobre el origen de las ciudades. Los venecianos, por ejemplo, relacionaban sus libertades con el hecho de haber sido fundada la ciudad por refugiados de las invasiones bárbaras. En cuanto a los florentinos, en la época de Dante creían que su ciudad había sido fundada por Julio César. En la época de Salutati y de Bruni, por otro lado, alrededor de 1400, los florentinos sostenían que la ciudad había sido fundada durante la república romana, un cambio que expresa la creciente importancia que se daba a las libertades republicanas en la época en que Florencia pugnaba por sobrevivir, es decir por evitar ser absorbida por Milán; esa lucha hacía a los florentinos más conscientes de aquello que defendían y de lo que ellos mismos eran.³² Una vez más tenemos aquí identidad por reacción.

La importancia del proceso de “identificación” con la antigua Roma en el Renacimiento es por cierto evidente. Hombres como el humanista Pomponio Leto de Roma o el pintor Andrea Mantegna de Mantua y sus respectivos círculos adoptaban, con cierto humorismo, nombres y títulos romanos.³³ Milaneses, florentinos y venecianos pretendían por igual ser “nuevos romanos”. También había puntos de apoyo bíblico de la identidad; los florentinos, por ejemplo, se consideraban el pueblo elegido y su ciudad era la Nueva Jerusalem.³⁴

Conjuntos de imágenes reforzaban esta identificación que presentaba a Florencia en la forma de Jerusalem en algunos manuscritos o que presentaba la lucha de Florencia contra Milán en las esculturas de Donatello en la forma del combate de David contra Goliat o de San Jorge contra el dragón. Ritos civiles también contribuían a formar la identidad cívica, como por ejemplo, la festividad del santo patrono de la ciudad (San Juan Bautista, en Florencia, San Marcos en Venecia).

Especialmente en Venecia, existía toda una serie de ritos urbanos que creaban y comunicaban cierto sentido de lo que significaba ser un veneciano. Algunos de esos ritos celebraban la ciudad como un todo, otros apelaban a la lealtad de barrios particulares como en el caso de la famosa “guerra de los puños” (*guerra de’pugni*) librada en los siglos XVI, XVII y XVIII entre los Castellani y los Nicolotti; eran batallas por la posesión de puentes que simbolizaban el espacio fronterizo entre dos territorios urbanos. En Pisa existía una batalla parecida para obtener la posesión de un puente entre los habitantes del norte y los del sur, una lucha que todavía se libraba a principios del siglo XIX y que constituía una supervivencia de un gran número de parecidas pugnas ritualizadas de fines de la Edad Media, entre barrios de una determinada ciudad. De manera análoga, aún hoy en Siena el Palio todavía expresa y fortalece la rivalidad entre diferentes *contrade* de la ciudad.³⁵

Estas identidades cívicas coexistían con otras identidades relativas a corporaciones que persistieron a pesar de la afirmación del historiador del siglo XIX, Jacob Burckhardt, de que estas identidades desaparecieron en lo que él llamó la época “del desarrollo del individuo”.³⁶ Las ciudades italianas continuaron llenas de *compagnie*, es decir, asociaciones voluntarias que tenían sus propias lealtades. Las fraternidades religiosas son probablemente las más conocidas de esas asociaciones.³⁷ Sus miembros a veces procedían de algún grupo étnico, como en los casos de las fraternidades de griegos y eslavos que vivían en Venecia, lo cual parece expresar y defender una identidad amenazada por la inmersión en el crisol de la gran ciudad.

Tampoco debemos olvidar la existencia de otros géneros de asociaciones voluntarias como las academias más o menos ilustradas con sus nombres distintivos y sus divisas y otras clases de agrupaciones como las *compagnie delle calze* de Venecia, cuyos miembros llevaban trajes especiales y solían organizar representaciones dramáticas de aficionados. Las identidades de los gremios eran también vigorosas en las ciudades italianas; un reciente historiador ha analizado los ritos de jornaleros de la Venecia del siglo XVI y los caracterizó como “un esfuerzo para crear un sentido de comunidad”.³⁸

Debemos considerar también las clases sociales. En la

Europa de principios de la Edad Moderna, el modelo de sociedad más conocido es el de los tres estados, a saber, los que oran, los que combaten y los que trabajan.³⁹ Sin embargo, los italianos urbanos preferían otro modelo ternario mucho más próximo al concepto de clases. Este estaba constituido por los ricos o más exactamente, los “gordos”, el *popolo grasso*, “la gente menuda” o *popolo minuto* y aquellos que se encontraban en el medio, los *mediocri*.⁴⁰

La importancia de esta forma de conciencia social relativa a otras formas de identidad colectiva no es fácil de estimar. Los patricios tenían un vigoroso sentido de ser patricios, los miembros de gremios, cierto sentido de su condición (como parte integrante de una cofradía), etc. La dificultad consiste en descubrir hasta qué punto estas solidaridades horizontales pasaban a través de fronteras regionales o urbanas. Que los patricios y nobles tenían cierto sentido de pertenecer a un grupo común está sugerido por el hecho de que era frecuente que se emparentaran por matrimonio con familias de otras ciudades; para citar un caso, Lorenzo de Medici se emparentó con la familia romana de los Orsini. De manera que ya existía cierto “sentimiento transregional” que la invasión francesa activó y fortaleció.⁴¹

Es difícil decir si esta clase de conciencia de grupo se expresaba mediante formas particulares de lenguaje. Quizá sólo a un inglés se le ocurriría plantear semejante cuestión, puesto que Inglaterra fue y es un país en el que las variedades de lengua están muy relacionadas con las clases sociales. Con todo eso, resulta ciertamente significativo encontrar a algunos italianos del siglo XVI que pretenden poder reconocer a los campesinos toscanos por su manera de hablar arcaica y explicar esos arcaísmos por el hecho de que “los campesinos conversan menos que los habitantes de la ciudad con forasteros y por eso cambian menos su habla” (*i contadini conversano manco con forestieri che non fanno i cittadini, e però mutano manco*).⁴² Un noble napolitano del mismo período, el marqués Del Tufo, expresó su desprecio por “el hablar tosco de la plebe” (*il parlare goffo della plebe*) y unos años después, el secretario del ayuntamiento de Nápoles, G. C. Capaccio, cotejaba “el napolitano en boca de los nobles” (*il parlare napoletano nelle bocce dei Nobili*) con el napolitano de la plebe.⁴³

Al considerar esta amplia gama de identidades potenciales o reales, no quiero dar la impresión de que los italianos del período moderno temprano fueran envidiables en este sentido. Es por lo menos igualmente posible que tuvieran que desempeñar demasiados papeles en su vida y lo cierto es que más de un historiador ha declarado que los italianos de aquel período sufrían de una “crisis de identidad”, aunque no es fácil ver qué pruebas se puedan presentar de semejante crisis.⁴⁴

En este punto, sería por fin posible abordar el problema de la relación que hay entre lengua e identidad en la Italia de la primera parte del período moderno. Curiosamente, el problema no ha sido todavía estudiado a fondo, a pesar de que los lingüistas italianos toman muy en serio la historia. La historia más conocida de la lengua italiana poca cosa dice sobre la sociedad y, si bien existe una precisa historia social del italiano, ella comienza sólo en 1860.⁴⁵

En lo referente al período moderno temprano podría uno razonablemente comenzar con el hecho de que ciertos grupos étnicos de Italia afirmaban su identidad cultural separada hablando lenguas que no eran el italiano. Había quienes hablaban alemán y “eslavo” (*Schiavo*, es decir, croata) en el norte y alemanes que hablaban una especie de italiano chapurrado como el de los célebres mercenarios alemanes o *Lanzknechts*.⁴⁶ Había quienes hablaban en griego en el sur y también en Venecia, donde es posible encontrar el testimonio de un hombre que dictó su testamento en esa lengua y de mujeres sabias como una tal Serena o “Marietta Greca” que impresionaban a sus clientes rezando oraciones en griego.⁴⁷ En todas las partes de la península había quienes hablaban hebreo y ladino en las comunidades judías.

En el siglo XIII, el francés especialmente en la forma hoy llamada *francoveneta* se hablaba y escribía regularmente en el norte de Italia, como nos lo recuerdan la historia de Venecia compuesta por Martin da Canal (*Les estoires de Venise*) y los viajes de Marco Polo (obra originalmente conocida como el *Divisament dou monde*); a fines de la Edad Media esta lengua oral parece estar relacionada con lo que los sociolingüistas llamarían el “dominio lingüístico” de la caballería, desde las funciones ofrecidas en las plazas por juglares ambulantes que

contaban cuentos hasta los lemas que acompañaban las divisas o *imprese* usadas en los torneos (como en el caso del lema de los Medici, *Le temps revient*).⁴⁸ A fines del siglo xv, cuando los catalanes Calixto III y Alejandro VI llegaron a ser papas se hablaba catalán en la corte de Roma y lo hablaban hasta los castellanos.⁴⁹ Por otra parte, tanto en Italia como en otros lugares de Europa, las clases ilustradas empleaban el latín, no sólo como una lengua conveniente, como una *lingua franca*, sino también como un medio de afirmar la identidad cultural separada de los hombres cultos (véase *supra* pág. 57).

De todas maneras este ensayo ha de concentrarse en las diferentes formas del italiano. Un caso evidente de la relación que hay entre lengua e identidad es el del lenguaje secreto o “jerga” (*gergo*, *lingua zerga*, *furbesco*) de mendigos y ladrones, lengua de la cual poseemos registros con algunos detalles a partir del siglo xv, aunque indudablemente dicha jerga es mucho más antigua. Según el *Nuovo modo di intendere la lingua zerga* (1545), por ejemplo, los ladrones se llamaban a sí mismos “pescadores” (*pescatori*) o “carpas” (*carpioni*), en tanto que hablar se decía “cantar” (*canzonare*) y la jerga misma era conocida como *contrapunto*.⁵⁰ Una lengua secreta tiene ventajas prácticas para un grupo que vive al margen de la sociedad respetable, pero la jerga era también un medio de identificación del grupo a los ojos (o mejor dicho, a los oídos) de los extraños. También podemos conjeturar que era la marca de identidad de los miembros de un determinado grupo.

Menos exótico, pero mucho más importante, es el dialecto regional, porque éste fue el primer y probablemente el único lenguaje de la mayoría de la población. Todavía en 1860, cuando Italia estaba ya oficialmente unida, probablemente sólo un 3% de la población comprendía el italiano y menos aún lo hablaba.⁵¹ El dialecto regional identificaba a sus hablantes muy claramente frente a los extraños. El mejor testimonio de la práctica de denominar a las personas por el dialecto que hablaban procede de la comedia, especialmente de la *commedia dell'arte* del siglo xvi, en la que aparece una serie de figuras ridículas con acentos regionales, especialmente el sirviente o el mozo de cuerda de Bérgamo. En la Italia moderna temprana, lo mismo que en otras tierras altas, los habitantes de Bérgamo frecuentemente

emigraban en busca de trabajo y su meta principal parece haber sido Venecia, una ciudad cosmopolita donde los testimonios de las obras de teatro sugieren que sus habitantes eran inusualmente conscientes del lenguaje.

Para descifrar las comedias de Andrea Calmo, como *La Spagnolas*, por ejemplo, representadas en Venecia a mediados del siglo XVI es necesario estar familiarizado con cuatro o cinco versiones del italiano coloquial, no sólo el del sirviente bergamasco, sino también el del mercader de Venecia, el del pedante boloñés, el del soldado mercenario balcánico o *stradiotto* que hablaba grecoitaliano, etc. Este “multilingüismo literario” generalmente ha sido analizado como un ejemplo de humorismo literario y de conciencia lingüística.⁵² Quizá también podría interpretarse como una reacción hostil y burlesca de los venecianos frente a los inmigrantes que invadían su ciudad.

Que el dialecto fuera en general una característica de identidad para los que lo hablaban es algo más dudoso, porque no cabe esperar que el pueblo corriente pudiera hablar de alguna otra manera. Así y todo, también aquí tenemos que considerar la posibilidad de identidades formadas por reacción. Es muy común que los grupos piensen que su propio estilo de vida es el único estilo que cabe a todos los seres humanos, y tanto es así que las identidades culturales definidas parecen desarrollarse solamente cuando diversos grupos entran en contacto y sobre todo cuando un grupo trata de hacer que otro grupo se conforme a su modelo de vida. Así como la conciencia de identidad se forja en situaciones de contacto y conflicto, de la misma manera los signos o características de identidad llegan a ser realmente signos sólo cuando algún otro trata de eliminarlos. ¿Podría ser el orgullo de hablar *bergamasco* una reacción ante la burlona designación étnica que hacían los venecianos de quienes lo hablaban?

No podemos hacer más que especular acerca de la manera en que los campesinos concebían o construían su identidad. Las fuentes escritas del habla campesina que han sobrevivido hasta nuestros días fueron producidas por personas ajenas a ese medio, especialmente autores de obras de teatro tales como Ruzante, Giovanmaria Cecchi y Alessandro Piccolomini o por los amanuenses de los tribunales en los que se interrogaba a la

gente de los campos.⁵³ Por esta razón es aconsejable limitar el tratamiento del tema a grupos mejor documentados, especialmente las clases altas.

Es evidente que los nobles o patricios italianos emplearon sus dialectos locales durante todo el período moderno temprano. La dificultad está en descubrir qué significaba para ellos esta práctica lingüística. El modo más prudente de investigar el problema puede ser tratar de dar una descripción antes de dar una interpretación, en otras palabras, intentar establecer las reglas implícitas que regían el paso del dialecto a las formas de italiano estandarizado y viceversa, tema que trataremos seguidamente.

Los miembros de las clases altas no sólo hablaban en dialecto a las personas del pueblo que no podían hablar en ninguna otra lengua, como los sirvientes. Esos miembros también hablaban en dialecto entre sí en ciertas ocasiones, algunas de ellas festivas, otras más serias o formales. Las clases altas usaban regularmente el dialecto en ocasiones festivas, quizá para poner conscientemente una marca especial en tales ocasiones. Por ejemplo, los miembros de una sociedad festiva de nobles y otras personas (entre las que se contaba el pintor G. P. Lomazzo), la *Academigli dor compa Zavargna* que existía en Milán a comienzos del siglo xvii hablaban deliberadamente el dialecto del Valle di Bregno. Lo cierto es que ese valle era la región de origen de los acarreadores de vino a la ciudad de Milán, de suerte que el dialecto llegó a asociarse con el vino y más generalmente con las fiestas.⁵⁴

¿Qué significaba esta práctica? Puede concebirse que los patricios se identificaban con el bajo pueblo y pensaban que todos somos iguales cuando reímos, pero esta sugerencia (desarrollada en un famoso estudio de Mijail Bajtín) puede muy bien ser anacrónica.⁵⁵ Ya hemos considerado cierta prueba del desprecio que manifestaban los nobles por lo que un noble napolitano del siglo xvi llamó el *parlar goffo della plebe*. Otra interpretación de este uso del dialecto podría ser la de que las clases superiores relacionaban lo bajo y lo cómico en un sentido aristotélico o, más exactamente, en un sentido neoaristotélico, de conformidad con las interpretaciones humanistas de la *Poética*.

Por lo menos en Venecia, el dialecto se usaba en ciertas situaciones formales. Por ejemplo, los patricios hablaban veneciano en las reuniones del Gran Consejo y del Senado, en tanto que los abogados lo hablaban en los tribunales.⁵⁶ En estos casos, el empleo del dialecto parece marcar o simbolizar la autonomía y la identidad venecianas.

En ocasiones el dialecto veneciano también se escribía. Un ejemplo famoso que se remonta a principios del siglo XVI es el diario que llevaba el patricio Marin Sanudo, que fue impreso y que alcanza a 58 volúmenes. Sanudo puede estar expresando el patriotismo veneciano al elegir su código lingüístico, pero también puede sencillamente mostrarse anticuado en su resistencia a la toscanización irónicamente promovida por un colega suyo, otro patricio veneciano, Pietro Bembo. La elección del dialecto veneciano que hizo el pintor Marco Boschini en su *Carta de navegar pittoresco* (1660) es una expresión consciente a la vez de patriotismo local y de cierto sentido del decoro de su dominio lingüístico. Según él mismo lo expresó, “¿debo yo que soy veneciano en Venecia y hablo de pintores venecianos disfrazarme con vestidos que no son los míos?” (*Mi, che son venezian in Venezia, e che parlo de pitori veneziani, ho da andarme a stravestir?*).⁵⁷

En el caso de los poemas amorosos de Maffeo Venier, como la famosa *La Strazzosa*, el dialecto veneciano (lo mismo que el dialecto romano en la obra de Pietro Aretino) señala la posición del poeta en un debate lingüístico y literario. Su descripción de un interior con un gato, una vieja sirvienta, gallinas, niños, etc., expresa su oposición a las artificiales convenciones del petrarquismo, si no ya en nombre del realismo, por lo menos en nombre de lo doméstico (*alla demèstega*) o lo grotesco (*Onde se vede un ordine a grottesche / De persone, de bestie et de baltresche*).⁵⁸

En el caso de cierta poesía política veneciana del siglo XVII, compuesta en dialecto, la explicación de la elección del dialecto es probablemente más compleja. Algunos de los poemas están escritos en nombre del pueblo ordinario y critican al gobierno. Consideremos, por ejemplo, el *Lamento dei pescatori veneziani* (que se ha hecho remontar a alrededor de 1570). El poema expresa la solidaridad de quienes nacieron en medio de los canales, ya se tratara de ricos, ya se tratara de pobres.

*peché non avémo sodi o possession
semo pur nassù tutti in t'i canài.*

Excluidos de esta solidaridad —en una típica expresión del etnocentrismo de los “blancos pobres”— estaban los inmigrantes extranjeros y otras gentes despreciables, como ladrones, campesinos, prostitutas y maridos cabrones:

*Nessun d'e' notti fu giego o schiaón,
Zudio, furatolé, mulo o vilan,
Né puttana, né becco, né monton.*

El autor anónimo de este poema, a pesar de emplear el pronombre personal “nosotros”, es más que probable que fuera un miembro de la clase superior.⁵⁹ En ese caso, el hecho de que empleara el dialecto puede interpretarse de diferentes maneras. El dialecto puede cumplir la función de marcar un género particular. Puede expresar identificación con la plebe. Sin embargo, también deberíamos tener en cuenta la posibilidad de que el autor estuviera usando ese argumento (el de que el pueblo se opone a las medidas políticas del gobierno) como un arma en una pugna librada entre facciones de nobles.

Un poema en dialecto de principios del siglo XVII, llamado la *Piffania di Pizzocan*, plantea una serie semejante de problemas. Aquí los interlocutores, los habitantes de Burano, imploran al Papa que no levante la interdicción que había impuesto sobre la ciudad en 1606 y alegan que nunca habían conocido antes tanta abundancia de pan y vino y que la razón de esa prosperidad debía atribuirse a la interdicción. Como eran los patricios, o un grupo de patricios, quienes se resistían a las exigencias papales, razonablemente podríamos interpretar el poema como un mensaje dirigido a Roma acerca del apoyo popular que tenían sus posiciones políticas.⁶⁰

Otro ejemplo interesante, menos estudiado que el veneciano, del empleo del dialecto en la comunicación escrita de los nobles es el caso del genovés y en particular el caso de una colección de poemas impresos en 1595, las *Rime Zeneixe*. Volver a situar este texto dentro del contexto sociocultural es por cierto tarea de especialistas, pero a un lego como yo, tal vez le sea permitido presentar algunas pocas observaciones especulativas.

La colección está dedicada a un tal B. C., “patricio de Génova”, y se refiere a “algunos versos que él compuso para su propia diversión”, lo cual sugiere —lo mismo que en el caso del Valle di Bregno— que para los patricios existía una relación entre dialecto y expansión o divertimento. En realidad, había también cierta relación con el beber, en el caso de un poema dirigido al humanista Paolo Foglietta, llamándolo “Buxoto mesonero de Reco”.⁶¹ El humorismo parece la nota dominante en la traducción al genovés del primer canto del *Orlando furioso*, así como en una colección de acertijos (*demande d'adavina*).

Sin embargo, otros poemas de la antología indican diferentes significaciones para el uso del dialecto. Una serie de sonetos sobre la toga lamenta los cambios producidos en el traje de los patricios y recuerda con nostalgia los días de “Aquella antigua república romana que supo cómo gobernar el mundo” (*Quell'antiga Republica Romanna / Chi ha sapuo ro mondo comandà*). Aquí el empleo del dialecto parecería prestar apoyo a una exhortación a retornar a las antiguas tradiciones republicanas genovesas.

Quizás estos ejemplos sean bastante ambiguos o ambivalentes. Sin embargo, es preciso complicar el problema aun más agregando el factor del cambio en el largo plazo. En Italia, como en otras partes de Europa, la actitud de las clases altas frente a los dialectos regionales cambió durante el período moderno temprano. Existen tres fases principales. La primera fase es la del empleo inconsciente del dialecto por parte de los nobles y personas instruidas que lo hablaban como todo el mundo. La segunda fase es la de un deliberado “retiro” en el que las clases altas abandonaron variedades lingüísticas (y ciertamente otras formas de cultura) que habían llegado a relacionar con los elementos inferiores de la sociedad.⁶² La tercera fase —cuyo alcance va más allá de los límites de este ensayo— es la de un redescubrimiento o una revalorización del dialecto a fines del siglo XVIII o principios del siglo XIX cuando el habla campesina, lo mismo que los vestidos campesinos, llegaron a ser valorados por las clases altas como símbolos del pueblo o de la nación.⁶³ En Italia, por ejemplo, se publicaron textos y diccionarios dialectales a principios del siglo XIX, como el *Vocabolario Mi-*

lanese-Italiano (1814) de F. Cherubini, por ejemplo, o *Collezione delle migliori opere scritte in dialetto veneziano* (1814) de B. Gamba.

En otras palabras, las clases altas hablaban al principio naturalmente en dialecto. Luego, aunque lo sabían, trataban de no hablarlo. Por último, procuraron hablar en dialecto a causa de sus asociaciones simbólicas que habían llegado a ser positivas. Pero ya en ese momento, muchos de los patricios probablemente se hubieran olvidado del dialecto.

La configuración del cambio parece bastante clara. Los problemas nacen cuando se trata de fijar fechas, las cuales varían de una región a otra y, por supuesto, según la relación de este cambio lingüístico con los sucesos políticos. El dialecto estaba asociado con el pueblo y el pueblo con la nación. Por otro lado, los dialectos regionales dividían la nación, de manera que para unir a los italianos (como a los alemanes y hasta a los franceses) era necesario fomentar la formación de una lengua estándar.⁶⁴

Consideremos por fin esta lengua estándar. Desde los tiempos de Dante, cuyas referencias a lo que él llamaba “nuestro vulgar”, *lo nostro volgare*, nos dicen algo importante sobre el sentido de la identidad que tenía este poeta, los italianos instruidos se interesaron en lo que llamaron la “cuestión de la lengua”, *la questione della lingua*, esto es, la mejor forma de escribir y hablar.⁶⁵ El problema, según ellos lo concebían, era la manera de comunicarse a través de las regiones. Pierre Bourdieu diría sin duda que el problema real era la manera de distinguirse uno mismo de las clases inferiores. Y bien podría tener razón, sólo que no es de esto de lo que hablan los tratados.

En numerosas obras sobre el tema (la mayor parte de las cuales data del siglo XVI), se propusieron dos soluciones principales a este problema de comunicación. La primera es lo que podría llamarse la solución “ecléctica” de tomar elementos de cada uno de los principales dialectos para elaborar una especie de esperanto itálico. Esa era la sugerencia que presentaba Dante en el tratado sobre la lengua vulgar que él escribió en latín, *De vulgari eloquentia*. Lo que yo llamo de manera poco cortés “esperanto” (y que muchos lingüistas italianos llaman *koiné*), es lo que Dante llamaba *vulgaris illustris*, una forma

ideal de la lengua vernácula. Esa lengua ecléctica llegó a conocerse en el siglo XVI como el *cortegiano*, probablemente porque se la usaba con la mayor frecuencia en el dominio de las cortes.⁶⁶

La segunda solución, la que a la larga se consagró, era la de adoptar un dialecto, el toscano, para hablar y escribir correctamente en toda Italia, sin dejar de eliminar sus asociaciones con la identidad toscana (así como los daneses, por ejemplo, o los africanos o los japoneses emplean hoy el inglés sin identificarse ellos mismos con Gran Bretaña y los Estados Unidos). Por supuesto, es difícil esterilizar enteramente de una lengua tales asociaciones. Sólo muy lentamente, los italianos llegaron a hablar “italiano” en lugar del dialecto toscano, aunque ya puede encontrarse una referencia al *parlare italiano* en el siglo XV.⁶⁷ No nos sorprende pues comprobar que muchos de los participantes no toscanos en el debate de la lengua prefirieran la solución del esperanto que en definitiva no alcanzó éxito.

La opinión convencional es que lo que se ha llamado “la unificación lingüística de las clases superiores” se verificó en Italia durante el siglo XVI.⁶⁸ Sin embargo es improbable que una generalización simple pueda hacer justicia a las diferencias existentes entre norte y sur, entre varones y mujeres, entre toscano y *cortegiano*, y entre comunicación oral y comunicación escrita.

Es difícil encontrar testimonios especialmente de la lengua hablada y cuando se los encuentra no siempre son dignos de confianza. Resulta fascinante encontrar el testimonio de un galés que vivió en Italia a mediados del siglo XVI, William Thomas, quien dejó escrito que “todos los caballeros hablan el *cortegiano*. A pesar de que existe una gran diferencia de habla entre los florentinos y los venecianos..., sin embargo por la lengua no es fácil distinguir de qué parte del país es un caballero, porque desde que son niños se les enseña sólo el *cortegiano*.”⁶⁹ Para usar semejante testimonio con alguna confianza es preciso saber hasta dónde llegaba el conocimiento que tenía el extranjero de las diferentes regiones del país y la profundidad de su interés por el lenguaje. Thomas pasa por estas pruebas razonablemente bien. Vivió en Italia más de tres años; vivió en Florencia, en Venecia, en Roma, en Nápoles y otras partes y estuvo lo suficientemente interesado en el len-

guaje para publicar *The Principal Rules of Italian Grammar* cuando regresó a Inglaterra. Así y todo, a uno le hubiera gustado hacerle algunas preguntas sociolingüísticas. (¿Cómo eran los muchachos aislados de su dialecto local? Si los varones de la clase alta aprendían sólo el *cortegiano*, ¿cómo podían hablar con sus madres y hermanas?)

Los testimonios por supuesto son mucho mejores en el caso de la comunicación escrita. En este dominio lingüístico los estudiosos han sugerido que la primera fase de la unificación lingüística de la península itálica se remonta al siglo xv y que tomó la forma del *cortegiano*, el cual es principalmente perceptible en los documentos producidos en los tribunales de los diferentes estados italianos.⁷⁰ Sin embargo, elementos toscanos gradualmente fueron infiltrándose en esta *koiné* y, a partir de fines del siglo xvi, el propio toscano llegó a emplearse cada vez más en la comunicación escrita entre las clases altas de otras regiones diferentes de Toscana.⁷¹

A fines del siglo xvii, los venecianos practicaban una especie de diglosia, es decir, que si bien habitualmente hablaban en veneciano, lo que escribían era toscano.⁷² En cuanto a la lengua oral, un estudio reciente sugiere que fuera de Toscana y antes de mediados del siglo xviii, el toscano estaba más o menos limitado al escenario teatral y al púlpito. Sólo después de 1750, el toscano hablado comenzó a difundirse más ampliamente, por lo menos en algunas regiones y en ciertos grupos sociales.⁷³ El lingüista italiano Bruno Migliorini se hizo una pregunta retórica sobre este período: “¿En qué medida y de qué manera se hablaba italiano fuera de Toscana?” y respondió a su pregunta con dos palabras: “poco” y “mal”.⁷⁴ Pero desde el punto de vista de un historiador social resulta significativo el hecho de que un grupo de italianos estuviera haciendo un uso regular de una forma lingüística que no era el dialecto.

¿Cómo podemos explicar este (limitado) desarrollo del toscano? Una posible explicación es política. Se ha sugerido que “Una lengua es un dialecto con un ejército, una armada y una fuerza aérea”.⁷⁵ Traduciendo esta pulla a términos más pedestres pero más verificables, nos quedamos con la generalización de que algunos dialectos llegan a convertirse en lenguas, no a causa de sus propios méritos sino por razones políticas.

Procedentes de varias partes de Europa, hay muchos testimonios en favor de esta sugerencia, pero no en el caso de Italia. La hegemonía del toscano sobre otros dialectos regionales y su transformación en “italiano” no puede explicarse desde el punto de vista político tan fácilmente como puede explicarse la hegemonía del inglés de Londres o el francés de París. El ascenso del toscano se produjo en una época en la que la península itálica estaba todavía políticamente fragmentada. El gran duque Cósimo de Medici trató de ver qué capital político podía obtener del creciente prestigio del toscano, pero ni siquiera él imaginó la posibilidad de gobernar las regiones en que su dialecto se estaba difundiendo.⁷⁶

Cuando por fin se realizó la unificación política, ésta fue obra de piemonteses como el conde Camillo Cavour que apenas hablaba el italiano. Seguramente fueron autores como Dante y no políticos como Cavour, quienes determinaron el triunfo del toscano en las clases altas italianas. En la ulterior difusión del italiano durante el siglo xx el papel desempeñado por el Estado fue más importante (por obra de la escuela obligatoria y el servicio militar obligatorio), pero el papel de los medios de comunicación, especialmente la radio y la televisión, fue probablemente aun mayor.⁷⁷

Esta referencia a los medios sugiere una segunda explicación del desarrollo y ascenso del toscano: la explicación de la imprenta. Su importancia como agente de cambio social y cultural, incluso los cambios lingüísticos, fue objeto de considerable énfasis en tiempos recientes. El argumento de que ejemplares idénticos de libros promovían la estandarización lingüística, por lo menos en el dominio de la escritura, es un argumento que debe tomarse con extrema seriedad.⁷⁸ Dada su natural tendencia a la estandarización, la imprenta cumplió indudablemente una función importante en la consolidación del competidor que alcanzó el éxito.

Sin embargo, es considerablemente menos plausible afirmar que la imprenta desempeñó un importante papel en el ascenso del toscano. Después de todo, Venecia era un centro más importante de ediciones que Florencia.

De manera que, ¿por qué triunfó el toscano? Desde el punto de vista de este ensayo, la pregunta quizá sea equivocada. Un

análisis de la relación que hay entre lengua e identidad cultural debería concentrarse en el desarrollo de lenguas transregionales, más que en una de ellas en particular. El surgimiento tanto del *cortegiano* como del toscano expresaba y alentaba el desarrollo de una conciencia transregional (por lo menos entre los varones de la clase alta) durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

En este análisis lo que necesitamos son testimonios de la identificación con *nostra lingua*. Considerando lo que ya dijimos antes sobre la importancia de la identidad formada por reacción, puede ser conveniente comparar actitudes frente a la invasión de vocablos extranjeros producida en diferentes períodos.

En los siglos XVI y XVII, esa invasión procedía de España. Términos administrativos, legales y militares españoles, en particular, fueron adoptados por el italiano en el período en el que los gobernadores y virreyes españoles gobernaron Milán, Nápoles y Sicilia.⁷⁹ Quizá no haga falta aclarar que los españoles no eran en modo alguno populares en Italia. En ese país se levantaron quejas sobre la hispanización de costumbres italianas y se criticaron principalmente las *cerimonie* españolas y la ampulosidad y grandilocuencia de títulos tales como *Magnifico*, *Illustre* y hasta *Vostra Signoria*.⁸⁰

De todas maneras las palabras españolas que se infiltraron en el italiano no parecen haber despertado una fuerte reacción. No se puede afirmar que este tipo de conciencia lingüística fuera anacrónico en aquel período; algunos franceses, como el impresor Henri Estienne, ya tenían una conciencia extremadamente aguda y hostil de la penetración del francés por italianismos tales como *spaceger*, *strade*, *bon garbe* o *à bastanse*, que Estienne miraba como ejemplos de “esa bárbara jerga llamada lenguaje de cortesanos” (*ce jargon si sauvage / appellé courtisan langage*).⁸¹ Debemos llegar a la conclusión de que en los siglos XVI y XVII la conciencia de ser italiano no estaba todavía estrechamente vinculada con la lengua.

En el siglo XVIII el idioma extranjero que penetró de manera creciente el italiano fue el francés. Esa penetración que algunos estudiosos modernos han caracterizado como una “crisis de lenguaje” fue tratada por una serie de escritores e intelectuales de la época.⁸² Entre los vocablos y giros franceses adoptados por

el italiano en esa época se contaban *felicitazione, madamosella, ragù, regretto, vengo di dire*. Esta tendencia suscitó una variedad de reacciones.

Por un lado estaba el conde Melchiorre Cesarotti dispuesto a aprobar los préstamos con moderación, aunque también él condenaba lo que llamaba “las libertades que se toman aquellos que continuamente afrancesan la lengua italiana sin razón” (*la licenza di coloro che vanno tutto giorno infrancescando la lingua italiana senza proposito*). Por otra parte, estaban Carlo Gozzi y el conde Gianfrancesco Galeani Napioni, que rechazaban enteramente lo que llamaban el “francesismo” (*il francesismo*) y el habla híbrida (*ermafrodita favella*) que resultaba de ese afrancesamiento.⁸³ Cesarotti criticaba a sus opositores a los que llamaba “puristas” y él mismo a su vez fue criticado por su “extrema tolerancia” (*tollerantismo*).

Desde el punto de vista de la historia de la identidad, el interés de este debate está en las hipótesis que los participantes hacían sobre la relación entre lengua y nacionalidad. Alessandro Verri, por ejemplo, se refiere a “la lengua nacional” (*la lingua nazionale*).⁸⁴ Giuseppe Baretti insistía en que “la lengua en la que escribe todo aquel nacido en la tierra llamada Italia” debería llamarse, no florentina o toscana sino italiana.⁸⁵

El conde Galeani Napioni, cuyas observaciones sobre el vínculo que hay entre lengua y *patria* se citaron al comienzo de este capítulo, formuló las manifestaciones más claras y vigorosas sobre el vínculo que hay entre la lengua y ese concepto clave del siglo XVIII, el “carácter nacional”. “Las lenguas son un resultado del clima, de la índole, del natural ingenio, del carácter moral, de las artes dominantes, de los estudios, de las profesiones, de la institución política, de las diferentes naciones.” (*Le lingue sono un risultamento del clima, dell' indole, del naturale ingegno, del carattere morale, delle arti dominanti, degli studi, delle professioni, della istituzione politica delle nazioni diverse.*)⁸⁶ La única palabra que falta aquí es “orgánico”. En el siglo XIX muchos autores se apresuraron a emplearla.

Resumamos. La última parte del siglo XVIII fue un período decisivo en el desarrollo de la asociación de lengua e identidad nacional entre los intelectuales italianos. Fue ese el momento en que muchos de ellos comenzaron a hablar toscano (o algo

semejante al toscano), por lo menos en algunas ocasiones. También fue esa la época en que la lengua nacional se vinculó con el nuevo descubrimiento —¿o se trata de una invención?— del carácter nacional. Es en ese momento, más que en el Renacimiento, cuando la lengua, antes que los ritos o los mitos o la cultura material, llega a asumir la carga de la identidad.

Notas

1. Armstrong (1982); Breuilly (1982); Anderson (1983); Gellner (1983); Hobsbawm (1990); Smith (1986).
2. Cohen (1982); véase Carneiro da Cunha (1986).
3. Frykman y Löfgren (1987).
4. Joutard (1977), pág. 40.
5. Toby (1986).
6. Freud (1930), pág. 90.
7. Hobsbawm y Ranger (1983).
8. Greenblatt (1980).
9. Rosen (1984), capítulo 2.
10. Giovanni da Nono (1934-39).
11. Douglas (1966); Bossy (1975), pág. 109; Schama (1987), págs. 375 y siguientes.
12. Bourdieu (1979).
13. Nora (1984-86), vol. 1; Burke (1989); Fentress y Wickham (1992).
14. Zonabend (1980), pág. 203. Véase Pina Cabral (1987).
15. Schama (1987), pág. 78.
16. Gumperz (1982b); Edwards (1985); Le Page y Tabouret-Keller (1985).
17. Nipperdey (1983).
18. Labov (1972a), págs. 1-42.
19. Armstrong (1982), págs 241 y siguientes; Smith (1986), pág. 27.
20. Wardhaugh (1987), pág. 125.
21. McDonald (1989).
22. Fishman (1972), pág. 96.
23. De Rosa (1980), págs. 87-99.
24. Gilbert (1954); Iardi (1956); Marcu (1976), págs. 29 y siguientes; Denis (1979), pág. 109 y siguientes.
25. Spinola (1981), pág. 247.
26. Muzio (1572).
27. Por ejemplo, Pasquale Villari, analizado por Gilbert (1954), pág. 38 y siguientes.
28. Folena (1983), pág. 22.

29. Chabod (1961), pág. 173 y siguientes.
30. Arditi (1970), págs. 29, 107, 129 (Italia), 50 (Florenca).
31. Kent (1978); Kent y Kent (1982). Sobre la identidad múltiple que se daba en la Italia renacentista, véase Weissman (1985).
32. Baron (1955).
33. Sobre Leto, Wardrop (1963), págs. 20-23; sobre Mantegna, Saxl (1957).
34. Sobre Venecia como nueva Roma, Chambers (1970), capítulo 1; Tafuri (1984). Sobre Florenca como nueva Jerusalem, véase Chastel (1954); Weinstein (1968).
35. Véanse más detalles en Burke (c. 1993b).
36. Burckhardt (1860), capítulo 2.
37. Weissmann (1982).
38. Martin (1987), pág. 208. Véase Cerutti (1988, 1992) sobre la Turín del siglo xviii.
39. Niccoli (1979).
40. Gilbert (1965), págs. 23-28.
41. Ilardi (1956), pág. 344.
42. Sobre los campesinos, véase Castiglione (1528), 1.31; Borghini (1971), pág. 139. Véase también Brunet (1976), especialmente pág. 220 y siguientes.
43. Tagliareni (1954); Capaccio (1882), pág. 538.
44. Becker (1971); Ascoli (1987), pág. 43.
45. Migliorini (1960); De Mauro (1976).
46. Coates (1969).
47. Burke (1987), págs. 213-14.
48. Paccagnella (1984, 1987). Véase Folena (1964).
49. Batllori (1983).
50. Camporesi (1973). Véase Aquilecchia (1967).
51. De Mauro (1976).
52. Paccagnella (1984); Stussi (1972), págs. 703 y siguientes. Véase Lazzarini (1978), especialmente pág. 125 y siguientes.
53. Brunet (1976).
54. Lomazzo (1627). Véase Lynch (1966)
55. Bajtín (1965).
56. Vianello (1957).
57. Citado por Cortelazzo (1983), pág. 367.
58. Dazzi (1956), vol. 1, págs. 395-99.
59. Dazzi (1956), vol. 1, págs. 444 y siguientes.
60. Venecia, Biblioteca Marziana, ms Ital. 1818 (= 9436), libro 3.
61. Otero (1595), pág. 102.
62. Burke (1978), págs. 270-80.
63. *Ibid.*, cap. 1.
64. Weber (1976), esp. capítulo 6.

65. Hall (1942); Sozzi (1955); Klein (1957); Vitale (1962); Tavoni (1984); Vasoli (1986).
66. Cremona (1965); Buck (1978).
67. Migliorini (1960), pág. 267.
68. Hall (1942), pág. 54.
69. Thomas (1549), págs. 11-12.
70. Véase una discusión general en Durante (1981); sobre un estudio de caso, véase Vitale (1953).
71. Durante (1981), págs. 161 y siguientes.
72. Cortelazzo (1983), pág. 367.
73. Richardson (1987).
74. Migliorini (1960), pág. 501.
75. Un epigrama atribuido a R. A. Hall.
76. Bertelli (1976).
77. De Mauro (1976), págs. 81 y siguientes, 96 y siguientes.
78. Eisenstein (1979), págs. 80-88; véase Quondam (1983).
79. Beccaria (1968).
80. Bocalini (1678), vol. 1, pág. 38; véase Croce (1917), esp. págs. 148 y siguientes, 182 y siguientes.
81. Estienne (1578), págs. 35, 66, 72, etc.
82. Schiafini (1937), esp. pág. 151 y siguientes; Migliorini (1960), págs. 574 y siguientes.; Vitale (1962), esp. pág. 271 y siguientes, 285 y siguientes; Durante (1981), pág. 241 y siguientes.
83. Puppo (1957).
84. *Ibíd.*, pág. 259.
85. *Ibíd.*, pág. 234.
86. *Ibíd.*, págs. 503, 499-500.

4

El arte de la conversación en la Europa moderna temprana

El arte de la conversación es tan esencialmente francés que resulta difícil escribir su historia. (Georges Mongrédien)

La conversación debe seguir naturalmente el espíritu de la época. (Orlando Sabertash)

Por lo menos en Inglaterra, algunas personas de edad madura suelen aludir a la decadencia del arte de la conversación, una declinación general que alcanza hasta ambientes particulares como las salas de Oxford y Cambridge. Cuándo tuvo lugar esta decadencia, dónde se verificó y entre quiénes —lo cual ciertamente equivale a considerar cuándo nació realmente la conversación— son preguntas difíciles de responder para dichas personas y, por cierto, para cualquiera. El problema de esa declinación parece tema apropiado de investigación para un historiador social del lenguaje, por lo menos cuando ese problema ha quedado “neutralizado” o, para decirlo con otras palabras, redefinido como “cambio”.

A veces se ha sostenido que el arte de la conversación, lo mismo que el arte del amor y de la *haute cuisine*, es un invento francés.¹ Sin embargo aquí sostendremos que importantes cambios producidos en los modos y estilos de la conversación se registraron en la Italia renacentista, en la Gran Bretaña del siglo XVIII, así como en Francia durante su “gran siglo”. En anteriores capítulos de este libro hemos señalado de paso el

* Epígrafes de Mongrédien (1947), pág. 187 y de Sabertash (1842), pág. 33.

posible efecto que tuvo la aparición de la imprenta en el lenguaje hablado y en el lenguaje escrito. Pero en este capítulo la interacción de habla e imprenta constituirá un tema principal que tratamos en el último apartado de manera particular.

La conversación como arte

“El arte de la conversación” es el título de numerosos manuales que se publicaron entre los siglos XVII y XIX en Inglaterra, Francia y otros lugares.² En realidad esos manuales representan sólo la parte superior visible de un importante iceberg, de sólo un grupo de textos, cualesquiera que sean sus títulos, que indican a sus lectores cómo hablar bien en general o en ocasiones particulares. Esta clase de textos todavía se está produciendo, sólo que el énfasis ha cambiado en nuestro siglo y ha pasado desde la esfera social a la psicológica, del arte de mostrarse uno como persona bien educada, al arte de adquirir confianza, “de romper el hielo”, de hacer amigos.

Esta serie de manuales forma un subgrupo de múltiples tratados sobre buena conducta, buenas maneras, cortesía, urbanidad o “civilidad” impresos en Europa a partir del siglo XV; son tratados que atrajeron la atención de historiadores, críticos literarios y sociólogos (especialmente de Norbert Elias).³ Ocasionalmente se los estudió desde otros puntos de vista, por ejemplo como ilustraciones del interés que se sentía en el siglo XVII por la psicología, especialmente el arte de comprender intenciones ocultas de otras personas, prestando una aguda atención a lo que decían.⁴

Así y todo, estos libros merecen también la atención de los historiadores, de los lingüistas y de otros estudiosos interesados en la historia social del lenguaje, ya sea como fuentes que los ayuden a reconstruir maneras de hablar en determinados tiempos y lugares, ya sea como documentos que puedan ilustrar la interacción del modo de comunicación oral y del modo de comunicación escrita. Este ensayo se ha escrito desde el punto de vista de esta última perspectiva que es la de una etnografía histórica de la comunicación. La motivación del ensayo fue descubrir paralelos entre las reglas culturales que etnógrafos y lingüistas tratan de descubrir —quién se comunica, con quién

se comunica, cuándo lo hace, dónde lo hace, sobre qué y de que manera, etc.— y las reglas o recomendaciones dadas en tratados compuestos varios siglos antes. La comparación sistemática de las dos series de reglas debería ayudar a arrojar luz en ambos planos.⁵

La cuestión de saber si las conversaciones siguen “reglas” o “principios” y en qué sentido habrán de entenderse esas reglas o principios (de manera estricta o flexible, seguidos conscientemente u observados desde afuera) constituye actualmente una cuestión controvertida entre lingüistas y filósofos por igual.⁶ La controversia se complica por el hecho de que los que participan en ella no siempre usan el término “conversación” en el mismo sentido. A los pioneros de lo que se conoce como “análisis de la conversación”, Harvey Sacks y Emmanuel Schegloff, les interesan los intercambios verbales en general, pero otros estudiosos tratan la conversación (como los autores de la primera parte de la Edad Moderna y como yo mismo haré aquí) considerándola una clase particular de acto de habla, de evento del habla o como una clase de género del habla.

Lo que distingue a este género es el relativo énfasis que pone en una serie de características, especialmente en cuatro. En primer lugar está “el principio cooperativo”, como lo ha llamado el filósofo H. P. Grice; un segundo principio es la igual distribución de los “derechos del interlocutor”, expresada en el hincapié que se hace en hablar por turnos y lo que el novelista Henry Fielding llamó el “recíproco intercambio de ideas”; el tercer principio es el de la espontaneidad e informalidad de los intercambios; y por último está lo que un lingüista llama su “falta de semejanza con las conversaciones de negocios”, expresión que nos recuerda la definición de la conversación que da el doctor Johnson como “charla que va más allá de lo que se necesita para tratar un negocio real”.⁷ Todos estos puntos pueden resumirse si comparamos la conversación con el juego del tenis, comparación que hoy es un lugar común pero que era aparentemente nueva cuando la formuló el autor François La Mothe Le Vayer en la década de 1640. “Así como en el juego de pelota (*au jeu de la paulme*) no tiene objeto golpearla con tanta fuerza que el otro no pueda devolverla, del mismo modo, la conversación no puede ser agradable si falta la réplica”.⁸

Las similitudes que hay entre las actuales formulaciones y las de siglos anteriores son dignas de destacarse. La principal conclusión surgida del debate contemporáneo es la de que el concepto de “regla” o norma no debe entenderse de manera demasiado mecánica. En el presente contexto, así como en otros discutidos *supra* (págs. 25-26), es mejor pensar atendiendo a lo que Pierre Bourdieu, siguiendo a Aristóteles, llamó *habitus*.⁹ Los autores del siglo XVIII pensaban aproximadamente en términos parecidos cuando llamaron “arte” a la conversación.

Sin embargo, los autores de la Edad Moderna temprana hacían otras observaciones que los actuales teóricos harían bien en tener en cuenta. Por ejemplo, en una serie de tratados se habla de la competencia en la conversación, se condenan las formas extremas de la competencia, pero se admite el deseo de “brillar”.¹⁰ En otras palabras, la partida puede desarrollarse adoptando uno una actitud de adversario o bien una actitud de colaboración.¹¹ Si la conversación es el equivalente verbal del juego del tenis, hay algunos participantes que juegan la partida para derrotar al adversario en lugar de hacer que la pelota se mantenga en el aire el mayor tiempo posible.

Por otro lado, las múltiples referencias a la igualdad y a la reciprocidad en la conversación, están acompañadas por otras referencias a la jerarquía social y a las marcas de respeto, de manera que a menudo se dan consejos sobre la manera de hablar a los superiores y a los inferiores. Estas referencias nos recuerdan que la sociedad europea de comienzos de la Edad Moderna era más jerárquica que la nuestra y sobre todo más francamente jerárquica. Mucho dicen los tratados sobre la necesidad de incluir en la conversación a todos los “circunstantes” pero, por supuesto, de esos circunstantes están excluidas algunas personas físicamente presentes, como los criados.

En cuanto a las referencias a la espontaneidad del habla, están en contradicción con la existencia misma de los tratados y con los consejos que éstos contienen de estudiar a fin de mejorar la actuación en la conversación. La lectura de estos textos sugiere que una teoría verdaderamente general de la conversación debería tratar la tensión y el equilibrio entre los principios competitivo y cooperativo, entre la igualdad y la jerarquía, entre la inclusión y la exclusión y entre la esponta-

neidad y el estudio, en lugar de colocar todo el peso del acento en el primer término de cada uno de estos pares de conceptos.

Fuentes, problemas y métodos

El valor que tienen los tratados sobre la conversación para un historiador cultural consiste en que hacen explícitas normas que generalmente estaban implícitas. En realidad esta última afirmación, por evidente que parezca, pide una aclaración. No se puede suponer que los autores de tratados estuvieran exponiendo un consenso social. Dentro de la misma sociedad, diferentes grupos sociales pueden seguir diferentes reglas de comunicación, en tanto que, por otra parte, algunos autores pueden estar violando las reglas vigentes en su propia cultura. En sus ensayos y diálogos sobre la conversación, así como en sus otras obras, Jonathan Swift recurrió al expediente de la parodia. Su colección de “Frasas inventadas para la conversación cultivada” es en realidad una maliciosa lista de clisés.¹²

De manera que los manuales distan mucho de ser una fuente que pueda uno consultar sin problemas. A decir verdad y a primera vista cabría pensar que, desde el punto de vista de este capítulo, nada se puede decir sobre esos textos. El primer problema, el de reconstruir el lenguaje oral partiendo del lenguaje escrito ya se ha tratado con algún detalle (véase *supra*, págs. 32-33), y he de admitir que el enfoque que he adoptado aquí implica hacer hincapié precisamente en aquello que las fuentes son más reacias a revelarnos. Obtener información sobre las prácticas arrancada de tratados que presentan una teoría de la conversación significa leer los textos, por así decirlo, contra la corriente, con todos los peligros que semejante procedimiento implica.

Sin embargo, el contenido de este capítulo no se compone tan sólo del análisis de preceptos. También han de examinarse el modo de recepción de los textos y otras fuentes que se utilizan en la medida de lo posible para someter a prueba las hipótesis principales que a su vez se verificarán unas con otras.

Por ejemplo, las descripciones de un estilo de conversación dadas por viajeros extranjeros, aunque a veces son superficiales o estén francamente influidas por estereotipos de carácter

nacional, registran sin embargo significativas diferencias entre lo que podría llamarse la “cultura lingüística” nativa y la cultura lingüística del visitante. Hasta los documentos legales o financieros pueden decirnos algo sobre el modo de hablar. Por ejemplo, un patricio genovés del siglo XVII, Marcello Doria, se quejaba del estilo de hablar de su mujer (*modo di parlare*), que, según él, “transgredía todas las reglas de la conversación” (*offendeva ogni termine di conversatione*).¹³ Por los círculos domésticos del rey Enrique III de Francia, nos enteramos de que dicho rey prohibía que se le hablara durante las comidas, salvo que se lo hiciera sobre temas generales dignos de la presencia de la Susodicha Majestad” (*propos communs et dignes de la présence de Sadite Majesté*), tales como historia y “otros asuntos relativos al saber y a la virtud”.¹⁴

Un segundo problema con que tropieza el historiador es el hecho de que los manuales no parecen representar más que la articulación del sentido común con las buenas maneras. Son esencialmente una colección de lugares comunes —“no hables de ti mismo”, “no interrumpas a los otros interlocutores”, etc.— repetidos durante siglos, con lo cual se resisten a la historia o, en todo caso, a los historiadores. En un manual publicado en 1991, la regla de “no interrumpas”, presentada como una conclusión basada en observaciones empíricas del autor, puede sin embargo ya encontrarse en Cicerón, así como en muchos tratados de la Edad Moderna temprana que hemos de considerar en este capítulo.¹⁵

Este segundo problema pide una respuesta más amplia tanto en el plano conceptual como en el plano empírico. Como los antropólogos lo han mostrado una y otra vez, aquello que se considera como “sentido común” varía no poco de una cultura a otra. Por eso el sentido común debería concebirse como un “sistema cultural” o como parte de un sistema cultural, o sea, para decirlo con otras palabras, como lo que Clifford Geertz ha caracterizado como “un cuerpo relativamente organizado de pensamiento aceptado”.¹⁶ Una observación análoga podría hacerse acerca de las nociones de buenas maneras y poner en tela de juicio el supuesto de Norbert Elias, expuesto en su famoso estudio sobre el tema, de que si bien los diferentes grupos o culturas son más o menos civilizados, la civilidad o la urbanidad es inmutable.¹⁷

En el caso de las normas sobre la conversación, los enfoques antropológico e histórico tienen la ventaja de la relativización, pues muestran que lo que se da por descontado en el seno de una cultura particular puede no estar aceptado en otros tiempos y lugares. Un lingüista interesado en un enfoque comparado, llamó recientemente la atención sobre el hecho de que en “nuestra cultura occidental y, particularmente en la cultura anglosajona, las violaciones a las prácticas corrientes de hacer uso de la palabra por turnos se consideran señal de descortesía o falta de urbanidad”.¹⁸ Pero, por otro lado, alguien que visite países latinos pronto aprende que es necesario escuchar, o por lo menos intentar escuchar, a varias personas que hablan todas al mismo tiempo.

En el caso de la conversación, como en el de las buenas maneras, es prudente suponer que diferentes culturas tienen sus propios ideales, que a veces pueden presentar semejanzas, pero que rara vez coinciden exactamente, y suponer que la tarea del historiador, como la del antropólogo y la del sociolingüista, consiste en descubrir cuáles eran o son esos ideales. Podríamos comenzar considerando que la serie de manuales sobre la conversación de la Edad Moderna temprana constituye un problema, pero también una fuente de conocimiento, y preguntarnos cuándo se escribieron, dónde se lo hizo y para quiénes se lo hizo.

En lo que se refiere a la cuestión empírica de la repetición de lugares comunes, un estudio atento de los manuales revela pequeños pero significativos cambios, producidos con el correr del tiempo, especialmente en el largo plazo, cambios en el énfasis o en las “inflexiones” que merecen ciertamente la atención de historiadores del lenguaje y de la conducta social.¹⁹ Un reciente manual sobre la buena conversación rechaza las recomendaciones dadas por un predecesor relativamente reciente, Dale Carnegie, a las que considera enseñanzas anticuadas de la época de la depresión.²⁰ Si los cambios producidos en las normas son tan evidentes al cabo de cincuenta años, deberían ser también dignos de investigación los cambios producidos durante el curso de los siglos.

Pero antes de que pueda comenzar esa investigación se impone una pregunta aparentemente simple. ¿Qué ha de en-

tenderse exactamente por el concepto de “conversación”? En la Europa moderna temprana se empleó este término en varias lenguas con una gama de significaciones mucho más amplia que la que le damos hoy, y nuestro verbo “conversar” podía traducirse al italiano por *ragionare* y al francés por *deviser*.²¹ El primer tratado en que aparece en su título la palabra “conversación”, *La civil conversazione* (1574) de Stefano Guazzo, es una discusión general sobre las relaciones sociales en la que la plática, aunque importante, representa sólo una parte.

En el latín clásico de Séneca, *conversatio* significa algo así como “intimidad”. En esta acepción se la puede encontrar también en las lenguas vernáculas en el período moderno temprano. Por ejemplo un tratado italiano recomienda evitar la *conversatione*, esto es, el trato con personas viciosas.²² En el siglo XVIII, por lo menos en italiano, *conversazione* podía designar una reunión o asamblea. Este término italiano se empleó ocasionalmente en Inglaterra en la misma época y aún sobrevive hoy su uso en algunos círculos (por lo menos en la Royal Society).

Asimismo, cuando Nicolas Faret usa el término *conversation* en *Honnête homme*, lo cual ocurre bastante frecuentemente, lo hace aunque no siempre para referirse a relaciones sociales.²³ El tratado sobre el caballero de James Cleland también incluye en el concepto de “conversación civil” las relaciones que debería mantener un joven. Análogamente, el concepto de “conversación criminal”, un importante motivo de disolución de los matrimonios en la Inglaterra de la primera parte de la Edad Moderna, designaba, no la palabra, sino intimidades extra-matrimoniales.²⁴ De todas formas, como es difícil imaginar la intimidad o las reuniones sin la palabra, estos textos nos permiten aprender mucho sobre las formas de comunicación.

Tradicón clásica y tradición medieval

El punto de partida de este estudio será la Italia renacentista. Esta elección no quiere decir que en períodos anteriores no haya habido interés por la conversación, para no hablar de discursos refinados. Entre los griegos, Platón presentaba a Sócrates como un maestro en el arte de hablar o de alentar a

otros a que hablaran en pequeños grupos. Plutarco compuso un tratado sobre la garrulería y la manera de repararla y escribió otro tratado, el *Symposiakon*, sobre los temas apropiados de la conversación en los *symposia* o banquetes, como la filosofía, pero el autor excluía la charla ociosa, frívola o vacua.²⁵ Dion Crisóstomo también se ocupó de los *symposia* y alabó al hombre que “presenta allí apropiados temas de conversación a fin de suscitar armonía”.²⁶

Entre los romanos, Cicerón trató lo que hubo de llamar “discurso común” (*sermo communis*) en su obra sobre los deberes sociales y observó que —a diferencia de la oratoria pública— las reglas de la conversación privada no se habían formulado. Recomendaba que las pláticas de esta clase estuvieran libres de pasiones y fueran serenas (*lenis*), que incluyeran a todas las personas y permitieran a cada una hablar según su turno y que deberían evitarse los chismorreos maliciosos sobre personas que no estaban presentes.²⁷

El erudito romano Varrón también se ocupó de la charla en los banquetes y él mismo fue tratado por Aulo Gelio, cuyo “hombre urbano” (*urbanus homo*) ideal era alguien a quien interesaba la conversación.²⁸ Estos textos clásicos eran bien conocidos en el período moderno temprano; es más, no sería muy exagerado caracterizar los manuales que luego mencionaremos como una serie de notas puestas al texto de Cicerón.

Por otro lado, en la Edad Media no parece haber un equivalente real de las discusiones clásicas o modernas sobre la conversación corriente. Esto no quiere decir que no se tomara muy seriamente la destreza en diferentes formas del discurrir. Entre los trovadores, Marcabru habla del decoro (*mesura*), del “hablar cortés” (*gent parlar*).²⁹ Más al norte, en lo que hoy es Alemania, se apreciaba mucho en los círculos cortesanos la llamada *urbanitas*.³⁰ En su famoso tratado sobre el amor cortesano, Andreas Capellano ofrece modelos de discursos para hombres y mujeres de diferente condición social.³¹ Obras medievales se refieren de vez en cuando a la conversación practicada en diferentes estilos o sobre diferentes temas, especialmente el flirteo estilizado o el galanteo.³² Ciertamente se ha afirmado que en la última parte de la Edad Media, “la importancia que tenía el modo de hablar en el mundo aristocrático e

ideal de la vida cortesana difícilmente pueda exagerarse”.³³

No sólo se ha perdido este modo de hablar, sino que parece que muy poco es lo que se conoce sobre su estilo, sus reglas o sus convenciones. Contrariamente a referencias posteriores al *bien parler* o *badinage*, las alusiones medievales a la *urbanitas* o al *gent parler* o al galanteo no van acompañadas por descripciones detalladas. Si bien cierto número de manuales sobre las buenas maneras, “libros de cortesía”, como los llamamos ahora, continuaban escribiéndose a fines de la Edad Media, poco es lo que nos dicen sobre el lenguaje. Se formulaban reglas para el clero, especialmente para los monjes, pero esas reglas solían no ir más allá de la vaga y bastante general recomendación para evitar los extremos de la garrulería y de la taciturnidad.³⁴ Aun el tratado del siglo XIII “sobre el discurso y el silencio”, compuesto por el autor italiano Albertano, se refiere principalmente al discurso público.³⁵ Parecen haber faltado ideas generales o ideales de conversación según las diferentes situaciones y sobre diferentes temas, y hasta las técnicas del galanteo estaban implícitas. De la Edad Media todo cuanto nos queda son fragmentos conservados por casualidad, ecos inquietantes de las convenciones lingüísticas de ese período.

En cambio, la época de la imprenta es también la época en que se produce gran proliferación de manuales que tratan sobre la manera de hablar en diversos tipos de ocasiones, públicas y privadas. Esos manuales aparecen en tres regiones, Italia, Francia y Gran Bretaña y lo hacen en los siglos XVI, XVII y XVIII, respectivamente. Por eso concentraremos nuestra atención en esas tres zonas geográficas y en esos tres “momentos” en particular (excluimos los textos españoles, desde Palmireno a Feijóo y los alemanes desde Sagittarius a Knigge, a pesar de su intrínseco interés).³⁶ En el apéndice puesto a este capítulo los textos tratados están dispuestos en orden cronológico.

La Italia del siglo XVI

Según el poeta Giacomo Leopardi, los italianos no se preocupan por la conversación. Esta afirmación deliberadamente chocante no era por supuesto declarar que a los italianos les disguste hablar. Por el contrario, era una crítica al estilo de

hablar agresivamente competitivo que estaba en boga en los días de Leopardi, “nada más que una pura y continua guerra sin tregua” (*non altra che una pura e continua guerra senza tregua*) y era también un alegato para que se mostrara más respeto por los demás participantes de una plática.³⁷

A los italianos también les gusta hablar sobre la manera de hablar y parecen haberlo hecho con especial vigor en el siglo XVI cuando estaba en su apogeo la *questione della lingua*, la cuestión de si el italiano “elevado” debería seguir o no el modelo florentino.³⁸ La preocupación por la diversidad del lenguaje y por el lugar que éste ocupa en la vida social parece también haber sido particularmente aguda durante el Renacimiento, según lo ejemplifican autores importantes y menores por igual.³⁹ Seguramente no se debió a accidente alguno el hecho de que los adjetivos *conversabile* y *conversativo*, que significaban “sociable” y “conversador”, fueran los primeros en quedar registrados en textos de ese período. Un famoso diálogo renacentista sobre la lengua enumeraba no menos de ocho términos que se referían a lo que podríamos llamar “charla menor”: *cicalare*, *ciarlare*, *cinguettare*, *cingottare*, *ciangolare*, *ciaramellare*, *chiacchierare* y *cornacchiare*.⁴⁰ En cuanto al estilo de esta charla menor, con frecuencia se ha dicho que debía ser agudamente “ingeniosa” (*motteggiavole*) y hasta “mordaz” (*mordace*). Un célebre texto habla de “la dulzura de la victoria” (*la dolcezza di vincere*) como de uno de los placeres de la conversación, con lo cual se confirma la justicia de la lamentación de Leopardi acerca del estilo de sus compatriotas que adoptaban la posición de adversarios.⁴¹

Prominentes fueron tres tratados italianos por la atención que dedicaron al tema de la conversación y por la importancia que tuvieron en su propio tiempo, si hemos de medirla por el número de sus ediciones: *Il cortegiano* (1528) de Castiglione, *Il Galateo* (1558) de Della Casa y *Civil conversazione* (1574) de Guazzo.

Castiglione establece un punto de partida particularmente apropiado porque su diálogo —en mayor medida que gran parte de los diálogos renacentistas— está presentado en la forma de una conversación estilizada que comprende informales interrupciones y chanzas de los participantes, así como piezas de verdadera oratoria. Al considerarlas retrospectiva-

mente desde la óptica de tratados posteriores, las recomendaciones que da Castiglione sobre la conversación pueden parecer algún tanto áridas, expuestas entre una detallada descripción de ejercicios físicos y el problema de establecer cuál es la mejor forma de italiano que deben hablar y escribir los cortesanos. Sólo hablar a los príncipes parece presentar problemas. Por otro lado, a diferencia de anteriores tratados sobre la conducta cortesana, como el de Diomede Caraffa, *Dello ottimo cortese* (circa 1479) que en términos generales se limita a ensalzar las virtudes del silencio, *El cortese* de Castiglione presta considerable atención al gracejo y el ingenio del habla cotidiana.⁴² En éste y en otros aspectos, el autor sigue el modelo de Cicerón, a quien rinde explícito homenaje al comenzar el libro, e ilustra los conceptos ciceronianos con las conversaciones mismas representadas en el diálogo.

En el primer libro de *El cortese*, el conde Ludovico da Canossa declara que la gracia del cortese ideal se manifiesta “principalmente en su hablar” (*massimamente nel parlare*). Más específicamente, el conde recomienda a los aspirantes a cortesanos que eviten toda afectación al hablar, que eviten chanzas indiscretas y también el autoelogio.⁴³ En el segundo libro, Federico Fregoso recomienda “una gentil y amable manera en la conversación cotidiana” (*una gentile ed amabile maniera nel conversare cottidiano*) e incluso la habilidad de cambiar de estilos —“los registros”, como dicen hoy los lingüistas— a fin de escoger el más apropiado según los participantes del diálogo. Fregoso alaba al cortese por ser ingenioso y diestro en las réplicas (*arguto e pronto nelle risposte*).⁴⁴ El mismo personaje también recomienda animar la conversación con chistes, lo cual provoca un debate que está ilustrado con muchos ejemplos.⁴⁵

En el tercer libro de *El cortese*, Giuliano de Medici sugiere que las señoras también deberían ser capaces de conversar y hasta de hacer bromas con “cualquier clase de varón”. Pero en este caso hay un conflicto entre la teoría y la práctica puesto que, en el diálogo de Castiglione, las señoras están presentadas como personajes que guardan extremo silencio, a pesar de que la duquesa de Urbino es la persona de más alta posición social presente y a pesar de que la señora Emilia Pia

preside la plática. El relativo silencio de las mujeres parece tanto más significativo cuanto que sabemos que en versiones anteriores del diálogo Castiglione asignaba a las señoras partes habladas. Por ejemplo, a Margherita Gonzaga se le permitía originalmente iniciar un nuevo tema de conversación, pero luego el autor mismo suprimió este pasaje.⁴⁶

Uno de los personajes de Castiglione observaba que —como lo han repetido recientemente los lingüistas— la idea de conversación supone cierta igualdad (*questo nome di conversare importi una certa parità*) y un intercambio de ideas sobre bases iguales anima todo el diálogo.⁴⁷ Para que esto resultara posible, Castiglione tuvo que situar su diálogo en una corte sin gobernante, pues el duque, un hombre muy enfermo, está reposando en su aposento mientras tienen lugar las conversaciones. El concepto de jerarquía reaparece cuando los participantes discuten la manera en que un cortesano debe hablar a su príncipe o mejor dicho cómo no debería hablar a su príncipe. El cortesano no debe ser ofensivo, no debe jactarse de nada, no debe contradecirse. La erudición reciente ha mostrado que el énfasis puesto en el concepto de jerarquía es mayor en la versión publicada del texto que en redacciones anteriores.⁴⁸

En algunos aspectos, *El Galateo* de Della Casa, que dedica alrededor de una tercera parte de su espacio a la conversación, puede interpretarse como una amplificación de las observaciones de Castiglione sobre el tema, una amplificación simplificada y destinada a un auditorio más amplio. También Della Casa conocía bien a su Cicerón, a decir verdad, hasta escribió un tratado sobre los deberes, *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos*, y rinde homenaje a Cicerón en el mismo título. La recomendación de Della Casa de que sus lectores sean “amistosos y dulces en la conversación” (*amichevole e dolce nel conversare*) no se diferencia mucho de la *gentile ed amabile maniera* de Castiglione.⁴⁹

De todas maneras, es evidente cierta diferencia de tono. Della Casa es más negativo y más jerárquico. Si Castiglione hacía hincapié en intercambios iguales, a Della Casa le interesan más las personas desiguales en su *Galateo*, así como en su tratado sobre los deberes de los amigos “más poderosos” y “menos poderosos” (en otras palabras, patronos y clientes).

Castiglione o sus personajes están interesados sobre todo en las cualidades positivas del cortesano ideal. En cambio Della Casa hace hincapié en el aspecto negativo. Los capítulos 11 a 13 de su tratado, que presentan el tema de la conversación, ofrecen poco más que una lista de temas que hay que evitar, especialmente hablar sobre los propios hijos, contar los sueños que uno tiene o hacer alarde de nobleza o de riqueza. El capítulo 18 advierte al lector que es preciso no corregir lo que otros han dicho, en tanto que el capítulo siguiente está esencialmente dedicado a considerar los peligros de las chanzas y los límites de la ironía (con lo cual se anticipaba a las quejas que formulara Leopardi sobre la conversación entendida como una forma de agresión).

Aunque ambos libros condenan a menudo las mismas faltas, la diferencia de tono que se advierte entre ellos es tan grande que uno se siente trasladado del Renacimiento a la Contrarreforma. En realidad, Della Casa pertenecía a una generación posterior a la de Castiglione. Como éste, era poeta, nuncio papal y amigo de Bembo. Pero a diferencia de Castiglione, Della Casa intervino activamente en la represión de la herejía y colaboró con la Inquisición y en la confección del Index. Si Castiglione eligió la forma del diálogo y permitió que se manifestaran en éste diferencias de opinión importantes, Della Casa sencillamente se limitaba a decir a sus lectores lo que había que hacer y lo que no había que hacer.

El tercer autor italiano importante que escribió sobre la conversación fue Stefano Guazzo, un caballero oriundo del Piamonte. De los tres autores fue él el que mostró oído más agudo para captar las diferencias de estilo en los modos de hablar según las regiones, según los grupos (como los calvinistas franceses) o según las ocasiones (véase *supra*, págs. 13 a 22). En lo que se refiere a sus recomendaciones, además de las habituales advertencias de no interrumpir a los demás y de no hablar de sí mismo, pueden resumirse en dos palabras, *accommodazione* y *mediocrità*. Este último término resume la recomendación (que contaba con el respaldo de la autoridad de Aristóteles) de atenerse al término medio de oro, de navegar entre la afabilidad y la gravedad, entre la necesidad de divertir y la igual necesidad de no ofender, etc.⁵⁰ Esta adhesión a la *via*

media ayuda a explicar la popularidad de este tratado, pero no hace que sea digno de que se lo cite más que los otros textos aquí analizados.

Sin embargo, a veces el compromiso entre fuerzas en conflicto es más aparente que real. El cuarto libro del tratado de Guazzo presenta una ocasión social en la que figura un príncipe, Vespasiano Gonzaga; el libro presenta un cuadro del concepto de jerarquía enmascarado con un idioma de igualdad. Vespasiano insiste en que se lo trate como a todo el mundo, pero sin embargo es él quien “propone los temas de conversación” y “determina su duración”.

En cuanto a la “acomodación”, puede definírsela como sensibilidad a la situación, un tema de considerable interés entre los lingüistas actuales. Ese concepto reflejaba la conciencia de la necesidad de adaptarse o ajustarse uno en la conversación a los oyentes, ancianos o jóvenes, nobles o plebeyos, ilustrados o ignorantes, religiosos o laicos, hombres o mujeres.⁵²

La Francia del siglo xvii

Estos textos italianos eran bien conocidos en otras partes de Europa. *El cortesano* de Castiglione, por ejemplo, fue traducido al francés y al español en la década de 1530 y posteriormente al latín, al inglés, al alemán y al polaco. Alrededor de 1620 más de cincuenta ediciones del texto se habían publicado en lenguas diferentes del italiano. A principios del siglo xvii, Della Casa había sido traducido al alemán, al español y dos veces al latín, y Guazzo había sido traducido al inglés, al latín, al holandés y dos veces al francés.

A juzgar por la frecuencia con que se reeditaron esos textos, los franceses fueron los más interesados en el modelo italiano de conducta y conversación cortesanas. El término *conversable*, según el modelo de *conversabile*, se consagró y se usó en ese período para designar aquel ideal cortesano que se discutía en los libros franceses cada vez con mayor frecuencia.⁵³ Como parte importante de la buena conducta, el tema fue tratado por Eustache du Refuge en su *Traité de la cour* (1617); fue también tratado en la obra anónima *Maximes de la bien-*

séance en la conversation (1618) que aparentemente procedía del colegio jesuita de La Flèche y que comprende cuarenta máximas relacionadas con el hablar bien en sociedad; se lo trató asimismo en *L'honnête homme* (1630) de Nicolas Faret, una imitación de *El cortesano* que se apoyaba también en Della Casa y en Guazzo, y en *Honnête femme* (1632) de Jacques du Bosc. De estas obras, la que mayor influencia ejerció parece haber sido la de las *Maximes*. Se la tradujo al latín, al inglés y al checo y continuó usándose hasta mediados del siglo XVIII y en la remota América colonial donde un escolar llamado George Washington escribió una paráfrasis de sus recomendaciones en la forma de cincuenta y siete reglas de conducta.⁵⁴

A fines del siglo, esta tradición fue continuada por Antoine Courtin con su *Nouvelle traité de la civilité* (1671), imitado por François de Fenne en su *Entretiens familiers* (1690), por Joachim Trotti de la Chetardye, con su *Instructions pour un jeune seigneur* (1683), por Jean-Baptiste de La Salle en *Les règles de la bienséance* (1695) y por Antoine Renaud en su *Manière de parler* (1697). Como las *Maximes* de 1618, el tratado de La Salle estaba destinado a escolares. Para adultos había secciones sobre conversación en *Réflexions diverses* del duque de La Rochefoucault (compuestas en la década de 1670 pero publicadas sólo después de la muerte del autor acaecida en 1680). A diferencia de las más famosas *Réflexions morales* del mismo autor, estas observaciones sobre la conversación no tenían la intención de ser chocantes, sino que simplemente aspiraban a exponer el saber convencional de una manera refinada y sutil. También sobre el tema estaba el capítulo de *Caractères* (1688) de La Bruyère, una violenta descripción de las peores faltas que se cometían en la conversación, destilada en unos pocos pero mordaces párrafos.

Tratados sobre el lenguaje correcto, que fueron numerosos, son también relevantes aquí porque el empleo de un lenguaje “urbano” o “pulido” que evitara barbarismos, solecismos, etc. era una condición necesaria de la conversación decorosa, así como de las buenas maneras o —para emplear la palabra que estaba de moda en la época— de la *galanterie*. Las más importantes de estas discusiones desde nuestro punto de vista son *Remarques sur la langue française* (1647) de Claude Favre de

Vaugelas y *Remarques nouvelles sur la langue française* (1675) de Dominique Bouhours. Dicho sea incidentalmente, el término “observaciones” fue elegido por los dos autores precisamente porque ambos creían que la palabra “leyes” era inapropiada en este dominio. Así y todo, los dos se mostraron extremadamente firmes en repudiar el dialecto, los términos técnicos, las palabrotas y lo que ellos llamaban “palabras deshonestas” (*mots deshonnêtes*), incluso un número de palabras que designaban partes del cuerpo humano como, por ejemplo, *poitrine* (seno).⁵⁵

Que estas ideas fueron tomadas seriamente, al menos por algunas señoras, está indicado por el hecho de que Molière se burló de ellas en dos ocasiones, en su *Précieuses ridicules* (1659) y luego en su *Femmes savantes* (1672). En la primera comedia, Cathos y Magdelon critican lo que llaman lenguaje “vulgar” y a su vez son criticados por su padre a causa de lo que éste llama “jerga”; en la segunda comedia, las señoras ilustradas no pueden tolerar expresiones condenadas por Vaugelas.⁵⁶ Como señalan los sociolingüistas, la “ultracorrección” era una característica especial de las mujeres (véase *supra*, pág. 19).

Que el público lector de Francia estaba cada vez más interesado en este tema a mediados del siglo XVII es algo que también indica la aparición de las nuevas traducciones de Castiglione y Guazzo, ambas llevadas a cabo por Duhamel. Su versión de *Il Galateo*, publicada en 1666, llevaba el subtítulo de *L'art de plaire dans la conversation*, en tanto que la traducción de *Il cortegiano* se caracterizaba en la portada como “útil para lograr éxito en las conversaciones elegantes” (*avantageux pour réussir dans les belles conversations*).

A este nuevo interés debemos el nacimiento de un género, el tratado o diálogo dedicado completamente a la conversación en el sentido preciso de este término. Los más importantes de estos tratados fueron el de René Bary, *L'esprit de cour ou les conversations galantes* (1662), el del Chevalier de Méré, *Discours de la conversation* (1677), el de Pierre Ortigue de Vaumorière, *L'art de plaire dans la conversation* (1688) y el de Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde, *Modèles de conversations pour les personnes polies* (1697). Bary, por ejemplo, exponía su idea en la forma de un diálogo o conversación en la que los participantes discuten (entre otros temas) el lenguaje del cumplido, el arte de

hacer bromas y de galantear (*raillerie, badinage, coquetterie*), etcétera.

Hasta los autores religiosos se vieron afectados por esta tendencia. La obra anónima *Méthode pour converser avec Dieu* (1679) presentaba la oración en la forma de una conversación familiar. Paradójicamente, algo más singular encontramos en las reglas del más silencioso de los monasterios, La Trappe, especialmente en el caso de las *conférences*, en otras palabras, los raros pero obligatorios intervalos de romper el silencio. Cabría esperar que las reglas para monjes fueran muy diferentes de las reglas para los laicos, pero también ellas seguían las normas de la conversación civil, por más que agregaran algunos pocos preceptos propios.

Evidentemente en un breve análisis como éste no es posible resumir el contenido de cada uno de estos textos ni intentar estimar lo que cada autor aportó al caudal común. Es ese caudal común de “sentido común” en el que enfocaremos la atención. Se lo puede resumir fácilmente en la forma de una lista de “haz esto y no hagas aquello”, una forma de exposición seguida por algunos de los mismos tratados.⁵⁷

Esta serie de tratados exhibe muchas continuidades respecto de la tradición de la plática. Faret, por ejemplo, sigue a sus modelos italianos cuando advierte al lector que es preciso no hablar demasiado, en tanto que Trotti declara que “la gente que habla mucho... no es adecuada para la corte”.⁵⁸ Faret, el Chevalier de Méré y Morvan de Bellegarde recomiendan todos la “acomodación”, es decir, adaptarse en la conversación a los contertulios presentes. Como lo expresó el último de estos autores, “el mayor secreto de la conversación consiste en ajustarse al carácter de las personas que uno frecuenta” (*le plus grand secret de la Conversation est de se proportionner au caractère des personnes que l'on frequente*).⁵⁹

Esta enunciación aparentemente suave era probablemente una referencia a la necesidad de comportarse de manera diferente según las personas y según sus diversas posiciones en la jerarquía social, un punto explícitamente formulado por Courtin en su tratado sobre urbanidad. Un inferior, al referirse a un superior no debería decir “El me dijo”, sino que debe decir “Me hizo el honor de decirme”. El inferior no debe apuntar la

palabra con la que el superior no acertó a dar y tampoco debería ser el primero en responder a una pregunta cuando están presentes personas de condición superior.⁶⁰

No contar nunca los sueños en público es algo que las *Maximes* y La Salle recomiendan a sus lectores haciéndose eco de Della Casa. Por otro lado es ciertamente una “descortesía” hablar continuamente de uno mismo.⁶¹ Esta recomendación es aun más vehemente por razones obvias en las reglas trapenses: “*On ne parlera jamais du soi, ni en bien ni en mal*”. En realidad “uno rara vez debe dar su propia opinión, sino que debe repetir la de los santos” (*On dira rarement ses propres pensées, mais on rapportera celles des Saints*).⁶²

Interrumpir era también un pecado. “Dos personas no hablarán nunca al mismo tiempo. Los monjes más jóvenes hablarán de buen grado menos que los otros”. Los autores seculares también aconsejaban a sus lectores que no interrumpieran el discurso de otros. “Es necesario aguardar a que le toque a uno el turno para hablar” (*Il faut attendre à parler que son tour soit venu*).⁶³ También reiteraban la necesidad de escuchar y advertían, lo que era tradicional, contra el hecho de pretender monopolizar la conversación. “Es necesario escuchar a los demás si uno quiere que éstos le presten atención”.⁶⁴ “La conversación no es lo mismo que pronunciar arengas (*La conversation n'est pas de la nature des Harangues*), todo el mundo debe escuchar y hablar a su vez”. El estilo familiar de conversación excluye el tono imperioso (*le ton impérial*) y una manera “decisiva, afirmativa” (*l'air décisif et affirmatif*).⁶⁵

Como Castiglione, Ortigue recomienda a sus lectores que se abstengan de la afectación y aconseja una manera de hablar que, según él declara, es “más o menos equivalente a la urbanidad de los antiguos romanos”.⁶⁶ Una y otra vez se subraya la necesidad de presentar por lo menos una espontaneidad aparente en la conversación, regla fundamental del género. Los autores de las *Maximes* dicen a sus lectores que deben evitar “las sutilezas” y las figuras de dicción. Sorel recomienda la vacilación y hasta mostrar en ocasiones cierta torpeza, a fin de conservar la ilusión de la espontaneidad. Méré advierte contra la tendencia a hablar “demasiado bien” y otros autores, contra el discurso “elocuente” o la manera de hablar “forzada” o

“estudiada” cuando ésta debería ser “libre”, “natural” y “fácil” (*facile, aisé*). Por esta razón es mejor guiarse por el “instinto” (en otras palabras el *habitus*) antes que por las reglas.⁶⁷

Sin embargo en algunos casos las inflexiones en el modo de tratar un tema tradicional son claves de cambios más amplios producidos en las actitudes y en las prácticas. Como podía esperarse en la época de los salones, existe mayor interés por la manera apropiada de hablar a las mujeres, incluso de lisonjearlas.⁶⁸ El ingenio era tratado ahora con más cautela de lo que lo fuera en los días de Castiglione. Du Refuge, por ejemplo, atemperaba su elogio de la “prontitud en las réplicas” con la observación acerca de la necesidad de evitar “respuestas bruscas y agrias” (*les rudes et aigres reparties*). La prolongada discusión de Faret sobre los peligros de las chanzas y palabras ingeniosas (*raillerie, bons mots*) también sugiere que este autor se complacía menos en las chanzas que sus predecesores italianos. Autores posteriores agregaron objeciones a varios tipos de pullas, como rechiflas, chocarrerías, equívocos (*quolibets, turlupinades, équivoques*) que se asociaban con el bajo pueblo o, en el mejor de los casos, con la burguesía.⁶⁹ A pesar de las continuas referencias a la necesidad de “sazonar” la conversación con chanzas para hacerla más *piquant*, los tratados recomendaban a los lectores que pusieran mucho cuidado en lo que decían, a fin de distinguirse de sus inferiores sociales.⁷⁰

Por análogas razones se repudiaban los juramentos. Se recomendaban el dominio de sí mismo, la “prudencia” y la “discreción”, a pesar de que era necesario cultivar también la espontaneidad. El hecho de que la elite se apartara de la cultura popular afectó asimismo el estilo de la conversación.⁷¹ Las palabrotas debían limitarse al uso del bajo pueblo. “Las personas honorables nunca deben usar una palabrota en su habla” (*jamais les hōnnetes gens ne doivent en parlant user d’un mot bas*).⁷²

Nuevas recomendaciones y prohibiciones produjeron cambios aun más notables en el sistema; dichos cambios se referían tanto a los temas de conversación como al estilo de departir. Algunos autores, comenzando por La Rochefoucault, distinguían la conversación “seria”, propia de las academias y otros lugares ilustrados, y lo que llamaban *conversation enjouée* o

galante, adjetivos que podrían traducirse como conversación liviana, ligera.⁷³

Las recomendaciones sobre los temas apropiados de conversación mostraban más conflicto que consenso. Por un lado, el autor de un libro de buenas maneras para las mujeres observaba que éstas están cansadas de los visitantes varones que no saben hablar de otra cosa que de “cacería, cetrería y las guerras de los Países Bajos”. Por otro lado, se recomienda a las mujeres que se abstengan de hablar sobre vestidos de moda y de los quehaceres domésticos.⁷⁴ Trotti recomendaba que los temas de conversación debían ser “asuntos indiferentes” y excluía así los temas de la religión y la política que a menudo originaban disputas, en tanto que mademoiselle de Scudéry recomendaba temas cotidianos y galantes (*de choses ordinaires et galantes*) antes que temas serios (*de grandes choses*).⁷⁵ Ante semejante conjunto de prohibiciones bien podía perdonarse a los lectores que se preguntaran qué asuntos quedaban para hablar. Como Vauvenargues observaba a mediados del siglo XVIII, el resultado de ello fue que la conversación tendió a limitarse a temas generales, “en su mayor parte extremadamente frívolos”.⁷⁶

Sin embargo, el tema que más se repetía en los tratados era el de la necesidad de evitar formas de lenguaje consideradas o bien demasiado directas o bien excesivamente pedantes o técnicas. Se condenaba por ejemplo la interrogación directa “¿Dónde estuvo usted?”, así como los imperativos y las respuestas breves y monosilábicas como “sí” y sobre todo “no”. Se recomendaban los eufemismos (*termes plus doux*) y los circunloquios (como, por ejemplo, “Me atrevo a decir...”) a fin de disminuir el peligro de disputas.⁷⁷

Más extensa aún era la lista de las nuevas prohibiciones. Ahora se consideraba grosero, por ejemplo, “hablar a alguien... en una lengua que no comprendiera el resto de los circunstancias”.⁷⁸ Análogamente, el excesivo saber o la pedantería quedaban excluidos de la conversación urbana, así como los términos técnicos estaban excluidos de la lengua cortesana. Du Bosc aconsejaba a las señoras que se abstuvieran de comportarse como esas marisabidillas que “quieren decirlo todo y hasta poner acotaciones en los márgenes”.⁷⁹ Asimismo, las máximas

que generaciones anteriores se habían aprendido de memoria para impresionar bien ya no estaban en vigencia. Por el contrario, el “tono sentencioso” ahora se evitaba.⁸⁰ Al final del período hay hasta algunos signos de reacción contra el carácter ceremonioso de la plática. Morvan de Bellegarde, por ejemplo, observó en una ocasión que “las personas anticuadas son más formales (*formalistes*); hoy en día la gente prefiere un poco más de libertad”.⁸¹

La Gran Bretaña del siglo XVIII

Durante el siglo XVII en Inglaterra se siguieron estos debates franceses con cierto interés, como lo muestran las traducciones. Las *Maximes* de 1618 fueron traducidas por Francis Hawkins y alcanzaron por lo menos diez ediciones en ese siglo con el título de *Youths Behaviour, or Decency in Conversation amongst Men*. Una adaptación del tratado de Du Refuge se publicó con el título de *The Art of Complaisance, or the Means to Oblige in Conversation* (1677), en tanto que los diálogos de mademoisellé de Scudéry aparecieron en inglés en 1683.

Ingleses del siglo XVII aportaron pequeñas contribuciones al tema. Los *Ensayos* de Bacon contenían una discusión “sobre el discurso”. James Cleland dedicó un capítulo al problema de “Cómo debería hablar un noble” en su *Heropaideia* (1607). *The Lady's Calling* (1673) de Richard Allestree incluía recomendaciones sobre “el discurso”, en tanto que Locke prestaba al tema de la conversación cierta atención en *Algunos pensamientos relativos a la educación* (1693).

Sin embargo, fue sólo en el siglo XVIII cuando este goteo se convirtió en una verdadera corriente que coincidió con la aparición de un nuevo género de pinturas que los contemporáneos como Richard Steele y Horace Walpole ya llamaban “escenas de conversación” (las pinturas sobre conversación también se pusieron de moda a principios del siglo XVIII y uno de los cuadros de Watteau ya era conocido en 1733 como *La conversation*).⁸² También alrededor de esta época algunos escritores británicos propusieron la fundación de una academia que estableciera normas lingüísticas según el modelo francés, y un autor anóni-

mo publicó *Observaciones sobre la lengua inglesa* (1770) “a la manera de las *Observaciones sobre el francés* de Vaugelas, donde se muestran muchas expresiones impropias usadas en la conversación”, según se lee en la portada. La versión inglesa de Ortigue titulada *The Art of Pleasing in Conversation* y atribuida por alguna razón al cardenal Richelieu alcanzó por lo menos cuatro ediciones entre 1691 y 1736. Como admitió un autor inglés, “es difícil encontrar conversación más agradable que la que practican los franceses.⁸³ Así y todo, los preceptos ingleses diferían en aspectos significativos de los preceptos franceses, como veremos seguidamente.

En el siglo XVIII los ingleses que contribuyeron a elaborar la teoría de la conversación comprendían a algunas de las principales figuras literarias de la época. Addison y Steele se ocuparon del tema una y otra vez en las páginas de *The Spectator*. Swift hizo dos contribuciones importantes, *Hints* y la *Polite Conversation*. Fielding fue el autor de un ensayo sobre este asunto. Las cartas de lord Chesterfield a su hijo hacían frecuentes observaciones sobre el tema, lo mismo que Adam Petrie (conocido posteriormente como “el Chesterfield escocés”) en su libro sobre el comportamiento. Textos anónimos como *The Conversation of Gentlemen* (1738), atribuido a J. Constable, y *The Art of Conversation* (1757), un diálogo entre “Sir Samuel Fashion”, “Sir William Civil”, “Lady Air” y otros personajes no han de olvidarse. Por último, la *Vida de Johnson* (1791) de Boswell no sólo consignaba las ideas del maestro sobre el tema, ideas que fascinaban al autor, sino que éste presentaba a ese “tremendo conversador” (como hubo de caracterizarlo un conocido) en plena acción, en medio del diálogo.⁸⁴

Como las cartas y los diarios de ese período, estos textos atestiguan el interés del público por la conversación.⁸⁵ Lo mismo hacen contribuciones a la creciente bibliografía sobre la urbanidad y las buenas maneras como *The Polite Philosopher* (1734), *The Polite Student* (1748), *The Polite Lady* (1775), etc. Si bien los ingleses no eran cada vez más “conversadores” (un término que habían adoptado del francés) no lo eran por falta de ganas de serlo. Gran Bretaña puede no haber desplazado a Francia como un modelo de conversación en otras partes de Europa, pero por lo menos las cartas de Chesterfield fueron

traducidas al francés y al alemán al cabo de un año o dos de su publicación original; por otro lado, en 1812, el abate Morellet comenzaba su ensayo sobre la conversación citando a Swift.⁸⁶

Muchos de los preceptos expuestos en Inglaterra durante el siglo XVIII eran los preceptos tradicionales que aquí podemos mencionar brevemente. Las bromas y chuscadas, por ejemplo, debían mantenerse dentro de ciertos límites, porque “perturbaban la conversación”. Eran aceptables sólo de una manera amistosa y bien intencionada.⁸⁷ Estaba prohibido contradecir directamente a un interlocutor y en cambio se recomendaban expresiones indirectas de disentimiento. Parece que fue en el siglo XVIII cuando se consagró la expresión característicamente inglesa “*I’m afraid that* [Me temo que]” (que a los extranjeros aún les parece desconcertante o bien divertida). También se reiteraba la tradicional teoría de la “acomodación”. “En la conversación es cortesía acomodarnos a los interlocutores”. “Adapta tu conversación a la de las personas con las que estás departiendo”. El egotismo, la jactancia y “el autoelogio” continuaron siendo condenados. “Sobre todas las cosas y en todas las ocasiones, evita hablar de ti mismo”.⁸⁸ También se condenaba el tono imperioso o “positivo”. “Mostrar excesiva seguridad y ser perentorio... no conviene a los hombres en la conversación.”⁸⁹

Interrumpir el discurso de otros y romper así la conversación se condenaban de la manera tradicional, pues “monopolizar el discurso es una de las mayores presunciones imaginables e imponerse rudamente a los circunstantes es la mayor indecencia en la conversación”. Después de todo, “la conversación es una especie de banca en la que todos aquellos que intervienen en ella deben tener su respectiva participación”.⁹⁰ “Es falta impertinente e irrazonable en la conversación que un hombre acapare todo el discurso”. “Guárdate de hablar más de lo que te corresponde”. “No interrumpas el discurso de otro”. “Un hombre bien educado... no hablará más de lo que le corresponde según su participación”.⁹¹ Chesterfield también condenaba la práctica de aferrar a un oyente por el vestido para que no pudiera evadirse, una práctica que luego llegó a conocerse como “importunar”.⁹²

A los lectores también se les aconsejaba que evitaran hablar en lenguas extranjeras y se abstuvieran de emplear

“silogismos”, “expresiones de teatro o palabras francesas”, así como voces de germanía o expresiones soeces propias de los mozos de cuadra. Por otro lado se recomendaba abstenerse de emplear términos universitarios y de derecho y se aconsejaba elegir temas que “estuvieran a la altura de la capacidad de todos los circunstantes”.⁹³ “No pretendas nunca parecer más sabio o más ilustrado que el resto de los circunstantes”.⁹⁴ La frase *talk shop* [hablar de negocios fuera de tiempo] no se registró en inglés hasta 1814, pero la idea subyacente es mucho más antigua.

La esfera en la que la teoría inglesa sobre la conversación difería más agudamente de sus equivalentes italiano y francés era la esfera de las ceremonias y el cumplido. A comienzos del siglo xvii, James Cleland ya había recomendado a los nobles que hablaran “de corazón”, en otras palabras, lisa y llanamente. Locke advertía contra la adulación y “el exceso de ceremonias”.⁹⁵

Sin embargo fue en el siglo xviii, precisamente cuando también los franceses estaban dando unos pasos en esta dirección, cuando encontramos mayor énfasis en la informalidad. Addison sostenía que la conversación solía ser “demasiado estirada, formal y precisa” y deseaba una “reforma”, que él comparaba con la reforma protestante en el sentido de que se produjera una reacción contra el exceso de ceremonias. Su colega Steele lamentaba “la grande y general falta de sinceridad en la conversación”, algo muy opuesto a “la vieja llaneza de los ingleses”. “El dialecto de la conversación (el dialecto de Steele es el equivalente de nuestro término “registro”) está hoy en día muy colmado de vanidad y cumplidos y muy ahito (si me es lícito decirlo así) de expresiones de amabilidad y respeto”.⁹⁶ También se daban advertencias contra las largas excusas, por ejemplo, cuando se pedía la opinión de uno.⁹⁷ El equilibrio entre la igualdad (entre los miembros de la tertulia) y la jerarquía se estaba desplazando en favor de la primera, en una época en que hasta los reyes se enorgullecían de ser los primeros caballeros de sus respectivas naciones.

Las observaciones de viajeros extranjeros —especialmente de un suizo que debería ser neutral— confirman el contraste que había entre el estilo inglés y el estilo francés de conversa-

ción en este aspecto: por un lado, franqueza (para no decir rudeza) y por otro lado, cortesía (¿o se trataba de adulación?).⁹⁸ La ilustración más vívida del repudio inglés de las ceremonias está dado seguramente por el hecho de que el doctor Johnson, un transgresor incorregible de la regla de no interrumpir ni contradecir, haya sido muy admirado por sus dotes de conversador. Boswell estaba pendiente de cada una de sus palabras, Burke, Goldsmith y Reynolds se complacían en su compañía, Hogarth declaraba que la conversación de Johnson “era comparada con la de otros hombres como las pinturas de Tiziano comparadas con las de Hudson” y la señora Piozzi decía que “ningún hombre conversaba tan bien como él sobre cualquier tema”.⁹⁹ ¿En qué lugar sino en Inglaterra podía haber alcanzado semejante reputación ese oso gruñón a quien hasta sus amigos reprendían por su rudeza de maneras y sus silencios?

La conversación en el contexto social

Disponer los manuales sobre la conversación en una serie que abarca casi tres siglos tiene la ventaja de mostrar los cambios en agudo relieve, especialmente, lo que podríamos llamar la “feminización” de las normas de conversación en el siglo xvii de Francia y el surgimiento de la informalidad (o más exactamente de formas menos formales) en el siglo xviii. Este enfoque “serial”, como dicen los franceses, es indispensable para elaborar una historia social de la conversación, pero, por supuesto, no basta por sí mismo. Para explicar los cambios es necesario ir más allá de los tratados y examinar la historia social de la época y esto ha de hacerse en dos niveles diferentes.

En el macronivel, en la gran escala, la aparición de reglas de conversación para “controlar nuestro hablar y nuestro silencio” (*régler notre parler et notre silence*), según la expresión de Du Refuge, es parte de cambios culturales mayores tales como el surgimiento del clasicismo en las artes.¹⁰⁰ En la Roma renacentista, el mismo círculo de amigos comprendía a Pietro Bembo, que estableció reglas para las obras literarias así como para la lengua, Castiglione, cuyo *El cortesano* se leía como una colección de reglas de buena conducta y buenas maneras y Rafael, cuyas obras artísticas llegaron a ser ejemplo para

generaciones posteriores. En la Francia del siglo xvii, las “observaciones” sobre la lengua a que nos hemos referido eran contemporáneas de las reglas establecidas por Boileau para la literatura y por Poussin para la pintura. Los ingleses del siglo xviii pueden no haber estado dispuestos a renunciar a su libertad estética, como estaban dispuestos los franceses, pero vivían en la época en que se dieron intentos de regular la expresión como el *Diccionario* de Johnson (obra normativa y explicativa) y la fundación de la Royal Academy of Arts, dominada por el amigo de Johnson, el pintor Joshua Reynolds.

El nacimiento del clasicismo puede a su vez considerarse como parte de un surgimiento más general del control de sí mismo o de la disciplina en el Occidente, un tema importante que se trata en la obra de Max Weber, Norbert Elias y Michel Foucault en sus estudios sobre el capitalismo, la burocracia, las maneras que hay que guardar en la mesa, la formación del Estado, las escuelas, las prisiones, etc..., estudios que difieren en muchos aspectos, pero coinciden en identificar una creciente preocupación registrada en el período moderno temprano por el control de la violencia, de la desviación y hasta del modo de hablar, de las actitudes y de los gestos.¹⁰¹

La rapidez, la extensión y el carácter monolineal de este surgimiento de la disciplina y el control no han de exagerarse. Después de todo, el ideal inglés del siglo xviii, el ideal de conversación, parece haber sido algún tanto más suelto o libre que el de la Francia del siglo xvii. Tratábase en parte de una diferencia exhibida en el estilo nacional. La conversación francesa olía a la corte, en tanto que la conversación inglesa aún tenía el olor de la campiña. Sin embargo, en parte el cambio correspondía a una reacción más general del siglo xviii contra la formalidad que se observaba en muchas esferas, reacción que iba desde el repudio de los ritos hasta la moda europea de los informales jardines “ingleses”.¹⁰²

En el micronivel, los cambios verificados en las normas de la conversación parecen relacionarse con las formas cambiantes de la sociabilidad. Difícilmente pueda deberse a una coincidencia el hecho de que la Italia del siglo xvi, la Francia del siglo xvii y la Inglaterra del siglo xviii hayan sido todas centro de innovación en este sentido.

Con frecuencia se asocia la conversación (como en el caso de Guazzo) con la intimidad privada opuesta a la oratoria o al “discurso público”. Sin embargo aquí debemos guardarnos de hacer una distinción demasiado aguda, demasiado rígida o demasiado estática entre la esfera pública y la esfera privada, pues, como observó en una ocasión Johnson, “es difícil decir dónde comienza la conversación privada y dónde termina”.¹⁰³

Las frecuentes referencias hechas en los tratados a “la compañía”, los interlocutores (*la brigata, la compagnie, le monde*, etc.) manifiestan que se consideraba que la “comunidad” de la conversación estaba compuesta generalmente de tres o más personas. Las ocasiones en que parecen pensar los autores de los tratados eran situaciones semiformales, entre la intimidad de la familia y el escenario público. Entre esas ocasiones se contaban los banquetes (que era el tema de los capítulos finales de Guazzo) y las reuniones semipúblicas como las “velas”, reuniones académicas, salones y clubes.

Aquí empleamos el término “vela” sin ninguna referencia a los velatorios para traducir la voz italiana *veglia*, es decir, una velada entre amigos. Para los patricios de la Génova del siglo xvii, por ejemplo, *vegliare in conversatione* era una costumbre invernal.¹⁰⁴ En el caso de la Italia renacentista, el ejemplo más notable de una nueva forma de sociabilidad fue seguramente la academia, formada por un grupo de intelectuales y que se hizo cada vez más frecuente a partir de fines del siglo xv. La Academia Platónica de Marsilio Ficino es un ejemplo famoso, lo mismo que el grupo que se reunía en los jardines Rucellai de Florencia a principios del siglo xvi, reuniones a las que acudía Nicolás Maquiavelo.¹⁰⁵ A fines del siglo xvi había centenares de academias en Italia, que fueron convirtiéndose en instituciones cada vez más formales, con su número fijo de miembros, sus días fijos de reunión, etc. Esos grupos solían discutir la célebre *questione della lingua* y la Academia Florentina (fundada en 1542) y la Accademia de la Crusca (fundada en 1582) estaban particularmente interesadas en las formas correctas de lenguaje.¹⁰⁶

A partir de fines del siglo xvi se fundó en Francia una serie de academias o círculos literarios de las cuales la Académie Française (1634), siguiendo el modelo de la Academia Florentina y la Academia de la Crusca, estaba especialmente interesada en

el lenguaje correcto.¹⁰⁷ Estos grupos dominados por varones continuaron siendo importantes, pero fueron luego complementados por una innovación francesa, el salón, que podría definirse como una reunión social semiformal, organizada por una anfitriona, generalmente una vez por semana, y a la que asistían señoras y hombres de letras.

Considerando retrospectivamente *El cortesano* de Castiglione y su escenario, en el que la duquesa de Urbino presidía las discusiones mientras su esposo enfermo guardaba cama, dicho escenario es semejante a un salón, sólo que, por lo que sabemos, este precedente no fue seguido en la Italia renacentista, ni siquiera en Mantua por Isabella d'Este. Por otro lado, en Francia ya se podían encontrar esos salones en el siglo XVI, tanto en la capital como en el interior del país.¹⁰⁸

La edad de oro del salón fue el siglo XVII, especialmente en París. El más famoso de estos grupos, sobre todo en los años 1635-48 fue el de Cathérine, marquesa de Rambouillet y su hija Julie que recibían los sábados en su casa del Marais. Pero había muchos otros salones de los cuales el de la marquesa de Sablé y las escritoras madame de Lafayette y mademoiselle de Scudéry eran particularmente bien conocidos. Entre los escritores que frecuentaban esos salones figuraban Dominique Bouhours, Jean Chapelain, Vincent Voiture, el Chevalier de Méré y el duque de La Rochefoucauld, personas cuyo interés por la conversación, como el de Madeleine de Scudéry, ya hemos considerado antes.¹⁰⁹

Parece que la lengua (incluso la conversación misma) se contaba entre los temas favoritos de conversación en esos salones. Lo mismo que en la Italia del siglo XVI, la "cuestión de la lengua" era un asunto candente en el siglo XVII de Francia, y la corte, especialmente en la época de Luis XIV, ocupó el lugar de Florencia como guía de tendencias o creadora de modelos.¹¹⁰ Una significativa diferencia entre ambas esferas consistía en que la corte francesa, contrariamente al caso de Florencia, incluía a las mujeres, "*les femmes comme les hommes*".¹¹¹ La calidad de la conversación en la corte de Luis XIV sin embargo no ha de exagerarse. Un observador italiano de esa corte comentaba en 1680 que los hombres sólo hablaban de cacerías y caballos y las mujeres de vestidos.¹¹² Los verdaderos teatros

en que podían ponerse en práctica las teorías sobre la conversación refinada eran los salones.

Considerando la importancia de los salones y su interés por el arte de la conversación, es posible que historiadores de la lengua francesa hayan estimado excesivamente la importancia de Vaugelas y de Bouhours y hayan subestimado el papel de las mujeres en el desarrollo de las nuevas normas del hablar refinado. Sobre este punto vale la pena hacer notar que los diálogos de René Bary incluían a interlocutoras mujeres, que las observaciones sobre la conversación del Chevalier de Méré estaban dirigidas a una señora y que el objeto de ridículo de Molière eran las mujeres que apoyaban a Vaugelas.

Por lo menos un autor masculino de la época se quejó de la influencia que tenían las mujeres en la conversación y admitía que si bien la conversación “pulía” a los hombres, también los “ablandaba” (*elle polit les hommes... mais elle les ramollit*).¹¹³ Uno no necesita estar de acuerdo con este juicio para comprender lo que el autor quería significar. La exigencia de emplear eufemismos para designar “el pecho” y hasta “la cara” (como la práctica de evitar la palabra “pierna” en la Inglaterra victoriana), aunque estaba formulada por Vaugelas, tiene visos de una forma femenina de gazmoñería.¹¹⁴ Por otra parte, una importante razón de que se repudiara cada vez más el despliegue de erudición en una conversación era el hecho de que la excesiva ilustración excluía de la plática a las mujeres, salvo a algunas pocas señoras.

En Inglaterra y en el siglo XVIII la conversación contó también con el apoyo de nuevas instituciones sociales como el café, la asamblea y el club. El primer café londinense abrió sus puertas en 1651 y cincuenta años después había alrededor de quinientos de esos establecimientos, donde la lectura de los periódicos alternaba con discusiones o —si hemos de creer en lo que nos dice *The Spectator*— con conversaciones inconexas.

Los recintos de asambleas públicas se difundieron en las ciudades del interior de Inglaterra desde alrededor del año 1700.¹¹⁵ Entre otras cosas, eran lugares de urbana conversación entre los dos sexos. Las reglas de buen comportamiento establecidas por el famoso maestro de ceremonias en la Assembly House de Bath, Richard Nash, comprendían la prohibición de

los juramentos. Sin embargo Addison desdeñaba la conversación desarrollada en “asambleas de hombres y mujeres” porque “la charla generalmente versaba sobre el tiempo, las modas, las noticias y temas públicos semejantes”.¹¹⁶

Addison puede haber estado expresando una situación particularmente inglesa. Ciertos visitantes extranjeros se sorprendían por la falta de conversación entre señoras y caballeros y se asombraban por la manera en que se separaban los sexos después de las comidas.¹¹⁷ Hasta Swift condenó la costumbre de hacer que las señoras se retiraran después de la cena, “como si hubiera una máxima establecida, según la cual las mujeres fueran incapaces de toda conversación”.¹¹⁸

Los clubes ofrecían a los hombres una forma cada vez más importante de sociabilidad. Para los hombres de letras estaban el Kit Cat Club, donde acudían Congreve, Addison y Steele y el club que el doctor Johnson fundó en 1764, cuyos miembros se reunían semanalmente en el Turk’s Head de Soho; aquí Edmund Burke, Oliver Goldsmith, Joshua Reynolds y otros “generalmente continuaban sus conversaciones hasta horas muy avanzadas de la noche”.¹¹⁹ Lo que hoy consideramos el tradicional club londinense, es decir, un establecimiento con sus propias reglas, nació en esa época. Boodle’s se fundó en 1762, Bruk’s, en 1764, Arthur’s, en 1765. Es tentador especular sobre los posibles efectos que tuvieron los clubes en el arte de la conversación y preguntarse si desempeñaron cierta parte en reemplazar el modelo francés más femenino de buena conversación por un modelo más masculino.

Palabra oral y palabra impresa

Este ensayo tenía necesariamente que ocuparse de preceptos antes que de prácticas, pero no debemos eludir el problema de la relación que hay entre ambas esferas. Afirmar que todo el mundo seguía continuamente los preceptos no es por cierto plausible (si esto hubiera ocurrido no habría habido ninguna necesidad de los manuales). Sin embargo, la más limitada hipótesis de que los cambios producidos en el sistema de preceptos fueron seguidos por cambios semejantes registrados en las prácticas es una hipótesis que algo tiene que decir sobre el particular.

Un argumento en favor de esta hipótesis es la supervivencia de alguna de esas normas hasta nuestro tiempo o, por lo menos, hasta algunos de nosotros. Cuando a fines de la década de 1950 estuve en el St John's College de Oxford, la conversación de los estudiantes durante las comidas estaba todavía sujeta a reglas (que algunos de nosotros considerábamos arcaicas) tales como “no digas más de cinco palabras en una lengua extranjera”, “no hables fuera de tiempo o lugar”, “no menciones el nombre de una señora”. Las penas por transgredir las reglas estaban todavía vigentes, por lo menos en ocasiones, y se traducían en la práctica de “multar”, es decir, hacer pagar los gastos de cerveza de la mesa al transgresor. La antigüedad de esta práctica —registrada ya en 1821 en Eton, como el castigo por hacer citas en latín— indica que las generaciones anteriores tomaban las reglas muy seriamente. En cuanto a las salas de los miembros mayores, yo mismo puedo atestiguar que en mi colegio de Cambridge, si alguien era descubierto “murmurando” o “desacreditando a un compañero”, todavía se multaba la falta con una botella de clarete.

También existen testimonios de la influencia de modelos impresos sobre la palabra oral en el período de la Edad Moderna temprana. En el tercer libro de *El cortesano*, Giuliano de Medici se burla de los cortesanos que utilizan términos retóricos o pedantescos (*parole di Polifilo*) cuando hablaban de amor a las señoras. Otra referencia a los *Hypnerotomachia Poliphili*, una obra italiana del siglo xv famosa por sus dichos latinos, se debe al patricio veneciano Marin Sanudo, quien observaba que en sus días cierto senador empleaba frecuentemente la frase *Vocabuli come Pholiphilo* (sic).¹²⁰ Estas referencias sugieren que la palabra impresa ya había comenzado a influir en la oralidad durante la época de los incunables y esa tendencia continuaría.

Por ejemplo, una colección de narraciones breves publicada en Florencia en 1572 llevaba el título de “Libro de cuentos y de maneras finas y nobles de hablar” (*Libro di novelle e di bel parlar gentile*) como si se esperara que los lectores que deseaban mejorar su manera de hablar consultaran los diálogos contenidos en la obra. En los consejos a sus hijos, dados en la década de 1580, un jurista siciliano, Argisto Giuffredi, les

recomendaba que leyeran cuentos, historias y libros de chanzas porque las historias convenientes y los dichos agudos “pueden hacer buena impresión en la conversación” (*vi può onorare in una conversatione*).¹²¹ Es probable que los lectores contemporáneos se valieran de *El cortesano* de Castiglione con fines análogos a juzgar por la frecuencia con que aparecen marcados o subrayados o indicados los chistes mediante una mano dibujada en el margen.

Un tratado español del siglo xvi sobre buenas maneras hasta llegaba a incluir una selección de “lugares comunes” de conversación, temas que iban desde los gitanos hasta el Tesoro de Venecia; por otro lado, un emprendedor francés elaboró un diccionario de lugares comunes románticos en orden alfabético y los artículos iban desde *absence* hasta *yeux*, lo cual permitía a los amantes hacer buena impresión en sus amadas cuando les hablaban o les escribían. Estos ejemplos ilustran la tesis general de que lo impreso fomentó la estandarización de la palabra oral.¹²²

Otro medio que tenía la imprenta de dejar su huella en la lengua oral fue el desarrollo producido en Italia durante el siglo xvi de lo que se llamaba “juegos de salón”, muy anteriores, como se ve, a su adaptación a la televisión. *Trattenimenti* (“Discusiones”) de Scipione Bargagli, por ejemplo, es un diálogo en el que los interlocutores hablan de nueve “honorables y placenteros” juegos; el de las “cuestiones de amor” da una estructura a las conversaciones o debates sobre las armas y las letras, el arte y la naturaleza, el espíritu y el cuerpo, etc. *Cien juegos liberales*, de Innocentio Ringhieri, se parece más a un opúsculo de instrucciones que invita al auditorio a tomar asiento en círculo y a elegir a un jefe antes de discutir si los soldados son más dignos de amor que los letrados, etcétera.¹²³

La influencia de la letra impresa en la oralidad continuó durante todo ese período. Juegos de *cuestiones* (o preguntas) o *maximes d'amour* se representaron en los salones de París. De la manera en que los describe mademoiselle de Scudéry, esos juegos presentaban gran semejanza con los recomendados por Ringhieri y Bargagli.¹²⁴ Algunos de los tratados sobre conversación que figuran en el apéndice de este capítulo tienen la forma de diálogos y se presentan como modelo para los lectores,

según lo sugiere en su título el libro de Bellegarde. Un autor del siglo XVII llamaba la atención a sus lectores sobre las antologías de *bons mots*, en tanto que una guía del siglo XVIII recomendaba a las personas que deseaban mejorar su conversación que estudiaran “los escaligerana... y la mayor cantidad posible de esos libros terminados en -ana” (en otras palabras, colecciones de conversaciones de sobremesa, desarrolladas por hombres famosos) a fin de adornar su conversación con frases prestadas.¹²⁵ Algunos también recomendaban llevar un libro de lugares comunes para embutirlos en las conversaciones, aunque otros se burlaban de aquellos que reunían anécdotas dispuestas “en orden alfabético” y aguardaban las oportunidades para insertarlas en una conversación.¹²⁶ Desde comienzos del siglo XVIII se hizo común en Alemania la expresión “diccionario de conversación” (*Konversationslexikon*) para designar ciertas enciclopedias, como si una de las principales funciones de esas compilaciones fuera ofrecer una amplia gama de temas sobre los cuales conversar.

También merece observarse que los autores que escribieron sobre la conversación y que se citaron en este ensayo incluyen a novelistas, especialmente Henry Fielding y mademoiselle de Scudéry (cuya novela *Le grand Cyrus* contenía una descripción disfrazada del salón de la marquesa de Rambouillet). Otros autores citados, como Addison y Steele, compusieron obras de teatro. Sus teorías sobre la buena y la mala conversación encontraron expresión en sus diálogos imaginarios. Por eso no cabe desechar la idea de que esas novelas y piezas de teatro, lo mismo que el *Polifilo*, influyeron en los hábitos de la lengua oral de por lo menos algunos de sus lectores, de la misma manera en que hoy los diálogos presentados en la televisión influyen en el modo de hablar cotidiano, al ofrecer no sólo frases hechas, sino paradigmas de bien hablar y mal hablar que pueden parecer sólo “productos del sentido común” pero que en realidad son normas culturalmente determinadas.

Apéndice

Selección de libros italianos, franceses e ingleses referentes al arte de la conversación, desde 1528 hasta 1791.

- Baldassare Castiglione (1528) *Il Cortegiano*
Alessandro Piccolomini (1543) “Della conversazione e intertenimento con donne nobili”, en *Institutione*, cap. 17
Giovanni Della Casa (1558) *Il Galateo*
Stefano Guazzo (1574) *La civil conversazione*
Anon (1618) *Maximes de bienséance de la conversation*
Jacques du Bosc (1630) *L'honnête femme*
C. Jaunin (1630) *Les compliments*
Claude Favre de Vaugelas (1647) *Remarques sur la langue française*
R. Bary (1662) *L'esprit de cour*
C. Irson (1662) “Règles Generales que l'on doit pratiquer dans la conversation”, en su *Nouvelle méthode pour apprendre la langue française*
Chalesme (1671) “De la conversation”, en su *L'homme de qualité*
Antoine de Courtin (1671) “Ce qui règle la conversation en compagnie”, en su *Nouvelle traité de la civilité*
Charles Sorel (1672) *De la manière de bien parler*
Dominique Bouhours (1675) *Remarques nouvelles sur la langue française*
Chevalier de Méré (1677) *Discours de la conversation*
Madeleine de Scudéry (1680) “De la conversation” y “De parler trop ou trop peu”, en su *Conversations sur divers sujets*
Joachim Trotti de la Chetardye (1683) *Instructions pour un jeune seigneur*
Jean La Bruyère (1688) “De la société et de la conversation”, en *Caractères*
Pierre Ortigue de Vaumorière (1688) *L'art de plaire dans la conversation*
François de Fenne(1690) “De la conversation”, en *Entretiens familiers*
François de Callieres (1693) *Mots à la mode*
John Locke (1693) *Some Thoughts concerning Education*
Jean-Baptiste de La Salle (1695) *Les règles de la bienséance*
Jean-Bapiste Morvan de Bellegarde (1697) *Modèles de conversations pour les personnes polies*
Antoine Renaud (1697) *Manière de parler la langue française selon ses différents styles*
Adam Petrie (1720) *Rules of Good Deportment*

Anne-Thérèse Lambert (1728) *Avis d'une mère*
 [J. Constable] (1738) *The Conversation of Gentlemen*
 "Simon Wagstaff" [J. Swift] (1738) *Polite Conversation*
 Henry Fielding (1743) *Essay on Conversation*
 Anon (1757) *Art of Conversation*
 J. Swift (1763) "Hints Towards an Essay on Conversation" (escrito
 c.1710)
 Philip, Lord Chesterfield (1774) *Letters* (escrito c.1748)
 J. Trusler (1775) *Principles of Politeness*
 J. Boswell (1791) *Life of Johnson*

Notas

1. Deschanel (1857), págs. 11 y 25.
2. Ortigue (1688); Constable (1738); Anon (1757); Chazet (1812); Sabertash (1842); Anon (1897).
3. Elias (1939).
4. Henn-Schmölder (1975)
5. Véase Stroesetzki (1978), pág. 11.
6. Grice (1975); Taylor y Cameron (1987); Searle (1992); Dascal (1992).
7. Grice (1975); Wilson (1989); Fielding (1743), pág. 123; Donaldson (1979); Johnson citado en Piozzi (1974), pág. 74.
8. La Mothe (1643-44), vol. 2, pág. 228.
9. Bourdien (1972), pág. 78.
10. Della Casa (1558), cap. 18; Morvan (1703), pág. 72.
11. Para estas distinciones véase Lakoff (1990), 72.
12. Swift (1939-68), vol. 4, pág. 106.
13. Archivo del Estado, Génova, fondo Brignole Sale, ms. 709.
14. Ranum (1980), pág. 34.
15. Glass (1991), pág. 35; véase Cicerón (1913) 1.37; Cebà (1617), cap. 44; La Salle (1695), pág. 182, etc.
16. Geertz (1983).
17. Elias (1939), especialmente el vol. 1, cap. 2.
18. Schegloff (1988), pág. 98.
19. Véase Foucault (1984), pág. 50.
20. Glass (1991), pág. 40.
21. Lievsay (1961), pág. 34 y siguientes; Auernheimer (1973), pág. 27 y siguientes.
22. Trotto (1578).
23. Faret (1630), págs. 56, 64, 68 y 88.
24. Cleland (1607); Stone (1992), págs. 221-230.
25. Sobre Sócrates, véase Ramage (1973), págs. 10-11; sobre Plutarco (1927-69), vol. 6, págs. 395-467 y vol. 10, especialmente el libro 8.

26. Dion (1939), vol. 2, pág. 351 (el discurso 27^o).
27. Cicerón (1913), 1.37; véase Ramage (1973), págs. 58-64.
28. Aulus Gellius (1927), 13.11.
29. Marcabru (1909), poema n^o XV.
30. Jaeger (1985), pág. 145 y siguientes.
31. Capellano (1941).
32. Tolkien y Gordon (1925), verso 1012.
33. Stevens (1961), pág. 159.
34. Casagrande y Vecchi (1987).
35. Albertano (1507).
36. Palmireno (1577); Gracián (1646); Feijóo (1781); Sagittarius (1603); Harsdörffer (1641-49); Knigge (1788).
37. Leopardi (1824), pág. 865.
38. Bembo (1525); Varchi (1570); Hall (1942); Vitale (1962).
39. Bembo (1525); Borghini (1971); Cebà (1617); Giustinelli (1609); Politano (1547); Varchi (1570).
40. Varchi (1570), pág. 42.
41. Della Casa (1558), cap. 18.
42. Carfa (1971), cap. 17-18.
43. Castiglione (1528), 1.17-18, 1.22, 1.28; véase Hinz (1992), págs. 103-109.
44. Castiglione (1528), 2.32.
45. *Ibid.*, 2.42-83.
46. Guidi (1980)
47. Castiglione (1528), 2.18; véase Donaldson (1979).
48. Castiglione (1528), 2.17-18; Guidi (1983).
49. Della Casa (1558); véase Hinz (1992), págs. 308-311.
50. Guazzo (1574), pág. 100 y siguientes; véase Hinz (1992), parte V.
51. Whigham (1984), pág. 108.
52. Guazzo (1574), pág. 108 y siguientes.
53. Dens (1973); Strosetzki (1978).
54. Washington (1886).
55. Brunot (1905), vol. 3, parte 2, capítulos 3 y 6.
56. Molière (1962), págs. 11 a 13 y 539 a 540.
57. Anon (1618); véase Anon (1775), págs. 82-9; Trusler (1775); Morellet (1812), pág. 86 y siguientes.
58. Faret (1630), págs. 73-77; Trotti (1683), pág. 35.
59. Faret (1630), pág. 47; Méré (1677), pág. 106; Morvan (1697), "avertissement". Véase Ortigue (1688), pág. 18.
60. Courtin (1671).
61. Anon (1618), cap. 7, n^o 1; La Rochefoucauld (1946), pág. 154; La Salle (1695), pág. 169.
62. Anon (1719), pág. 56.

63. *Ibid.*, pág. 57; La Salle (1695), págs. 179 a 182; véase Anon (1618), cap. 7, nº 13.
64. La Rochefoucauld (1946), pág. 154.
65. Trotti (1683), pág. 38; Ortigue (1688), págs. 64, 94 y siguientes; Renaud (1697), pág. 149.
66. Ortigue (1688), págs. 270 y 272.
67. Anon (1618), cap. 7, Nº 12; Sorel citado en Strosetzki (1978), pág. 36; Méré (1677), págs. 106 y 109; Trotti (1683), pág. 38; Ortigue (1688), pág. 270; Movan (1697), "avertissement".
68. Méré (1677), pág. 124.
69. Du Refuge (1617), págs. 8 y 10; Faret (1630), págs. 81 y siguientes; Méré (1677), págs. 115-116; Ortigue (1688), págs. 44, 212 y 272; Morvan (1697), citado en Strosetzki (1978), pág. 31; Renaud (1697), pág. 153.
70. Renaud (1697), págs. 146-147.
71. Burke (1978), págs. 270-80.
72. Vaugelas (1647), pág. 123.
73. La Rochefoucauld (1950), pág. 28, Irson (1662), pág. 209.
74. Du Bosc (1632).
75. Trotti (1683), pág. 38; Scudéry (1680), págs. 38-39.
76. Vauvenargues (1968), vo. 1, págs. 196-97.
77. Courtin (1671), págs. 50 y 54; La Rochefoucauld (1946), pág. 154; Ortigue (1688), pág. 64; La Salle (1695), págs. 177-79 y 189.
78. Courtin (1671), pág. 49; véase Anon (1618), cap. 7, nº 18.
79. Du Bosc (1632).
80. Méré (1677), pág. 119; véase Anon (1618), cap. 7, nº 1.
81. Morvan (1703), pág. 44.
82. Vidal (1992), págs 20 y 67, un libro que ofrece una visión de la historia de la conversación desde un punto de vista original.
83. Constable (1738), pág. 89.
84. Piozzi (1974), pág. 128; las declaraciones de Johnson en Boswell (1934), esp. vol. 2, págs. 399, 443-44; vol. 3, págs. 41 y 57; vol. 4, págs. 90 y 186.
85. Matthews (1936-7), pág. 494.
86. Morellet (1812), vol. 4, pág. 71.
87. Locke (1693), pág. 201; Bond (1965), vol. 3, pág. 582; Fielding (1743), pág. 155.
88. Petrie (1720), pág. 57; Forrester (1734), pág. 35; Chesterfield (1774), págs. 75 y 78.
89. Allestree (1674), pág. 188.
90. Allestree (1673); pág. 7; Forrester (1734), pág. 33.
91. Bond (1965), vol. 4, pág. 4; Petrie (1720), págs. 61-62; Fielding (1743), pág. 150.
92. Chesterfield (1774); OED "importunar".
93. Petrie (1720), págs. 57-58; Constable (1738), págs. 46, 96 y 137; Fielding (1743), pág. 151.

94. Trusler (1775), nº 35.
95. Cleland (1607), pág. 185; Locke (1693), pág. 203.
96. Bond (1965), vol. 1, págs. 430-31 y 488.
97. Trusler (1775), nº 18.
98. Muralt (1728), pág. 230.
99. Piozzi (1974), págs. 92, 97, 101, 106, 128 y 139.
100. Du Refuge (1617), pág. 152.
101. Burke (1978); Muchembled (1978, 1989); Bremmer y Roodenburg (1991).
102. Burke (1987), págs. 236-37.
103. Johnson en Boswell (1934), vol. 4, pág. 216.
104. Archivo del Estado, Génova, fondo Brignole Sale, ms 709.
105. Cantimori (1937), págs. 86 y siguientes.
106. Brown (1974); Plaisance (1973); Quondam (1982).
107. Yates (1947); Boer (1938).
108. Keating (1941).
109. Magne (1912); Mongrédién (1947), págs. 20-5 y 187; Maclen (1977), págs. 143-54; Dulong (1991).
110. Méré (1677), pág. 111; Trotti (1683), pág. 35; Ortigue (1688), pág. 274.
111. Vaugelas (1647), prefacio.
112. Visconti (1908), pág. 262.
113. Grenaille (1642), pág. 229.
114. Vaugelas (1647), pág. 60.
115. Borsay (1989), págs. 150-162.
116. Bond (1965), vol. 1, pág. 289.
117. Muralt (1728), págs. 128-129.
118. Swift (1939-68), vol. 9, pág. 90.
119. Boswell (1934), vol. 1, págs. 477-78.
120. Castiglione (1528), 3.5, 3.9, 3.70; Sanudo (1980), pág. 205.
121. Giuffredi (1896), pág. 84.
122. Palmireno (1577), págs. 33 y 66; Des Rues (1603); Eisenstein (1979), págs. 80-88.
123. Bargagli (1587); Ringhieri (1551); Crane (1920), págs. 263-322.
124. Crane (1920), págs. 480-504; Roubert (1972).
125. Renaud (1697), pág. 148; Constable (1738), pág. 52.
126. Ortigue (1688), pág. 332; Chalesme (1671), págs. 205-6.

5

Notas para una historia social del silencio en la Europa moderna temprana

El discurso consiste sobre todo en el silencio (Ortega y Gasset)

No tenemos ninguna historia del silencio (George Steiner)

El objetivo de este ensayo consiste en tratar de esbozar la historia de las cambiantes significaciones que tuvo el silencio en Europa, de manera especial, aunque no exclusivamente, durante el período moderno temprano, y al mismo tiempo el objetivo es reflexionar sobre el valor y los problemas que presenta este intento. La empresa, a la que se lanzaron recientemente algunos pocos historiadores, es complementaria de la historia social del lenguaje y tiene una deuda análoga con los etnógrafos de la comunicación.¹ A decir verdad, este estudio se inspiró originalmente en un artículo del antropólogo norteamericano Keith Basso que trataba el silencio en la cultura apache occidental: en el artículo se sostiene que los apaches consideran apropiado guardar silencio en muchas ocasiones en las que los occidentales pensarían que es necesario hablar, y más generalmente, que “saber cuándo *no* hablar puede ser tan importante en la determinación de una conducta culturalmente aceptable como saber lo que hay que decir”.²

Para decirlo de una manera más vívida, guardar silencio es en sí mismo un acto de comunicación. Como hubo de expresarlo un poeta menor de principios del siglo XIX, Martin Tupper, “el silencio oportuno tiene más elocuencia que el discurso”. Este autor se estaba haciendo eco de un lugar común que ya estaba impreso en Italia por lo menos en el siglo XVI: *Si dice, ch'un tacere a tempo avanza ogni bel parlare*.³

Y lo que hemos de estudiar aquí es precisamente la historia de esa elocuencia. El tema será la decisión deliberada de no hablar en lugar del tema más amplio y más vago de lo implícito y de lo no expresado. “Todo acto de hablar”, se nos dice, “es una intersección momentánea de lo dicho y lo no dicho.” Lo no dicho podría dividirse en lo que se da por descontado, el “conocimiento silencioso” de aptitudes físicas que no pueden ponerse fácilmente en palabras, por un lado y, por otro, temas tabúes como aquéllos contra los que advertía a sus lectores Giovanni Della Casa (véase *supra* pág. 128). Aquí no haremos ningún intento de trazar el mapa de estos vastos territorios.⁴

Lo que podría llamarse silencio “literario”, su empleo en Shakespeare, digamos, o en Harold Pinter, así como lo que el crítico George Steiner llama “la retórica suicida” del silencio, en Hölderlin y Rimbaud, también quedarán excluidos de estas notas.⁵ Asimismo, omitiremos tratar decisiones individuales y nos concentraremos en lo que Erving Goffman llamó las “disposiciones públicas” que nos “obligan y nos inducen a guardar silencio” o lo que otro lingüista caracteriza como “silencios institucionalmente determinados” o “silencios determinados por el grupo”.⁶

Variedades de silencio

El silencio —acompañado de los apropiados gestos o expresiones faciales— puede ser cálido o frío, íntimo o excluyente, cortés o agresivo. Un autor medieval que escribió sobre ética, Alain de Lille, describió la taciturnidad como una forma de arrogancia y George Bernard Shaw la llamó “la expresión más perfecta de menosprecio”; por otro lado, en el ejército británico había o hay todavía una categoría de ofensa conocida como “muda insolencia”.

Esta variedad de posibles significaciones explica cómo un manual del siglo XIX pudiera sostener que “el silencio... constituye la parte más importante de una conversación”, mientras que otro manual lo condenaba como “una arrogante presunción de superioridad”.⁷ Asimismo, en la Francia del siglo XVII un célebre autor que escribió sobre la conversación, el Chevalier de Méré, declaraba que era una “gran falta” ser demasiado aficio-

nado a callarse (*aimer trop à se taire*), en tanto que otro, el duque de La Rochefoucauld, escribió sobre la necesidad de “saber callarse” (*savoir se taire*).⁸

Por eso es necesario que los historiadores, como los lingüistas y antropólogos, agucen sus oídos a estas variedades.⁹ En otras palabras, la significación del silencio varía—lo mismo que otras formas de comunicación, según lo señalan los retóricos—de acuerdo con la ocasión en que se da el silencio, de acuerdo con la persona que permanece callada y también de acuerdo con el “auditorio”, en el caso de que sea apropiada esta palabra. El momento y el lugar son también importantes; el silencio característico del lugar, de templos y bibliotecas, por ejemplo.¹⁰ Es necesario tener en cuenta los diferentes empleos del silencio, sus funciones y sus estrategias.

Por ejemplo, hay muchas culturas en las que la regla consiste —o en todo caso el supuesto masculino— en que las mujeres deben permanecer calladas por lo menos en reuniones mixtas. En la antigua Grecia, por ejemplo, Aristóteles formuló esta regla (*Política*, libro I, 5) y prestó apoyo a su afirmación con una cita de Sófocles (*Ajax*, verso 293) que a su vez es una cita de un antiguo proverbio según el cual “el silencio presta gracia a la mujer”. Podría uno caracterizar este proverbio como una formulación explícita de la posición de las mujeres en no pocas culturas, en las que se las considera “un grupo mudo” que debe estructurar su mundo ateniéndose a los modelos y al vocabulario del grupo dominante.¹¹

En cuanto a los campos o “regiones” de silencio, éstos a menudo constituyen el espacio que rodea al gobernante. En la corte bizantina había un funcionario que pedía silencio cuando el emperador hacía su entrada.¹² De manera parecida, frecuentemente se pide silencio en los tribunales cuando el juez entra en la sala. Un espacio análogo a menudo rodea a los muertos, como en el caso de los dos minutos de silencio de las sociedades contemporáneas.¹³ Todos éstos son ejemplos del silencio de respeto, como lo llamó La Rochefoucauld. Tal vez, al mismo tipo de silencio corresponda el consejo dado a un norteamericano que visitaba la ciudad brasileña de Salvador de Bahía en la década de 1930: “No hable usted cuando coma con esas personas... podría hacerles creer que no goza de los manjares.”¹⁴

Otra variedad de silencio es lo que el sociólogo Auguste Comte llamó “conspiración de silencio”, como por ejemplo, la *omertà* de Sicilia, la resistencia a hablar a los forasteros sobre cuestiones de la comunidad, especialmente sobre negocios de la mafia, ya se deba esta resistencia a lealtad, ya se deba a otros motivos. “En Italia, la *omertà* es, o bien miedo o bien complicidad” (*In Italia l’omertà si non è paura, è complicità*).¹⁵

En muchas sociedades un motivo de silencio es una situación de conflicto o ambigüedad. Por ejemplo, está el silencio del hombre cuya respuesta a un insulto no es lanzar un grito de protesta, sino urdir la venganza. “El hombre no dice nada y su silencio atemoriza”, como le dijo al antropólogo Michael Gilsenan un informante del Líbano, esa cultura en la que son naturales las enemistades entre familias.¹⁶

Otro antropólogo, Keith Basso, desarrolló la idea del silencio entendido como forma de manejar un conflicto. En el artículo que mencionamos antes, Basso describía a los apaches occidentales como individuos muy particularmente inclinados a permanecer callados en lo que el autor llamaba “situaciones sociales en las que los participantes perciben como ambigüas o impredecibles sus relaciones con otros”.¹⁷ Una reciente estudiosa de las sagas de Islandia está de acuerdo con Basso, pero desarrolla las ideas de éste aun más: “Los hombres de Islandia permanecen silenciosos cuando es peligroso hablar, y casi siempre es peligroso hablar”. La autora interpreta los tipos más frecuentes de silencio como “estrategias de dilación” y señala la importancia que tiene en las sagas la idea de que “Lo que se dice no puede retirarse”.¹⁸ Un autor inglés del siglo xvi afirmaba algo semejante cuando comparaba las palabras con el dinero y decía a sus lectores que “Es agradable gastar y hablar, pero difícil recobrar lo que se ha soltado”.¹⁹

Aun más importante es el campo religioso. A decir verdad fue este aspecto del silencio el que inspiró por primera vez un estudio erudito una generación antes de que naciera la sociolingüística; nos referimos a *Silencio sagrado* (1926) de Gustav Mensching.²⁰ Se ha afirmado que el silencio es “uno de los elementos esenciales de todas las religiones”.²¹ Ciertamente deberíamos distinguir variedades de silencio religioso: silencio personal y comunal, silencio pagano y cristiano, el silencio “de-

liberado” de los monjes, el silencio que se guarda en la iglesia y el de la oración “mental” o interior. El silencio religioso es un compuesto de respeto por la divinidad, una técnica para aguzar el oído interior y un darse cuenta de la impropiedad de las palabras para describir realidades espirituales. El equivalente filosófico de esta actitud es la famosa oración con que Ludwig Wittgenstein concluyó su *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Sobre aquello de lo que no se puede hablar, debe uno guardar silencio” (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*).

En la Antigüedad clásica, el silencio religioso —el “silencio sagrado”, como lo llamó Horacio— está bien documentado. Es particularmente bien conocido el silencio de Pitágoras y de sus discípulos. Plutarco declaraba que el silencio es algo “profundo y reverente” y que “de los dioses aprendemos el silencio y de los hombres la palabra”.²²

Los padres de la Iglesia alimentaban análogos puntos de vista. San Ambrosio se preguntaba retóricamente: “¿qué deberíamos aprender antes que cualquier otra cosa si no es a callarnos para que podamos ser capaces de hablar?” Cuando refundió el tratado de Cicerón sobre los deberes como un manual de la buena conducta para los clérigos, San Ambrosio incluyó en la obra una recomendación de silencio como muestra de pudor y “vergüenza” (*maximus actus verecundiae*).²³ San Agustín también tuvo bastante que decir sobre la oración silenciosa y la elocuencia del silencio.²⁴ En la iglesia oriental el silencio estaba relacionado con el ascetismo y especialmente con los ascetas que vivían en el monte Athos en el siglo xiv. El *hesychasm*, como se llamaba el silencio religioso de esos ascetas, llegó a ser una cuestión de debate, criticada por el monje occidental Barlaam y defendida por Gregorio Palamas.

En el Occidente medieval y en los monasterios benedictinos cistercienses y especialmente cartujos, el silencio era la norma, de suerte que fue necesario elaborar un complicado lenguaje de señales para satisfacer las necesidades cotidianas.²⁵ Cuando otros autores religiosos hacían hincapié en el valor de las palabras edificantes, aquellos monjes ponían el acento en los peligros espirituales de la *garrulitas*, la *loquacitas* y la *verbositas*.²⁶

En un plano aun más profundo, el silencio cambia su significación cuando pasamos de un lugar a otro, en cuanto a la proporción de oralidad y silencio en determinadas situaciones sociales que varían en gran medida de una cultura a otra. Fue la diferencia advertida entre las convenciones corrientes norteamericanas y las convenciones de los apaches lo que despertó el interés por este problema de antropólogos tales como Dell Hymes y Keith Basso.

También en Europa esas diferencias fueron y aún lo son extremadamente pronunciadas. Muchos europeos consideran que los ingleses son extraordinariamente callados y ven a “Mr y Mrs Smith” tal como se los presenta en el comienzo de la pieza de Eugène Ionesco *La cantante calva*, que comienza con lo que en las acotaciones escénicas se indica como “un largo momento de silencio inglés”. Los ingleses por su parte se consideran normales habladores y ven a los suecos como sumamente taciturnos, en tanto que los suecos mismos, a su vez, consideran que gente verdaderamente silenciosa son los fineses.²⁷

El sistema de silencio en la Europa moderna temprana

Los ejemplos que acabamos de considerar deberían ayudar a los especialistas en la Europa moderna a incorporar el silencio en la historia social del período. La primera fase de este apartado consiste en tratar de considerar esta esfera y este período como un todo y concentrarse en lo que los distingue de otros lugares y tiempos. La segunda fase aspira a identificar cambios producidos en el curso de los siglos XVI, XVII y XVIII. No se ignorarán las variaciones regionales, aunque dejaremos su análisis sistemático para estudios posteriores.

Bien cabe imaginar la dificultad de encontrar fuentes ricas o “elocuentes” sobre este tema. El historiador no puede sino envidiar a los antropólogos que son capaces de atender al silencio en el campo mismo, como hizo Basso. Excavar la historia del habla partiendo de fuentes escritas producidas con otros fines que los que estudia el historiador es bastante difícil, según vimos, pero por lo menos existe un conjunto de fuentes que se pueden aprovechar de manera razonablemente sistemática. Pero en el caso del silencio, nuestra única pretensión no puede

ser otra que la de atenernos a las impresiones. Este ensayo lleva el modesto título de “Notas” en reconocimiento del hecho de que todo lo que un historiador puede esperar hacer es obtener comentarios sobre fragmentos de información.

Algunos de estos fragmentos se encuentran insertos en registros judiciales, puesto que las disputas generalmente hacen aflorar a la superficie las expectativas implícitas de la gente corriente de una determinada cultura. Otros fragmentos se encuentran en las descripciones de costumbres realizadas por viajeros que recorrieron partes de la Europa moderna temprana. Aquí, como en otros puntos, la amplia curiosidad y la observación cuidadosa de Michel de Montaigne, del inglés del siglo xvii Philip Skippon y del viajero suizo del siglo xviii B. L. de Muralt pueden prestarnos buenos servicios.²⁸

Más información sobre las “reglas de silencio”, como las llama un autor, pueden hallarse en los llamados “libros de buenas maneras”.²⁹ En este género hay textos ocasionales que se concentran en el “arte” del silencio o en lo que un autor inglés llama “el gobierno de la lengua”.³⁰ El moralista italiano Stefano Guazzo se refiere a casos de lo que él mismo llamó “gracia en el silencio” (*grazia nel silenzio*), en tanto que la marquesa de Lambert hacía hincapié en las virtudes de saber escuchar (*il faut savoir bien écouter*).³¹

Si no fuera ya bastante claro que la variedad de los silencios europeos modernos es muy grande, dos autores franceses formularon el hecho de manera explícita y vigorosa en el siglo xvii. La Rochefoucauld distinguía el silencio de elocuencia, el silencio de burla y el silencio de respeto. Mientras que Morvan de Bellegarde enumeraba no menos de ocho variedades: silencio prudente, artero, complaciente, burlón, ingenioso, estúpido, de aprobación y de desdén.³²

De cualquier manera, si se los considera como un todo, los fragmentos de información que poseemos parecen entrar dentro de una especie de modelo. Comencemos con las clases de personas de las que se esperaba que guardaran silencio. En primer lugar, lo mismo que en la Edad Media, los monjes. Giacomo Affinati, un monje de Padua de comienzos del siglo xvii, empleó la forma de un diálogo—bien podía haber empleado otra forma— para sostener que el silencio es preferible al

discurso.³³ En la Europa católica se fundaron nuevos monasterios y hasta nuevas órdenes. Entre los trapenses, una orden que era una versión reformada de los cistercienses fundada en Francia en el siglo XVII, la prohibición de hablar era absolutamente estricta, de conformidad con las referencias contenidas en su regla, referencias a “gran silencio”, “silencio estricto”, “riguroso silencio” o “perpetuo silencio”, reglas que sólo en casos de suma necesidad podían transgredirse.³⁴

En segundo lugar —en el orden del rigor en cuanto al silencio— en Europa, durante la primera parte de la Edad Moderna, lo mismo que en la antigua Grecia, las mujeres debían permanecer calladas. Y ciertamente en esa época no era raro dar apoyo a esta regla citando a Aristóteles y también, aunque menos, a Demócrito.³⁵ Otra autoridad favorita era la de San Pablo, quien dijo “Que las mujeres aprendan en silencio” (*Epístola Primera de San Pablo a Timoteo II*, 11-12), citado por John Bunyan cuando éste decía a las mujeres que “se guardaran de charlas ociosas o de soltar la lengua” y les recomendaba, sobre todo, que permanecieran calladas en presencia de sus maridos.³⁶

Por supuesto, nos encontramos con diversos grados del silencio esperado, en lugar de encontrar prohibiciones absolutas de hablar. Como lo expresó el autor toscano del siglo XIV Francesco da Barberino, una muchacha no debería ser tan callada que la gente diga que es “muda”, sino que debería hablar y guardar silencio “de conformidad con el lugar y el momento”.³⁷ Hasta en la sociedad mediterránea medieval, en la cual se suponía que las mujeres estaban subordinadas a los varones, era posible alabar a una mujer, por lo menos después de su muerte, por ser “extremadamente elocuente y gran habladora” (*molto eloquente, grande parlatore*), como en el caso de Sandra Morelli, registrado por su descendiente Giovanni.³⁸ Parece que los cortesanos romanos se burlaban de las señoras de la ciudad por ser, “tan silenciosas como piedras” (*quiete della bocca come sassi*), un comentario que arroja cierta luz sobre su modo de actuar.³⁹ En la Francia del siglo XVIII, a la marquesa de Lambert le parecía necesario advertir a su hija contra el hecho de guardar un silencio orgulloso e insultante (*gardez-vous d'avoir un silence fier et insultant*).⁴⁰

De cualquier manera parece que en general el silencio se consideraba como atributo femenino o, según lo expresaron algunos moralistas italianos del Renacimiento (haciéndose eco del proverbio griego que antes citamos), como el “ornamento” del sexo femenino. “En las mujeres el silencio fue siempre señal de gravedad y reverencia; hablar demasiado siempre fue señal de vacuidad y ligereza” (*Sempre fu ornamento di gravità e riverenza in una donna la taciturnità: sempre fu costume e indizio di pazzarella il troppo favellare*). O también, “El silencio es el adorno de las mujeres” (*Silentio è ornamento delle donne*).⁴¹ Una mujer habladora se describía como *sfrenata di lingua*, como si los hombres pensaran que era necesario ponerle freno a la lengua o tapparle la boca, un castigo que en efecto se aplicó en algunos lugares a mujeres murmuradoras causantes de escándalos.

No es difícil encontrar paralelos de este consejo en libros de buenas maneras procedentes de otras partes de Europa. El religioso y profesor español fray Luis de León declaraba que el deber de las mujeres era permanecer en la casa y guardar silencio (“las mujeres... han de guardar siempre la casa y el silencio”).⁴² El francés Du Bosc hablaba de la necesidad de “la discreción, el silencio y la modestia” en las damas de honor. Les aconsejaba que tomaran como modelo a la Virgen María y hacía notar que “las Sagradas Escrituras no mencionan que la Virgen haya hablado más de cuatro o cinco veces en toda su vida”.⁴³ Las mismas observaciones se hacen en tratados ingleses de la primera parte del período moderno.⁴⁴

El silencio se asociaba con el “pudor” o la “modestia” (*vergogne, vergogna, etc.*), que eran las cualidades que definían a las mujeres respetables. Y esto puede ilustrarse con un incidente que tornó a contar Natalia Davis en el conocido libro *El retorno de Martin Guerre* (aunque la cuestión no está tratada desde nuestro punto de vista); en ese episodio Bertrande de Rols aceptaba al intruso Arnaud du Tilh como su verdadero esposo por no decir palabra cuando éste la reclamó. A decir verdad, el silencio en la mujer tenía algo que ver con la idea de su honra sexual. Un jurista siciliano del siglo XVI les recordaba a sus hijos que era más seguro para las mujeres que hablaran a hombres extraños sólo en presencia de sus maridos (*Le mogli non*

ragionano mai co' forestieri più sicuramente che in presenza de' loro mariti).⁴⁵

La regla del silencio se aplicaba a ciertos grupos femeninos en particular. Por supuesto las monjas debían permanecer particularmente calladas, en tanto que la marquesa de Lambert decía a sus lectores de la Francia de principios del siglo XVIII que “el silencio conviene siempre a una joven mujer” (*Le silence convient toujours à une jeune personne*).⁴⁶ Los equivalentes ingleses de la marquesa eran algún tanto más liberales. Un autor anónimo, valiéndose de la persona de una madre que escribe a su hija de quince años, comenzaba recomendando “un profundo silencio” cuando se está en sociedad, “salvo cuando alguien te hace una pregunta”, pero luego el autor permitía “hacer algunas preguntas necesarias o algunas reflexiones pertinentes sobre lo que se dice”. Otro aconsejaba: “habla poco pero no parezcas nunca sin habla y desconcertada, como esas jóvenes que acaban de llegar a la ciudad procedentes de una escuela galesa de alumnas internas”.⁴⁷

El silencio se consideraba también apropiado en el caso de los niños o de los jóvenes en general. A pesar de la famosa argumentación del historiador francés Philippe Ariès que consideraba que la niñez fue descubierta en Francia en el siglo XVII, existen numerosas reglas de conducta para los niños y jóvenes que pueden encontrarse en otros países y en siglos anteriores.⁴⁸ William Caxton en su *Libro de urbanidad*, aparentemente destinado a los jóvenes de la clase alta, les dice que “deben estarse quietos en sus aposentos y silenciosos en el salón”.⁴⁹ En su bien conocido libro sobre las buenas maneras, Erasmo declaraba que “un muchacho cuando está sentado junto a sus mayores no debería hablar nunca, a menos que la ocasión se lo pida o que alguien lo invite a hacerlo... El silencio conviene a las mujeres, pero aun más a los muchachos”.⁵⁰ Un autor inglés que compartió los sentimientos de Erasmo a fines del siglo XVI dijo: “Tanto el discurso como el silencio son recomendables; pero el silencio es lo más apropiado para un niño que está sentado a la mesa”.⁵¹ Asimismo, un tratado italiano sobre la corte, publicado a principios del siglo XVII declaraba que los pajes (que normalmente tenían entre siete y catorce años) “deben hablar poco” (*devono parlare poco*).⁵² Como lo establecía un tratado francés

sobre la conversación en el siglo xviii, “Cuando estamos con personas mayores que nosotros o que son extremadamente ancianas es decoroso hablar poco” (*Lorsqu'on est avec des personnes qui sont plus âgés que nous, ou fort avancées en âge, il est de la bien séance de parler peu*).⁵³ Estamos aquí cerca de la famosa idea victoriana de que “los niños deberían ser vistos pero no oídos” (*children should be seen but not heard*). Y ciertamente un texto del siglo xv, el *Lytylle Children's Lytil Boke*, decía a sus lectores: “Oíd y mirad y no digáis nada”.⁵⁴

También a los hombres se les podía recomendar que guardaran silencio. Lo mismo que su gran predecesor San Ambrosio, San Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, esperaba silencio y modestia de su clero. Parece que especialmente los nobles venecianos habían adquirido la fama de ser muy taciturnos. El noble lombardo del siglo xvi Sabba Castiglione —que hay que distinguir de su remoto pariente Baldassare Castiglione— convenía en que es mejor ser hombre de pocas palabras que un *ciarlatore*.⁵⁵ *Ciarlare* significa “deparar”, pero la palabra *ciarlatore* se parece mucho a *ciarlatano*, el charlatán de feria, voz empleada en aquella época en su sentido literal de un hombre que se gana la vida hablando en la plaza del mercado, contando cuentos o vendiendo maravillosos elixires. Castiglione relacionaba pues la reserva verbal con la nobleza y la locuacidad con vendedores y mercachifles. En Inglaterra, Ben Jonson se hacía eco de las opiniones de Plutarco sobre la “enfermedad de hablar demasiado”.⁵⁶

Consideremos ahora las ocasiones del silencio, es decir, sus “dominios”. Es evidente que nadie esperaba que monjes, mujeres y niños permanecieran silenciosos continuamente. Los monjes cantaban en coro, las mujeres hablaban con otras mujeres, los niños con los niños, o bien las mujeres respondían a preguntas de sus maridos y los niños a preguntas de los adultos. Pero también había ocasiones de silencio en el caso de los varones adultos, lo mismo que en la antigua Grecia. En algunos círculos de Europa, en la Edad Moderna temprana, eran bien conocidos los ejemplos griegos. A decir verdad, las opiniones de Pitágoras sobre el silencio se mencionaban casi tan a menudo como las de San Pablo. “Pitágoras sabiamente mantenía a sus discípulos en constante silencio durante dos años”.⁵⁷

Como en Bizancio, se suponía que los cortesanos debían permanecer callados en presencia del príncipe, en señal de respeto, y que no hablaran a menos que el príncipe les hablara. “Hablad poco en presencia de vuestro señor, a menos que éste os invite a hacerlo” (*Di rado parlate in presenza del Signor vostro, se non ne siete richiesto*) era el consejo que daba un tratado italiano a los cortesanos, recomendación repetida por alemanes y franceses: “Que el cortesano diga poco en presencia del príncipe (*Praesente principe pauca loquatur aulicus*); “Su silencio... dependerá de la voluntad de su amo” (*Son silence même... dépendra de la volonté de son maître*).⁵⁸

Las comidas formales solían desarrollarse en silencio, aparentemente quizás (como en el ejemplo brasileño que citamos antes) como señal de respeto por el anfitrión y de apreciación de las viandas ofrecidas. Ya hemos dicho que se exigía que los niños guardaran silencio especialmente cuando estaban a la mesa. Un checo que visitó Inglaterra en 1465 observó a la reina Isabel Woodville, la esposa de Eduardo IV, en una cena y señaló que en ella “no se pronunció ni una sola palabra”; un visitante italiano se sorprendió alrededor de 1500 por el “extraordinario silencio de todo el mundo” (*un meraviglioso silenzio di ciascuno*) en un banquete dado en la ciudad.⁵⁹ Una descripción de la Inglaterra isabelina, trazada por un autor inglés, observaba “el gran silencio que solía reinar en las mesas de las personas honorables y sabias y generalmente en todo el reino”.⁶⁰ Un libro de urbanidad contemporáneo repetía con vigor el mismo mensaje y advertía contra la costumbre de hablar al amo cuando éste se hallaba bebiendo.⁶¹ Asimismo en la corte de Versalles de Luis XIV nadie hablaba al rey durante sus comidas públicas a menos que el rey le dirigiera primero la palabra.⁶² La sorpresa manifestada por el italiano que visitó Londres sugiere que la costumbre de comer en silencio no se seguía en su país. En una versión más suave de la regla, Stefano Guazzo aconsejaba sin embargo a los invitados no hablar demasiado “porque, según se dice, la elocuencia es para la plaza del mercado y el silencio para los aposentos privados” (*l’eloquenza è da piazza, e’l silenzio da camera*).⁶³

Por su parte, los príncipes solían permanecer silenciosos ante sus cortesanos. Los reyes de España, desde Felipe II a

Carlos II eran particularmente célebres por su taciturnidad pública. El silencio puede haber sido la estrategia que tenían para aparecer dignificados o también puede haber sido un medio de disimular sus intenciones.⁶⁴ Hasta el más desenfadado Luis XIV, que se esforzaba por parecer accesible, medía sus palabras en público.⁶⁵

El disimulo y el “prudente silencio” (*prudenter tacere*) era una preocupación central de los autores que escribían sobre “la razón de Estado” y sobre el arte de la discreción durante el período moderno temprano.⁶⁶ En consecuencia los análisis de esos autores se apoyaban mucho en los escritos de Cornelio Tácito quien empleaba frecuentes y variados términos latinos para referirse al silencio, lo cual indica la obsesión que tenía Tácito por ese tema, obsesión bastante apropiada para alguien que llevaba tal nombre.⁶⁷ Unas pocas y breves palabras contenidas en Tácito, como por ejemplo la frase “Estando silencioso Tiberio” (*silente Tiberio*), bastaban a veces para lanzar a un teórico de la razón de Estado a un largo discurso.⁶⁸ Es en este contexto donde deberíamos situar el famoso apodo de Guillermo el Silencioso. “Ese hombre tan voluble”, como lo describió un reciente historiador, adquirió su apodo por su “tortuosidad”, en otras palabras, por su habilidad para disimular.⁶⁹

Con frecuencia los varones adultos solían permanecer particularmente callados en presencia de extraños, especialmente cuando se les preguntaba sobre cuestiones de su comunidad. La conducta relacionada con la *omertà* no es exclusiva de la Sicilia moderna y tal vez se la entienda mejor como un caso extremo de una práctica que era tradicional en el mundo mediterráneo. Otro caso especial era el de los criminales sospechosos sometidos a interrogatorio; su silencio era a veces sostenido por una ayuda mágica, *il maleficio della taciturnità*, un trozo de papel en el que estaban escritas palabras tales como las siguientes: “Oh, santa cuerda que ataste a Cristo, ata mi lengua para que no diga nada, ni bueno ni malo” (*O santa corda che legasti Cristo / lega la lingua mia / que non dica nè bono nè tristo*).⁷⁰ Lo cierto es que en el sistema legal romano, la confesión era necesaria para declarar convicto al reo, de suerte que si conservaba el silencio aun bajo la tortura se lo recompensaba con la libertad.

Tanto la prudencia como la lealtad dictaban el silencio, como nos lo recuerda una serie de proverbios. Una versión italiana reza así: “Mantén la boca cerrada y los ojos abiertos” (*Tieni la bocca chiusa e gli occhi aperti*).⁷¹ De manera más vívida, los españoles y los portugueses decían que en boca cerrada no entran moscas (*Em boca cerrada não entra moscas*). Los suizos, tal vez de manera característica, preferían la metáfora económica: “La palabra es como la plata, el silencio como el oro” (*Schprechen ist silver, Schweigen ist golden*), inscripción de fines de la Edad Media que Carlyle difundió ampliamente.⁷² En esta tradición deberíamos situar el consejo que da el Polonio de Shakespeare: “Presta oídos a todos el mundo, pero a pocos tu voz”.

Parece que en el sistema de silencio imperante en Europa durante la primera parte de la Edad Moderna había dos principios particularmente importantes. En primer término, en el seno de la comunidad lingüística, estaba el principio de respeto o deferencia, uno de los principales signos de una sociedad esencialmente jerárquica. Se esperaba que las mujeres permanecieran calladas en presencia de los varones, que los niños lo hicieran en presencia de los adultos y los cortesanos en presencia del príncipe. El respeto de los criados por sus amos también se mostraba con el silencio.⁷³ El silencio guardado en la iglesia tenía una significación análoga.

En segundo lugar, especialmente en relaciones exteriores a la comunidad, estaba el principio del silencio por prudencia. No habría que entender demasiado estrechamente este concepto que no se limitaba al silencio causado por el miedo sino que comprendía además el disimulo de los príncipes y la discreción de los sabios (silencio descrito por el autor español Baltasar Gracián en un célebre libro sobre la urbanidad, *El discreto*).

Todavía falta abordar el problema de la geografía del silencio y ese problema consiste en evitar dos peligros opuestos: no advertir genuinas diferencias por un lado y, por otro, aceptar demasiado fácilmente estereotipos, sobre todo el contraste estereotipado entre el norte taciturno y el sur locuaz. Después de todo, el mundo mediterráneo clásico distinguía entre los lacónicos lacedemonios y otros griegos más parlanchines. Consideremos por un instante dos regiones, Inglaterra e Italia.

La observación de que los ingleses son extraordinariamente callados y también tolerantes del silencio de los demás fue repetida una y otra vez en el período moderno temprano, tanto por ingleses como por extranjeros. Por ejemplo, Addison observaba en *The Spectator* (1711) que “los ingleses se complacen en el silencio más que cualquier otra nación europea, si son ciertas las observaciones sobre nosotros hechas por extranjeros” y admitía que “nuestro discurso no se mantiene en la conversación corrida sino que se resuelve en más pausas e intervalos que en nuestros países vecinos”.⁷⁴ Hasta el doctor Johnson fue caracterizado por un amigo como “los aparecidos que no hablan nunca hasta que no se les dirige la palabra”.⁷⁵

Una de las relaciones extranjeras más dignas de recordarse sobre las peculiaridades de los ingleses en este aspecto se debe a la pluma de un viajero suizo, Muralt. Muralt compara la taciturnidad de los ingleses con la de sus perros y describe a los caballeros después de la cena fumando tranquilamente sus pipas, una vez que las señoras se hubieron retirado de la sala; sólo interrumpían el silencio para preguntar: “¿cómo está usted?” La descripción del suizo puede parecer demasiado divertida para ser cierta, pero a ella le sigue un análisis cuidadoso del lugar que ocupa el silencio en la cultura inglesa, análisis que recuerda el de Basso sobre los apaches occidentales. Por ejemplo, Muralt hace resaltar la tendencia francesa a hablar cuando no hay nada que decir y la compara con la preferencia inglesa de “comunicar sentimientos antes que palabras”. El autor también hace notar la falta de un término medio entre “completa familiaridad y respetuoso silencio”.⁷⁶ En otras palabras, el silencio de los ingleses no era universal, sino que variaba según las circunstancias.

También necesita tratarse con cuidado la idea de que los meridionales son naturalmente locuaces. Por ejemplo, el silencio reservado de los españoles con frecuencia suscitó comentarios de sorpresa por parte de extranjeros que a veces llegaron a comparar a reyes y virreyes con estatuas. Viajando por Lombardía, Addison percibía una gran diferencia entre los “habladores” franceses y los “reservados” italianos.⁷⁷

Fuentes italianas contienen asimismo muchas advertencias sobre los peligros de hablar en exceso. Por ejemplo, Paolo

da Certaldo declaraba que uno debería “guardar silencio diez veces y hablar sólo una vez” porque “te arrepentirás de haber hablado con más frecuencia que de haberte mantenido callado”, y luego continuaba recomendando a sus lectores que no revelaran sus secretos a nadie sin estar seguros de que se trataba de una persona de confianza (*i tuoi segreti non manifestare a persona che tu non sia ben certo di lui*).⁷⁸ De manera parecida, Giovanni Morelli recomendaba a sus hijos que “se mantuvieran callados” (*statti cheto*) y especialmente que “no criticaran ni hablaran mal de personas del gobierno o de sus asuntos” (*guarti di non biasimare ne’ dire male di loro imprese e faccende*).⁷⁹

Semejantes recomendaciones pueden tal vez explicarse teniendo en cuenta una cultura de la desconfianza que algunos estudiosos consideran particularmente italiana o por lo menos mediterránea.⁸⁰ En todo caso, la existencia de esta tradición de consejos contradice vigorosamente el estereotipo de los meridionales locuaces.

Podrá objetarse que preceptos de esta índole no son prueba suficiente de las prácticas, puesto que no habría necesidad de recomendar un determinado estilo de conducta si la gente estuviera ya siguiendo las reglas. La objeción tiene su peso, pero una posible respuesta a ella ya ha sido ofrecida (véase *supra* págs. 120-21) cuando dijimos que los cambios registrados en los preceptos suelen ser sensibles indicadores de cambios producidos en la práctica. Haremos ahora algunas pocas observaciones sobre los cambios registrados durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Cambios producidos en el sistema entre 1500 y 1800

Los testimonios fragmentarios de que disponemos no nos permiten seguras generalizaciones sobre tendencias en el largo plazo, pero por lo menos nos permiten hacer unas pocas hipótesis provisionales sobre los cambios registrados en tres dominios: el religioso, el político y el doméstico.

En primer lugar, las reformas, tanto la católica como la protestante, tuvieron su efecto en la palabra y en el silencio, así como en muchos otros aspectos de la vida cotidiana. Cuando en la Europa septentrional fueron suprimiéndose las abadías en el momento de la Reforma, el ideal del silencio monástico demoró

en desaparecer. No hemos de pensar normalmente que Martín Lutero haya sido hombre silencioso, pero parece que las costumbres del claustro no eran fáciles de transgredir. Lutero no siempre hablaba cuando estaba sentado a la mesa pero, según un testigo, Johannes Mathesius, “a veces permanecía silencioso durante toda la comida de conformidad con la costumbre de su antiguo monasterio” (*bissweylen die gantze malzeyt sein alt Kloster silentium hielt*).⁸¹

Sin embargo la Reforma también aportó cambios. Un diálogo del siglo XVI, el *Cymbalum Mundi*, fue interpretado como una defensa del *hesychasm* en un nuevo contexto, el de las disputas religiosas en el seno de la Reforma.⁸² Otra forma de silencio religioso que asumió creciente importancia en la época de las guerras de religión fue el “nicodemismo” (en otras palabras, el hecho de disimular uno sus verdaderas opiniones), llamado así por Nicodemo que acudió a Cristo durante la noche.⁸³ Con todo, el cambio más espectacular fue seguramente el intento de extender la elocuencia del silencio desde el claustro a la iglesia.

En el campo católico comprobamos un general intento de trazar claras fronteras entre lo sagrado y lo profano, intento que tendía a hacer que los fieles se comportaran con mayor respeto en la iglesia. El Concilio de Trento se ocupó de este problema. También lo hizo el papa Pío V que publicó un decreto especial para prohibir que durante la misa los fieles anduvieran caminando, charlando o riendo. Un importante especialista en derecho canónico, Martín de Azpilcueta, dedicó todo un tratado al tema del silencio eclesiástico.⁸⁴ San Carlo Borromeo, arzobispo de Milán, impuso la pena de diez días a pan y agua a quien conversara en la iglesia. De manera parecida, el obispo de Tortona publicó un edicto en 1576 para prohibir la conversación en la iglesia, especialmente cuando se trataba de actividades seculares o cuestiones profanas (*cose profane, negotii seculari*).⁸⁵ Por supuesto es difícil decir si estas disposiciones fueron efectivas. A un observador contemporáneo de la conducta de los italianos en la iglesia se le podría permitir por lo menos mostrarse algún tanto escéptico acerca de la eficacia de esas reglas. Es interesante descubrir que en fecha tan temprana como 1580 un observador extranjero con agudos ojos etnográfico-

cos, Michel de Montaigne, al pasar por Verona quedó sorprendido al comprobar que los hombres “hablaban en el coro mismo de la iglesia” durante la misa, con las espaldas vueltas al altar (*ils devisaient au choeur même de l'église*).⁸⁶

Las referencias contenidas en sermones y en otros documentos sugieren una preocupación semejante por el silencio en las iglesias protestantes. Paul's Walk, una nave interior de Old St. Paul's, era un tradicional lugar de reunión de mercaderes, pero los predicadores del siglo XVII, como John Angier, denunciaron el hecho de que la gente anduviera “caminando y hablando en la iglesia, cuchicheando en el momento de la oración”, cosas que consideraba como señales de falta de respeto por Dios.⁸⁷ Un contraste aun más dramático con la práctica católica era la positiva actitud respecto del silencio propia de los cuáqueros, quienes consideraban las palabras como signos de vileza y parte del corrompido mundo exterior. Por esta razón, William Dewsbury, por ejemplo, recomendaba a sus hermanos: “Absteneos de decir muchas palabras”. La ilustración más notable del repudio de los cuáqueros por la palabra fue la institución de la “reunión silenciosa”, una forma de culto sin oraciones y a veces sin ninguna palabra.⁸⁸

El surgimiento de la monarquía absoluta parece acompañado por un predominio del silencio en la esfera política. El creciente número de espías que trabajaba al servicio de los gobiernos hacía sumamente peligroso hablar en público sobre cuestiones políticas, en tanto que, por otro lado, la conducta en la corte estaba sujeta a un control cada vez más estricto, como lo documenta el modelo de las cortes de Madrid y Versalles. Como el soldado, el cortesano debía demostrar dominio de sí mismo o disciplina o, para emplear los términos de la época, *continentia* y *coerctio*. Las ceremonias rituales de Versalles, como las de danzas formales que aprendían los nobles y damas de esa época, pueden considerarse un medio para alcanzar aquel fin. Los manuales de conversación, que tratamos en un capítulo anterior y que instruían a sus lectores sobre cuándo convenía hablar y cuándo permanecer en silencio en la corte y en otros lugares, también desempeñaron su parte en este fenómeno.⁸⁹

El gran número de manuales sobre el arte de la conversación que circulaba en Europa en el período moderno temprano

sugiere un interés cada vez mayor por el autocontrol en la esfera privada o en la esfera doméstica, en otras palabras, el surgimiento de lo que Norbert Elias solía llamar “civilización” y Michel Foucault “disciplina” (véase *supra*, pág. 141). Los manuales sobre las formas adecuadas de comportarse a la mesa, con su acento puesto en el silencio durante las comidas, apuntan en la misma dirección.

En suma, el “gobierno de la lengua”, como lo denominó un autor inglés, Richard Allestree, estaba relacionado con algunas de las principales tendencias culturales y sociales manifestadas en Europa durante el período moderno temprano: el Renacimiento, la Reforma y el nacimiento de la monarquía absoluta. Considerando la comparación que hizo un inglés del siglo XVI entre gastar y ahorrar palabras y dinero, resulta también tentador especular acerca de una posible relación entre el silencio (o, más precisamente, la palabra controlada) y el surgimiento del capitalismo.

Y aun más tentador es especular sobre la posibilidad de que en la esfera del silencio, como en otras esferas (desde los gestos a la honra sexual o las actitudes hacia la higiene), las actitudes y la conducta de los europeos septentrionales y meridionales fueron diferenciándose poco a poco en el curso de los siglos XVI y XVII. Esta divergencia podría ilustrarse por las observaciones negativas de un visitante inglés que asistía a una representación en un teatro de Venecia: allí los hombres “golpeaban el suelo con los pies, silbaban y se llamaban unos a otros”, mientras “algunos de los nobles que permanecían de pie cerca del proscenio interrumpían con frecuencia a los actores y discutían con ellos”.⁹⁰ La aparición del autocontrol corporal, que incluía el “poner freno a la lengua” fue un movimiento general europeo, sólo que parece haber sido más eficaz o más rápidamente eficaz en el mundo protestante que en el mundo católico, lo cual ahondó aun más la brecha abierta entre los septentrionales más silenciosos, con mayor dominio de sí mismos, individualistas, democráticos, capitalistas y fríos, y los meridionales más locuaces, más espontáneos y desordenados, más familiares, feudales y cálidos. Pero basta de especulaciones. Como dijo Hamlet, el resto es silencio.

Notas

1. Bauman (1983); Nagel y Vecchi (1984); Casagrande y Vecchi (1987); Ciani (1987); Österberg (1991).
2. Basso (1970), pág. 69. Véase Tannen y Saville-Troika (1985).
3. Guazzo (1574), pág. 95.
4. Tyler (1978), pág. 459; Frykman (1990).
5. Steiner (1966); Tannen (1990).
6. Goffman (1981), pág. 121; Saville-Troika (1985).
7. "Sabertash" (1842), pág. 39; Anon (1897), pág. 130.
8. Méré (1677), pág. 112; La Rochefoucauld (1946), pág. 155.
9. Österberg (1991).
10. Albertano (1507), capítulos 4 y 7; Saville-Troika (1985), pág. 16.
11. Ardener (1975).
12. Treitinger (1938), pág. 52.
13. De Vries (1991).
14. Landes (1947), pág. 21.
15. Blok (1974), págs. 211-212; poster exhibido en Roma en junio de 1992.
16. Gracián (1646); Gilsenan (1976), pág. 202.
17. Basso (1970), pág. 81; véase Tannen (1990).
18. Österberg (1991), págs. 19, 26 y 27.
19. Furnivall (1868a), pág. 89.
20. Mensching (1926).
21. McCumfrey (1987), pág. 321.
22. Mensching (1926); Ciani (1987); Plutarco (1927-69), vol. 6, págs. 395-467.
23. Ambrose (1984), págs. 97 y 128.
24. Mazzeo (1962).
25. Sebeok y Sebeok (1987), págs. 351 y siguientes.
26. Gehl (1987).
27. Lehtonen y Sajavaara (1985).
28. Véase Burke (1987), págs. 18-19 y 100.
29. Du Bosc (1632), pág. 19.
30. Albertano (1507); Politiano (1547); Allestree (1674); Anon (1682).
31. Guazzo (1574), pág. 149; Lambert (1843), pág. 105.
32. La Rochefoucauld (1952); Strosetzki (1978), pág. 23.
33. Affinati (1606).
34. Anon (1718), pág. 4, 10, 25, 30, 68.
35. Loredano (1676), págs. 2 y 137; León (1583), pág. 60.
36. Bunyan (1663), pág. 33. Véase Politiano (1547); León (1583), pág. 41.
37. Barberino (1957), pág. 12.
38. Morelli (1956), pág. 184.

39. Brantôme (1981), pág. 237.
40. Casagrande y Vecchio (1987), pág. 19; Lambert (1843), pág. 105.
41. Alberti (1969), pág. 279; Guazzo (1574), pág. 159.
42. León (1583), pág. 61.
43. Du Bosc (1632), págs. 19 y 22.
44. Bunyan (1663); Savile (1688), pág. 106.
45. Giuffredi (1896), pág. 75.
46. Cerda (1599), págs. 115-19; Lambert (1843), pág. 105.
47. Anon (1775), págs. 79, 86; Anon (1768), pág. 11.
48. Nagel y Vecchi (1984).
49. Caxton (c. 1477), verso 204.
50. Erasmo (1530), pág. 254.
51. Seager (1577), pág. 344.
52. Timotei (1614), pág. 73.
53. Lambert (1843), pág. 168.
54. Furnivall (1868b), pág. 20.
55. Castiglione (1554), nº 42.
56. Jonson (1953), pág. 27-29.
57. Timotei (1614), pág. 73. Véase Guazzo (1574).
58. Grimaldi citado en Hinz (1992), pág. 234; De Weihe (1615), nº 53.
(véase nº 131); Faret (1630), págs. 49-50.
59. Rozmital (1957), pág. 47; Sneyd (1843), pág. 44.
60. Furnivall (1890), pág. 95.
61. Furnivall (1868a), pág. 75.
62. Saint Simon (1983-88), vol. 5, pág. 604.
63. Guazzo (1590 edn), pág. 165.
64. Elliott (1987).
65. Bluche (1986), pág. 684.
66. Pino (1604), págs. 76 y siguientes.
67. Gerber (1903), sv "Silentium", etc.
68. Forstner (1626), pág. 228.
69. Swart (1978), pág. 10.
70. Petrucci (1982), nº 178.
71. Certaldo (1921), nº 6.
72. Carlyle (1835), libro 3, cap. 3.
73. Sagittarius (1603), pág. 616.
74. Bond (1965), vol. 2, pág. 32; véase Constable (1738), pág. 90.
75. Piozzi (1974), pág. 130.
76. Muralt (1728), págs. 126, 128, 130-131.
77. Addison (1705), pág. 373.
78. Certaldo (1921), nos 74 y 97.
79. Morelli (1956), pág. 275.
80. Weissman (1985).

81. Stolt (1964), pág. 15.
82. Nurse (1968).
83. Cantimori (1939), pág. 70; Guinzburg (1970).
84. Azpilcueta (1582).
85. Tacchella (1966), págs. 75-76.
86. Montigne (1992), pág. 64.
87. Angier (1647), pág. 74; véase Furnivall (1868a), págs. 74 y 346.
88. Bauman (1983), págs. 21-23, págs. 121-28.
89. Foucault (1975); Oestreich (1982), espec. págs. 52-54.
90. Skippon (1732), pág. 502.

Bibliografía

Las obras secundarias se citan en traducción inglesa en la medida en que esto fue posible y las fuentes primarias se citan en la lengua original. Los nombres puestos entre corchetes son los de los presuntos autores de obras anónimas.

- H. Aarsleff (1967) *The Study of Language in England 1780-1860*, Princeton.
- P. Adami (1946) *Regole che s'osservano nelle scuole de' padri della Compagnia di Giesù nel loro collegio di Santa Lucia in Bologna*, comp. N. Fabrini, Roma.
- J. Addison (1705) *Remarks on Several Parts of Italy*; repr. Londres 1890.
- G. Affinati (1606) *Il muto che parla*, Venecia.
- E. A. Ahern (1981) *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.
- N. Ahnlund (1943) "Diplomatiens språk i Sverige", en Ahnlund, *Svenskt och Nordiskt*, Estocolmo, 114-22.
- J. Aitchison (1981) *Language Change: Progress or Decay?*, Londres.
- Albertano (1507) *De loquendi ac tacendi modo*, París; versión vernácula en su *Trattati morali*, comp. F. Selmi, Bolonia 1873, 1-40.
- L. B. Alberti (1969) *I libri della famiglia*, comp. R. Romano y A. Tenenti, Turín.
- B. Aldrete (1606) *Del origen y principio de la lengua castellana*, Roma.
- [R. Allestree] (1673) *The Lady's Calling*, Oxford.
- [R. Allestree] (1674) *The Government of the Tongue*, Oxford.
- L. Althusser (1970) "Ideology and Ideological State Apparatuses", trad. inglesa en Althusser, *Lenin and Philosophy*, Londres 1971, 121-73.
- Ambrose (1984) *De officiis ministrorum*, comp. M. Testard, París.
- R. Andersen (1988) *The Power and the Word: Language, Power and Change*, Londres.

- B. Anderson (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*; 2ª ed., Londres 1991.
- J. Angier (1647) *An Help to Better Hearts*, Londres.
- Anon (1618) *Maximes de la bienséance en la conversation / Maximes de la gentillesse et de l'honnesteté en la conversation*; nueva ed. París 1663.
- Anon (1677) *The Art of Complaisance, or the Means to Oblige in Conversation*, 2ª ed., Londres.
- Anon (1682) "L'Art de se taire", *Mercure Galant*, February.
- Anon (1719) *Reglemens de l'abbaye de Notre-Dame de la Trappe*, París.
- Anon (1757) *The Art of Conversation*, Londres.
- Anon (1768) *The Lady's Preceptor*, Birmingham.
- Anon (1775) *The Polite Lady*, Londres.
- Anon (1897) *The Art of Conversation*, Nueva York.
- G. Antoniazzi, comp. (1957) *Rerum Novarum*, Roma.
- G. Aquilecchia (1967) "Pietro Aretino e la lingua zerga"; repr. en Aquilecchia, *Schede di italianistica*, Turín 1976, 153-69.
- G. Aquilecchia (1976) "U e non-U nell'italiano Parlato", en Aquilecchia, *Schede di italianistica*, Turín, 313-30.
- S. Ardener (1975) "Introduction", a *Perceiving Women*, comp. Ardener, Londres, vii-xxii.
- S. Arditi (1970) *Diario*, comp. R. Cantagalli, Florencia.
- P. Aretino (1975) *Sei giornate*, comp. P. Aquilecchia, Bari.
- C. Armstrong (1965) "The Language Question in the Low Countries", en *Europe in the Late Middle Ages*, comp. J. R. Hale, R. Highfield y B. Smalley, Londres.
- E. Armstrong (1954) *Robert Estienne, Royal Printer*, Cambridge.
- J. Armstrong (1982) *Nations before Nationalism*, Chapel Hill.
- A. R. Ascoli (1987) *Ariosto's Bitter Harmony*, Princeton.
- M. Atkinson (1984) *Our Masters' Voices*, Londres.
- R. Auernheimer (1973) *Gemeinschaft und Gespräch*, Munich.
- F. C. B. Avé-Lallemant (1858-62) *Das deutsche Gaunerthum*, 4 vols., Leipzig.
- M. de Azpilcueta (1582) *El silencio ser necessario en el choro*, Roma.
- C. Backvis (1958) *Quelques remarques sur le bilinguisme latino-polonais dans la Pologne du xviiè siècle*, Bruselas.
- M. L. Baeumer (1984) "Luther and the Rise of the German Literary Language: a Critical Reassessment", en Scaglione (1984b), 95-117.
- M. M. Bajtín (bajo el nombre de V. S. Voloshinov) (1929) *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. inglesa, Nueva York 1973.

- M. M. Bajtín (1940) "Discourse in the Novel", trad. inglesa, en Bajtín, *Dialogic Imagination*, Austin 1981, 259-422.
- M. M. Bajtín (1952-3) "The Problem of Speech Genres", trad. inglesa, en Bajtín, *Speech Genres and Other Late Essays*, comps. C. Emerson y M. Holquist, Austin 1986, 60-102.
- M. M. Bajtín (1965) *Rabelais and his World*, trad. inglesa, Cambridge Mass. 1968.
- B. Balbín (1775) *Dissertatio apologetica*, Praga.
- A. Balcells, comp. (1980) *Història dels Països Catalans*, Barcelona.
- D. Baltzell (1958) *Philadelphia Gentlemen*, Nueva York.
- M. Barbagli (1984) *Sotto lo stesso tetto*, Bolonia.
- C. Barber (1976) *Early Modern English*, Londres.
- F. da Barberino (1957) *Reggimento e costumi della donna*, comp. G. E. Sansone, Turín.
- S. Bargagli (1587) *Trattenimenti*, Venecia.
- H. Baron (1955) *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton.
- R. Bary (1662) *L'esprit de cour, ou les conversations galantes*, París.
- B. Basile (1984) "Uso e diffusione del latino", en Formigari, 333-46.
- K. H. Basso (1970) "To Give up on Words: Silence in Western Apache Culture", repr. en Giglioli (1972), 67-86.
- K. H. Basso (1974) "The Ethnography of Writing", en Bauman y Sherzer, 425-32.
- F. de Bassompierre (1665) *Mémoires*, Colonia.
- M. Batllori (1983) "El català, llengua de cort a Roma durant els pontificats de Calixt III i Alexandre VI", *Actes del Sisè Col.loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, comps. G. Tavani y J. Pinell, Montserrat, 509-21.
- R. Bauman (1983) *Let Your Words be Few*, Cambridge.
- R. Bauman y J. Sherzer, comps. (1974) *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge.
- G. L. Beccaria (1968) *Spagnolo e Spagnoli in Italia*, Turín.
- G. L. Beccaria, comp. (1973) *I linguaggi settoriali in Italia*, Milán.
- M. Becker (1971) "An Essay on the Quest for Identity in the Early Italian Renaissance", en *Florilegium Historiale*, comps. J. G. Rowe y W. H. Stockdale, Toronto, 295-312.
- M. van Beek (1969) *An Enquiry into Puritan Vocabulary*, Groningen.
- O. Behaghel (1898) *Geschichte der deutsche Sprache*, Berlín y Leipzig.
- H. Belloc (1902) *The Path to Rome*, Londres.
- P. Bembo (1525) *Prose della volgar lingua*, Venecia.
- J. Benedicti (1602) *Somme des pechez*, París.
- T. Bennett et al., comps. (1981) *Culture, Ideology and Social Process*, Londres.

- J. Béranger (1969) "Latin et langues vernaculaires dans la Hongrie du 17e siècle", *Revue Historique* 242, 5-28.
- G. Bergmann (1988) *Gedenkschriften*, Amberes.
- B. Bernstein (1971) *Class, Codes and Control*, Londres.
- S. Bertelli (1976) "L'egemonia linguistica come egemonia culturale", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 38, 249-81.
- B. Beugnot (1979) "Débats autour du Latin dans la France classique", *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, comp. P. Tuynman et al., Munich, 93-106.
- T. Beza (1554) *Epistola Magistri Benedicti Passavantii*, comp. I. Lisieux, Paris 1875.
- J. W. Binns (1990) *Intellectual Culture in Elizabethan and Jacobean England: the Latin Writings of the Age*, Leeds.
- J. Birch, comp. (1742) *Thurloe Papers*, 7 vols., Londres.
- V. da Bisticci (1970-6) *Vite*, comp. A. Greco, 2 vols., Florencia.
- E. Blackall (1959) *The Emergence of German as a Literary Language*, Cambridge.
- M. Bloch (1939-40) *Feudal Society*, trad. inglesa, Londres 1961.
- M. Bloch, comp. (1975) *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, Nueva York.
- A. Blok (1974) *The Mafia in a Sicilian Village*, Oxford.
- F. Bluche (1986) *Louis XIV*, trad. inglesa, Londres 1990.
- T. Boccalini (1678) *La Bilancia Politica*, 3 vols., Châtelaine.
- S. Bochart (1692) *Opera*, Leiden.
- J. de Boer (1938) "Men's Literary Circles in Paris, 1610-60", *Papers of the Modern Language Association* 53, 730-80.
- D. F. Bond, comp. (1965) *The Spectator*, 5 vols., Oxford
- V. Borghini (1971) *Scritti inediti o rari sulla lingua*, comp. J. R. Woodhouse, Bolonia.
- G. Borrow (1843) *The Bible in Spain*, comp. U. R. Burke, 2 vols., Londres.
- P. Borsay (1989) *The English Urban Renaissance*, Oxford.
- A. Borst (1957-63) *Der Turmbau von Babel*, 4 vols., Stuttgart.
- J. du Bosc (1632) *L'honnête femme*, Paris.
- J. Bossy (1975) *The English Catholic Community*, Londres.
- J. Boswell (1934) *Life of Johnson*, comp. G. B. Hill, ed. rev., 6 vols., Oxford.
- P. Bourdieu (1972) *Outlines of a Theory of Practice*, trad. inglesa, Cambridge 1977.
- P. Bourdieu (1979) *Distinction*, trad. inglesa, Londres 1984.
- P. Bourdieu (1991) *Language and Symbolic Power*, Cambridge.
- H. Boyer y P. Gardy, comps. (1985) *La question linguistique au sud au*

- moment de la Révolution française*, Montpellier (número especial 17 de *Lengas*).
- L. van den Branden (1956) *Het streven naar verheerlijking van het Nederlands in de 16de eeuw*, Arnhem.
- C. M. B. Brann, comp. (1991) *Rise and Development of National European Languages*, número especial 1/2 de *History of European Ideas* 13.
- P. de Brantôme (1981) *Les dames galantes*, comp. P. Pia, París.
- F. Braudel (1979) *The Wheels of Commerce*, trad. inglesa, Londres 1982.
- J. Bremmer y H. Roodenburg, comps. (1991) *A Cultural History of Gesture*, Cambridge.
- D. R. Brenneis y F. L. Myers, comps. (1984) *Dangerous Words*, Londres y Nueva York.
- J. Breuilly (1982) *Nationalism and the State*, Manchester.
- A. Briggs (1960) "The Language of Class in Early Nineteenth Century England", repr. en Briggs, *Collected Essays*, Brighton 1985, vol. 1, 3-33.
- L. F. Brosnahan (1963) "Some Historical Cases of Language Imposition", en *Language in Africa*, comp. J. Spencer, Cambridge, 7-24.
- P. Brown y S. Levinson (1987) *Politeness*, Cambridge.
- P. M. Brown (1974) *Lionardo Salviati*, Oxford.
- R. Brown y A. Gilman (1960) "The Pronouns of Power and Solidarity"; repr. en Giglioli (1972), 252-80.
- R. Brown y A. Gilman (1989) "Politeness Theory and Shakespeare's Four Major Tragedies", *Language in Society* 18, 159-212.
- E. Browne (1673) *A Brief Account of Some Travels*; repr. Munich 1975.
- E. Browne (1923) *Journal*, comp. G. Keynes, Cambridge.
- A. Brun (1923) *Recherches historiques sur l'introduction du français dans les provinces du Midi*, París.
- J. Brunet (1976) "Le paysan et son langage dans l'oeuvre théâtrale de Giovanmaria Cecchi", en *Ville et campagne dans la littérature italienne de la Renaissance*, comp. A. Rochon, París, 179-266.
- J. Brunet (1978) "Un 'langage colakeutiement profane', ou l'influence de l'Espagne sur la troisième personne de politesse italienne", en *Presence et influence de l'Espagne dans la culture italienne de la Renaissance*, comp. A. Rochon, París, 251-315.
- O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, comps. (1972- 90, en progreso) *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6 vols., Stuttgart.
- J. Bunyan (1663) *Christian Behaviour*; comp. J. S. McGee, Oxford 1987.
- F. Brunot (1905-53) *Histoire de la langue française*, 13 vols., París.

- A. Buck (1978) "Dante und die Ausbildung des italienische Nationalbewusstseins", en *Nationen*, vol. 1, comps. H. Beumann y W. Schröder, Sigmaringen, 489-503.
- R. Buckle, comp. (1978) *U and Non-U Revisited*, Londres.
- J. Burckhardt (1860) *Civilisation of the Renaissance in Italy*, trad. inglesa, repr. Harmondsworth 1991.
- P. Burke (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres.
- P. Burke (1987) *Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge.
- P. Burke (1989) "History as Social Memory", en *Memory*, comp. T. Butler, Oxford, 97-113.
- P. Burke (c. 1993a) "Translations into Latin in Early Modern Europe", por aparecer en *Il Latino nell'età moderna*, comp. R. Avesani, Bolonia.
- P. Burke (c. 1993b) "Cities, Spaces and Rituals in the Early Modern World", por aparecer en *Ritual Spaces in Holland and Italy*, comps. H. de Mare y A. Vos, Assen.
- P. Burke y R. Porter, comps. (1987) *The Social History of Language*, Cambridge.
- P. Burke y R. Porter, comps. (1991) *Language, Self and Society*, Cambridge.
- G. Burnet (1686), *Some Letters*, Amsterdam.
- T. Bynon (1977) *Historical Linguistics*, Cambridge.
- F. de Callières (1693) *Mots à la mode*, París.
- J.-L. Calvet (1974) *Linguistique et colonialisme*, París.
- J.-L. Calvet (1987) *La guerre des langues*, París.
- J. Calvin (1863-1900) *Opera*, comps. G. Baum, E. Cunitz y C. Reuss, Berlín y Brunswick.
- D. Cameron, comp. (1990) *The Feminist Critique of Language*, Londres.
- P. Camporesi, comp. (1973) *Il libro dei vagabondi*, Turín.
- D. Cantimori (1937) "Rhetoric and Politics in Italian Humanism", *Journal of the Warburg Institute* 1, 83-102.
- D. Cantimori (1939) *Eretici italiani del '500*, Florencia.
- G. C. Capaccio (1882) "Descrizione di Napoli", *Archivio Storico per le Provincie Napoletane* 7, 68-103, 531-54, 776-97.
- Andreas Capellanus (1941) *De amore*, comp. y trad. J. J. Parry, Nueva York.
- D. Carafa (1971) *Dello ottimo cortesano*, comp. G. Paparelli, Salerno.
- Thomas Carlyle (1835) *Sartor Resartus*; nueva ed. Londres 1880.
- M. Carneiro da Cunha (1986) *Negros, estrangeiros*, San Pablo.

- C. Casagrande y S. Vecchi (1987) *I Peccati della lingua: disciplina e etica della parola nella cultura medievale*, Roma.
- B. Castiglione (1528) *Il Cortegiano*, comp. B. Maier, Turín.
- S. Castiglione (1554) *Ricordi*, Venecia.
- A. Castro (1941) *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*, Buenos Aires.
- W. Caxton (c.1477) *Book of Courtesy*, Londres.
- J. de la Cerda (1599) *Vida política de mujeres*, Alcalá.
- P. da Certaldo (1921) *Il libro di buoni costumi*, comp. S. Morpurgo, Florencia.
- M. de Certeau, J. Revel y D. Julia (1975) *Une politique de la langue*, París.
- S. Cerutti (1988) "Du corps au métier", *Annales E.S.C.* 43, 323-52.
- S. Cerutti (1992) *Mestieri e privilegi*, Turín.
- F. Chabod (1961) *L'idea di nazione*, comps. A. Saitta y E. Sestan, Bari.
- Chalesme (1671) *L'homme de qualité*, París.
- D. Chambers (1970) *The Imperial Age of Venice*, Londres.
- F. Charpentier (1676) *Défense de la langue française*, París.
- A. Chastel (1954) "Un épisode de la symbolique urbaine au xve siècle: Florence et Rome, cités de Dieu", en *Urbanisme et architecture*, París.
- G. Chastellain (1863) *Chronique*, comp. L. de Lettenhove, Bruselas.
- Chazet (1812) *L'art de causer*, París.
- Chesterfield, Lord (1774) *Letters*; repr. Londres 1929.
- F. Chiappelli (1969) *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia.
- F. Chiappelli, comp. (1985) *The Fairest Flower: the Emergence of Linguistic National Consciousness in Renaissance Europe*, Florencia.
- T. Childen (1990) "The Social Language of Politics in Germany", *American Historical Review* 95, 331-58.
- M. G. Ciani (1987) *The Regions of Silence*, Amsterdam.
- M. T. Cicero (1913) *De officiis*, comp. W. Miller, Cambridge, Mass.
- A. Cicourel (1973) *Cognitive Sociology*, Harmondsworth.
- L. Cimber y F. Danjou, comps. (1836) *Archives curieuses, première série*, París.
- C. Cittadini (1604) *Le origini della volgar toscana favella*, Siena.
- Clarendon, Lord (1888) *History*, comp. W. D. Macray, 6 vols., Oxford.
- K. Clark y M. Holquist (1984) *Bajtín*, Cambridge, Mass.
- J. Cleland (1607) *Heropaideia, or the Institution of a Young Nobleman*, Londres.
- K. Cmiel (1990) *Democratic Eloquence: the Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*, Berkeley.

- W. Coates (1969) "The German Pidgin-Italian of the Sixteenth-Century Lanzichenecci", *Ponencias de la 4ª Conferencia Lingüística Anual de Kansas*, 66-74.
- A. P. Cohen, comp. (1982) *Belonging*, Londres.
- B. Cohn (1985) "The Command of Language and the Language of Command", *Subaltern Studies* 4, comp. R. Guha, Delhi, 276-329.
- V. Coletti (1983) "Il volgare al Concilio di Trento", en Coletti, *Parole dal pulpito: chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Casale, 189-211.
- [J. Constable] (1738) *The Conversation of Gentlemen*, Londres.
- E. Conte (1985) *Accademie studentesche a Roma nel '500*, Roma.
- R. L. Cooper, comp. (1982) *Language Spread*, Bloomington.
- P. J. Corfield (1991) "Historians and Language", en *Language, History and Class*, comp. Corfield, Oxford, 1-29.
- C. Corrain y P. L. Zampini, comps. (1970) *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna.
- M. Cortelazzo (1983) "Uso, vitalità e espansione del dialetto", en *Storia della cultura veneta*, vol. 4, part 1, Padua, 363-79.
- B. Cottle (1969) *The Triumph of English 1350-1400*, Londres.
- G. Coulton (1940) *Europe's Apprenticeship*, Londres.
- C. Courthop (1907) *Memoirs*, comp. S. C. Lomas, Londres.
- A. de Courtin (1671) *Nouvelle traité de la civilité*, Paris.
- G. Cozzi, comp. (1980) *Stato, società e giustizia nella repubblica veneta*, Roma.
- G. Craig (1982) *The Germans* (apéndice, "The Awful German Language"), Harmondsworth.
- T. F. Crane (1920) *Italian Social Customs of the Sixteenth Century*, New Haven.
- J. Cremona (1965) "Dante's Views on Language", en *The Mind of Dante*, comp. U. Limentani, Cambridge, 138-62.
- B. Croce (1917) *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Bari.
- T. Crowley (1989) *The Politics of Discourse: the Standard Language Question in British Cultural Debates*, Londres.
- J. Culler (1976) *Saussure*, Londres.
- A. Dardi (1984) "Uso e diffusione del francese", en Formigari, 347-72.
- M. Dascal (1992) "On the Pragmatic Structure of Conversation", en Parret y Verschueren, 35-56.
- N. Davies (1984) *Heart of Europe*, Oxford.
- N. Z. Davis (1983) *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass.
- M. Dazzi, comp. (1956) *Il fiore della lirica veneziana*, 4 vols., Venecia.

- A. Debà (1617) *Il cittadino de repubblica*, Génova.
- J.-P. Dedieu (1979) "Les disciplines du langage et du société", en *L'Inquisition espagnole*, comp. B. Bennassar et al., París, 244-67.
- J. V. Delacroix (1770-71) "Lettre d'un grand amateur de la langue latine", *Spectateur Français*, 11e discours, París.
- G. Della Casa (1558) *Il Galateo*, comp. D. Provenzal, Milán 1950.
- A. Denis (1979) *Charles VIII et les italiens*, Ginebra.
- J.-P. Dens (1973) "L'art de la conversation au 17e siècle", *Les Lettres Romanes* 27, 215-24.
- J. Derrida (1972) "Plato's pharmacy", en Derrida, *Dissemination*, trad. inglesa, Chicago 1981, cap. 1.
- E. Deschanel (1857) *Histoire anecdotique de la conversation*, Leipzig.
- G. Devoto (1972) *Scritti minori*, vol. 3, Florencia.
- Dio Chrysostom (139-51) *Discourses*, 5 vols., Cambridge, Mass.
- S. K. Donaldson (1979) "One Kind of Speech Act: How Do We Know When We're Conversing?", *Semiotica* 28, 259-99.
- M. Douglas (1966) *Purity and Danger*, Londres.
- G. W. J. Drewes (1929) "The Influence of Western Civilization on the Language of the East Indian Archipelago", en *The Effect of Western Influence on Native Civilizations in the Malay Archipelago*, comp. B. Schrieke, Batavia, 126-57.
- Dufferin, Marquis of (1903) *Letters from High Latitudes*, 11ª ed., Londres.
- C. Dulong (1991) "De la conversation à la création", en *Histoire des femmes en occident*, vol. 3, comps. N. Z. Davis y A. Farge, París, 403-25.
- A. Dundes, L. Leach y B. Özkök (1972) "The Strategy of Turkish Boys' Verbal Duelling Rhymes", en Gumperz y Hymes, 130-60.
- M. Durante (1981) *Dal Latino all'italiano moderno*, Bolonia.
- V. Durkacz (1983) *The Decline of the Celtic Languages*, Edimburgo.
- J. Edwards (1985) *Language, Society and Identity*, Londres.
- E. Eisenstein (1979) *The Printing Press as an Agent of Change*, 2 vols., Cambridge.
- N. Elias (1939) *The Civilizing Process*, trad. inglesa, en 2 vols. Oxford 1981-82.
- J. Elliott (1987) "The Court of the Spanish Habsburgs"; repr. en Elliott, *Spain and its World 1500-1700*, New Haven 1989.
- Erasmus (1530) *De civilitate morum puerilium*, París.
- H. Estienne (1578) *Deux dialogues du nouveau langage français*, comp. P. M. Smith, Ginebra, 1980.

- R. J. W. Evans (1979) *The Making of the Habsburg Monarchy*, Oxford.
- J. Evelyn (1955) *Diary*, comp. E. S. De Beer, 6 vols., Oxford.
- B. Fabian (1985) "Englisch als neue Fremdsprache des 18. Jhts", en Kimpel, 178-96.
- J. Fabian (1986) *Language and Colonial Power*, Cambridge.
- N. Fairclough (1989) *Language and Power*, Harmondsworth.
- N. Faret (1630) *L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour*, comp. M. Magendie, París 1925.
- L. Febvre (1942) *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, trad. inglesa, Cambridge, Mass. 1982.
- B. Feijóo y Montenegro (1781) *Teatro Crítico Universal*, 8 vols., Madrid.
- J. Fentress y C. Wickham (1992) *Social Memory*, Londres.
- M. Feo (1986) "Tradizione latina", en *Letteratura italiana*, comp. A. Asor Rosa, vol. 5, Turín, 311-78.
- C. A. Ferguson (1959) "Diglossia"; repr. en Giglioli (1972), cap. 11.
- H. Fielding (1743) *Essay on Conversation*, Londres.
- Piero Fiorelli (1984) "La lingua giuridica dal De Luca al Buonaparte", en Formigari, 127-56.
- L. Firpo, comp. (1985) *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Roma.
- J. A. Fishman (1965) "Who speaks What Language to Whom and When"; repr. en Pride y Holmes (1972), cap. 1.
- J. A. Fishman (1972) *Language in Sociocultural Change*, Stanford.
- P. Flaherty (1987) "The Politics of Linguistic Uniformity during the French Revolution", *Historical Reflections* 14.
- C. P. Flynn (1977) *Insult and Society*, Port Washington.
- U. Foglietta (1574) *De ratione scribendae historiae*, Roma.
- G. F. Folena (1964) "La cultura volgare e l'umanesimo cavalleresco", en *Umanesimo europeo ed umanesimo veneziano*, comp. V. Branca, Florencia, 141-57.
- G. F. Folena (1968-70) "Introduzione al veneziano 'de là da mar' ", *Bollettino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo* 10-12, 331-76.
- G. F. Folena (1983) *L'italiano in Europa*, Turín.
- L. Formigari, comp. (1984) *Teorie e pratiche linguistiche nell'Italia del '700*, Bologna.
- [J. Forrester] (1734) *The Polite Philosopher*, Londres.
- C. Forstner (1626) *Notae*; 2ª ed. Leiden 1650.
- M. Foucault (1961) *Madness and Civilization*, trad. inglesa abr., Londres 1967.
- M. Foucault (1975) *Discipline and Punish*, trad. inglesa, Harmondsworth 1979.

- M. Foucault (1984) *The Use of Pleasure*, trad. inglesa, Harmondsworth 1986.
- C. O. Frake (1972) "How to Ask for a Drink in Subanun"; repr. en Giglioli, cap. 5.
- S. Freud (1930) *Civilisation and its Discontents*, trad. inglesa, Londres 1930.
- P. Friedrich (1966) "Social Context and Semantic Feature: the Russian Pronominal Usage"; repr. en Gumperz y Hymes (1972), 272-300.
- J. Frykman (1990) "What People Do but Seldom Say", *Ethnologia Scandinavica* 20, 50-62.
- J. Frykman y O. Löfgren (1987) *Culture Builders*, New Brunswick.
- M. Fulbrook (1983) *Piety and Politics*, Cambridge.
- M. Fumaroli (1980) *L'âge de l'éloquence*, Ginebra.
- F. Furet (1978) *Interpreting the French Revolution*, trad. inglesa, Cambridge 1981.
- F. J. Furnivall, comp. (1868a) *The Babees Book*, Londres.
- F. J. Furnivall, comp. (1868b) *Caxton's Book of Courtesye*, Londres.
- F. J. Furnivall, comp. (1890) *Shakespeare's England*, Londres.
- J. Fuster (1968) "La llengua dels moriscos", en Fuster, *Llengua, literatura, historia*, Barcelona, 391-430.
- H.-G. Gadamer (1965) *Truth and Method*, trad. inglesa, Londres 1975.
- A. L. de Gaetano (1976) *G. B. Gelli and the Florentine Academy: the Rebellion against Latin*, Florencia.
- P. Gardy (1978) *Langue et société en Provence*, París.
- D. Garrioch (1987) "Verbal Insults in Eighteenth-Century Paris", en Burke y Porter, cap. 5.
- C. Geertz (1960) "Linguistic Etiquette"; repr. en Pride y Holmes (1972), cap. 11.
- C. Geertz (1983) *Local Knowledge*, Nueva York.
- P. F. Gehl (1987) "Varieties of Monastic Silence", *Viator* 18, 125-60.
- G. B. Gelli (1967) *Dialoghi*, comp. R. Tisconi, Bari.
- Aulus Gellius (1927) *Noctes Atticae*, comp. J. C. Rolfe, 3 vols., Cambridge, Mass.
- E. Gellner (1983) *Nations and Nationalism*, Londres.
- A. Genovesi (1775) *Lettere familiari*, 2 vols., Venecia.
- P. Gerbenzon (1987) "Gaf J. C. Naber werkelijk tot 1911 college in het Latijn?", *Legal History Review* 55, 387-91.
- A. Gerber, comp. (1903) *Lexicon Taciteum*, Leipzig.
- J. Gessinger (1980) *Sprache und Bürgertum*, Stuttgart.
- G. G. Giglioli, comp. (1972) *Language and Social Context*, Harmondsworth.

- F. Gilbert (1954) "The Concept of Nationalism in Machiavelli's Prince", *Studies in the Renaissance* 1, 38-48.
- F. Gilbert (1965) *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton.
- M. Gilsenan (1976) "Lying, Honour and Contradiction", en *Transaction and Meaning*, comp. B. Kapferer, Filadelfia, 191-214.
- C. Ginzburg (1970) *Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Turin.
- C. Ginzburg (1976) *Cheese and Worms*, trad. inglesa, Londres 1980.
- A. Giuffredi (1896) *Avvertimenti christiani*, comp. L. Natali, Palermo.
- P. Giustinelli (1609) *Antidoto contra le cattive conversazioni*, Roma.
- L. Glass (1991) *Confident Conversation: How to Talk in Any Business or Social Situation*, Londres.
- E. Goffman (1961) *Encounters*; 2ª ed., Londres 1972.
- E. Goffman (1981) *Forms of Talk*, Oxford.
- K.-H. Götttert (1987) "Legitimation für das Kompliment", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 61, 189-205.
- H. Goldblatt (1984) "The Language Question and the Emergence of Slavic National Languages", en Scaglione (1984b), 119-73.
- J. Goldfriedrich (1908) *Geschichte des deutschen Buchhandels*, Leipzig.
- P. Goodrich (1986) *Reading the Law*, Oxford.
- J. Goody (1977) *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge.
- B. Gracián (1646) "El discreto"; repr. en Gracián, *Obras*, comp. M. Batllori, Madrid 1969, 305-65.
- A. Grafton y L. Jardine (1986) *From Humanism to the Humanities*, Londres.
- W. L. Grant (1954) "European Vernacular Works in Latin Translation", *Studies in the Renaissance* 1, 120-56.
- A. S. Gratwick (1982) "Latinitas Britannica", en *Latin and the Vernacular Languages in Early Medieval Britain*, comp. N. Brooks, Leicester, 1-79.
- A. Graziano (1984) "Uso e diffusione dell'inglese", en Formigari, 373-94.
- V. H. H. Green (1979) *The Commonwealth of Lincoln College*, Oxford.
- S. Greenblatt (1980) *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago.
- S. Greenblatt (1991) "Kidnapping Language", en Greenblatt, *Marvelous Possessions*, Oxford, 86-118.
- T. M. Greene (1983) "Il Cortegiano and the Choice of a Game", en *Castiglione*, comps. R. W. Hanning y D. Rosand, New Haven, 1-16.
- F. de Grenaille (1642) *L'honnête garçon*, París.
- P. Grendler (1984) "The Schools of Christian Doctrine in Sixteenth-Century Italy", *Church History* 53, 319-31.

- G. Gresslinger (1660) *Ethica complementaria*, lugar desconocido.
- H. P. Grice (1975) "The Logic of Conversation", en *Speech Acts*, comps. P. Cole y J. L. Morgan, Nueva York, 41-58.
- R. D. Grillo (1989a) *Dominant Languages: Language and Hierarchy in Britain and France*, Cambridge.
- R. D. Grillo (1989b) "Anthropology, Language, Politics", en *Social Anthropology and the Politics of Language*, comp. R. D. Grillo, Londres, 1-24.
- H. Grotius (1657) *Annales et Historiae de rebus belgicis*, Amsterdam.
- H. Grünert (1974) *Sprache und Politik*, Berlín.
- S. Guazzo (1574) *La civil conversazione*; ed. rev. Venecia 1590.
- R. Guha (1983) *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, New Delhi.
- J. Guidi (1980) "De l'amour courtois à l'amour sacré: la condition de la femme dans l'oeuvre de B. Castiglione", *Centre de Recherches sur la Renaissance* 8, 9-80.
- J. Guidi (1983) "Reformulations de l'idéologie aristocratique au 16e siècle", *Centre de Recherches sur la Renaissance* 11, 121-84.
- H.-U. Gumbrecht (1978) *Funktionen parlamentarischer Rhetorik in der französischen Revolution*, Munich.
- J. Gumperz (1972) "The Speech Community", en Giglioli, cap. 10.
- J. Gumperz (1982a) *Discourse Strategies*, Cambridge.
- J. Gumperz (1982b) *Language and Social Identity*, Cambridge.
- J. Gumperz y D. Hymes, comps. (1972) *Directions in Sociolinguistics*, Nueva York.
- J. Habermas (1970) *On the Logic of the Social Sciences*, trad. inglesa, Cambridge 1989.
- R. A. Hall (1942) *The Italian "Questione della Lingua"*, Chapel Hill.
- R. A. Hall (1960) "Thorstein Veblen and Linguistic Theory". *American Speech* 35, 124-30.
- R. A. Hall (1974) *External History of the Romance Languages*, Chapel Hill.
- M. A. K. Halliday (1978) *Language as Social Semiotic*, Londres.
- S. Harding (1975) "Women and Words in a Spanish Village", en *Toward an Anthropology of Women*, comp. R. R. Reiter, Nueva York y Londres, 283-308.
- G. Harsdörffer (1641-9) *Frauernzimmers Gesprächspiele*, Nuremberg.
- R. Hatton (1978) *George I*, Londres.
- S. B. Heath (1972) *Telling Tongues: Language Policy in Mexico, Colony to Nation*, Nueva York y Londres.
- S. B. Heath y R. Laprade (1982) "Castilian Colonization and Indige-

- nous Languages: the Cases of Quechua and Aymara”, en Cooper 118-43.
- L. C. Heating (1941) *Studies on the Literary Salon in France, 1550-1615*, Cambridge, Mass.
- C. Henn-Schmölder (1975) “Ars conversationis”, *Arcadia* 10, 16-73.
- G. Hess (1971) *Deutsch-Lateinisch Narrenzunft*, Munich.
- P. Higonnet (1980) “The Politics of Linguistic Terrorism”, *Social History* 5, 41-69.
- C. Hill (1965) *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford.
- C. Hill (1972) *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*; 2^a ed. Harmondsworth 1975.
- M. Hinz (1992) *Rhetorische Strategien des Hoffmannes*, Stuttgart.
- E. J. Hobsbawm (1990) *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge.
- E. J. Hobsbawm y T. Ranger, comps. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- L. Holberg (1970) *Memoirs*, trad. inglesa, Leiden.
- G. Holmes (1986) *Florence, Rome and the Origins of the Renaissance*, Oxford.
- A. Hudson (1981) “A Lollard Sect Vocabulary”; repr. en Hudson, *Lollards and their Books*, Londres 1985, 165-80.
- G. Hughes (1991) *Swearing: a Social History of Foul Language, Oaths and Profanity in English*, Oxford.
- J. Huizinga (1924) *Erasmus of Rotterdam*, trad. inglesa, Londres 1952.
- L. Hunt (1984) *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley.
- J. Hunter (1988) “Language reform in Meiji Japan: the Views of Maejima Hisoka”, en *Themes and Theories in Japanese History*, comps. S. Henny y J.-P. Lehman, Londres, 101-20.
- D. Hymes (1964) “Towards Ethnographies of Communication”; repr. en Giglioli (1972), 21-41.
- D. Hymes (1974) “Ways of Speaking”, en Bauman y Sherzer, cap. 21.
- Ignatius (1963) *Obras completas de I. de Loyola*, comp. 1. Iparraguirre, Madrid.
- J. Ijsewijn (1977) *Companion to Neolatin Studies*; 2^a ed. Leuven 1990.
- J. Ijsewijn (1987) “Neolatin: a Historical Survey”, *Helios* 14, 93-107.
- V. Ilardi (1956) “Italianità among some Italian Intellectuals in the Early Sixteenth Century”, *Traditio* 12, 339-67.
- I. Illich (1983) *Gender*, Londres.
- S. Infessura (1890) *Diario*, comp. O. Tommasini Roma.

- C. Irson (1662) *Nouvelle méthode pour apprendre la langue française*; repr. Ginebra 1973.
- J. Irvine (1974) "Strategies of Status Manipulation in the Wolof Greeting", en Bauman y Sherzer, cap. 8.
- F.-A. Isambert (1827-33) *Recueil général des anciennes lois françaises*, 29 vols., Paris.
- K. Jackson (1948) "On the Vulgar Latin of Roman Britain", *Medieval Studies in Honour of J. D. M. Ford*, comps. U. T. Holmes y A. J. Denomy, Cambridge, Mass., 83-106.
- C. S. Jaeger (1985) *The Origins of Courtliness*, Filadelfia.
- M. Jay (1982) "Should Intellectual History take a Linguistic Turn?", en *Modern European Intellectual History*, comps. D. LaCapra y S. L. Kaplan, Ithaca y Londres, 86-110.
- M. Jeanneret (1987) *A Feast of Words: Banquets and Table Talk in the Renaissance*, trad. inglesa, Chicago 1991.
- O. Jespersen (1905) *Growth and Structure of the English Language*, Leipzig.
- F. R. Johnson (1944) "Latin versus English: the Sixteenth-Century Debate over Scientific Terminology", *Studies in Philology* 41, 109-35.
- I. G. Jones (1980) "Language and Community in Nineteenth-Century Wales", en *A People and a Proletariat*, comp. D. Smith, 47-71.
- R. F. Jones (1953) *The Triumph of the English Language*, Stanford.
- B. Jonson (1953) *Timber*, Nueva York.
- P. Joutard (1977) *La légende des Camisards*, París.
- P. Joyce (1991) "The People's English: Language and Class in England, c. 1840-1920", en Burke y Porter, 154-90.
- I. Kajanto (1979) "The Position of Latin in Eighteenth-Century Finland", *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, comp. P. Tuynman et al., Munich, 93-106.
- K. H. Karpat (1984) "A Language in Search of a Nation: Turkish in the Nation-State", en Scaglione (1984b), 175-208.
- D. Kent (1978) *The Rise of the Medici*, Oxford.
- D. Kent y F. W. Kent (1982) *Neighbours and Neighbourhood in Renaissance Florence*, Locust Valley.
- V. Kiernan (1991) "Languages and Conquerors", en Burke y Porter, 191-210.
- D. Kimpel, comp. (1985) *Mehrsprachigkeit in der deutschen Aufklärung*, Hamburgo.
- H. W. Klein (1957) *Latein und volgare in Italien*, Munich.

- A. Knigge (1788) *Über den Umgang mit Menschen*, 3ª ed., Frankfurt y Leipzig.
- J. Knowlson (1975) *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800*, Toronto.
- R. Koselleck (1979) *Futures Past*, trad. inglesa, Cambridge, Mass. 1985, 73-91.
- W. Kühlmann (1985) "Apologie und Kritik des Lateins im Schrifttum des deutschen Späthumanismus", en Schoeck, 356-76.
- J. Kühn (1975) *Gescheiterte Sprachkritik*, Berlín.
- W. Labov (1972a) *Sociolinguistic Patterns*, Filadelfia.
- W. Labov (1972b) *Language in the Inner City*, Filadelfia.
- J. La Bruyère (1688) *Les caractères*, París.
- R. T. Lakoff (1975) *Language and Women's Place*, Nueva York.
- R. T. Lakoff (1990) *Talking Power*, Nueva York.
- Lambert, Marquise de (1843) *Oeuvres morales*, París.
- R. Landes (1947) *City of Women*, Nueva York.
- F. La Mothe Le Vayer (1643-4) *Opuscules*, 2 vols., París.
- A. Langer (1954) *Der Wortschatz des Deutschen Pietismus*, Tübingen.
- La Rochefoucauld, Duc de (1946) *Maximes*, comp. F. C. Green, Cambridge.
- La Rochefoucauld, Duc de (1950) *Oeuvres*, comp. L. Martin-Chauffier, París.
- J.-Y. Lartichaux (1977) "Linguistic Politics during the French Revolution", *Diogenes* 97, 65-84.
- J.-B. de La Salle (1695) *Les règles de la bienséance*; repr. Rouen 1764.
- R. Lass, comp. (1969) *Approaches to English Historical Linguistics*, Nueva York.
- A. La Vopa (1988) *Grace, Talent and Merit: Poor Students, Clerical Careers and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany*, Cambridge.
- L. Lazzerini (1978) "Introduzione", a A. Calmo, *La Spagnolas*, Milán.
- P. Lehmann (1929) "Vom Leben des Lateinischen im Mittelalter"; en Lehmann, *Erforschung des Mittelalters*, Leipzig 1941.
- J. Lehtonen y K. Sajavaara (1985) "The Silent Finn", en Tannen y Saville-Troika, 193-201.
- L. Le Laboureur (1667) *Avantages de la langue française sur la langue Latine*, París.
- H. Ormsby Lennon (1991) "From Shibboleth to Apocalypse: Quaker Speechways during the Puritan Revolution", en Burke y Porter, 72-112.
- L. Lentner (1964) *Volksprache und Sakralsprache: Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzil von Trient*, Viena.

- L. de León (1583) *La perfecta casada*, Salamanca.
- G. Leopardi (1824) "Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani"; repr. en Leopardi, *Opere*, vol. 1, comp. S. Solmi, Milán y Nápoles 1956, 844-77.
- R. B. Le Page y A. Tabouret-Keller (1985) *Acts of Identity*, Cambridge.
- E. Le Roy Ladurie (1966) *The Peasants of Languedoc*, trad. inglesa, Urbana 1974.
- E. Le Roy Ladurie (1975) *Montaillou*, trad. inglesa, Harmondsworth.
- K. Liebreich (1985-86) "Piarist Education in the 17th Century". *Studi secenteschi* 26, 225-78, y 27, 57-89.
- J. L. Lievsay (1940) "Notes on the Art of Conversation (1738)", *Italica* 17, 58-63.
- J. L. Lievsay (1961) *Stefano Guazzo and the English Renaissance*, Chapel Hill.
- John Locke (1693) *Some Thoughts concerning Education*; comp. J. Yolton, Oxford 1989.
- J. Locke (1953) *Travels in France*, comp. J. Lough, Cambridge.
- W. B. Lockwood (1965) *An Informal History of the German Language*, Londres.
- O. Löfgren (1987) "Deconstructing Swedishness", en *Anthropology at Home*, comp. A. Jackson, Londres, 74-93.
- G. P. Lomazzo (1627) *Rabisch dra Academigli dor Compa Zavargna*, 2ª ed., Milán.
- D. Lombard (1990) *Le carrefour javanais*, 3 vols., París.
- N. Loraux (1981) *The Invention of Athens*, trad. inglesa, Cambridge, Mass. 1986.
- G. F. Loredano (1676) *Bizzarie academiche*, Bolonia.
- F. Lot (1931) "A quelle époque a-t-on cessée de parler Latin?", *Bulletin du Cange* 6, 97-159.
- J. Lough (1984) *France Observed in the Seventeenth Century*, Stockfield.
- J. B. Lynch (1966) "Lomazzo and the Accademia della Valle di Bregno", *Art Bulletin* 48, 210-11.
- J. Lyons (1980) "Pronouns of Address in *Anna Karenina*", en *Studies in Linguistics for R. Quirk*, Londres, 235-49.
- M. Lyons (1981) "Politics and Patois: the Linguistic Policy of the French Revolution", *Australian Journal of French Studies* 264-81.
- S. McConnell-Ginet (1978) "Intonation in a Man's World", *Signs* 3, 541-59.
- E. McCumfrey (1987) "Silence", en *Encyclopaedia of Religion*, comp. M. Eliade, Nueva York, vol. 13, 321-4.

- O. MacDonagh (1983) *States of Mind: a Study of Anglo-Irish Conflict 1780-1980*, Londres.
- M. McDonald (1989) "The Exploitation of Linguistic Mis-Match: Towards an Ethnography of Customs and Manners", en *Social Anthropology and the Politics of Language*, comp. R. D. Grillo, 90-105.
- C. McIntosh (1986) *Common and Courtly Language*, Filadelfia.
- R. Mackenney (1987) *Tradesmen and Traders*, Londres.
- I. Maclean (1977) *Woman Triumphant: Feminism in French Literature, 1610-52*, Oxford.
- M. McLuhan (1964) *Understanding Media*, Nueva York.
- R. Macmullen (1962) "Roman Bureaucratess", *Traditio* 18, 364-78.
- M. Magendie (1925) *La politesse mondaine en France au 17e siècle*, París.
- B. Magne (1976) *Crise de la littérature française*, París.
- E. Magne (1912) *Voiture et les années de gloire de l'hotel de Rambouillet*, París.
- Y. Malkiel (1976) "Changes in the European Languages under a New Set of Sociolinguistic Circumstances", repr. en Chiappelli (1985), 581-93.
- Y. Malkiel (1984) "A Linguist's View of the Standardization of a Dialect", en Scaglione (1984b), 51-73.
- M. Manitius (1911-31) *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vols., Munich.
- Marcabru (1909) *Poésies complètes*, comp. J. M. L. Dejeanne, Toulouse.
- E. D. Marcu (1976) *Sixteenth-Century Nationalism*, Nueva York.
- C. J. Margerison (1987) *If Only I Had Said*, Londres.
- C. Markham, comp. (1895) *Narratives*, Londres.
- Z. R. W. M. von Martels (1989) *Augerius Gislénus Busbequius*, Groningen.
- H.-J. Martin (1969) *Livre, pouvoirs et société à Paris*, La Haya.
- J. Martin (1987) "A Journeyman's Feast of Fools", *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17, 149-74.
- E. Masini (1665) *Sacro Arsenale*, Bolonia.
- W. Matthews (1936-37) "Polite Speech in the Eighteenth Century", *English* I, 493-511.
- T. de Mauro (1963) *Storia linguistica dell'Italia unita*; 2ª ed. Roma y Bari, 1976.
- F. Mauthner (1902-3) *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., Stuttgart.
- A. Mazrui (1978) *The Political Sociology of the English Language*, Londres.

- J. A. Mazzeo (1962) "St Augustine's Rhetoric of Silence", *Journal of the History of Ideas* 23, 175-96.
- A. Meillet (1921) *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris.
- A. Meillet (1928) *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris.
- G. Mensching (1926) *Das heilige Schweigen*, Giessen.
- Méré, Chevalier de (1677) "De la conversation"; repr. en su *Discours*, comp. C.-H. Boudhors, Paris 1930, 99-132.
- B. Migliorini (1960) *Storia della lingua italiana*, Milán.
- G. Milanesi, comp. (1901) *Nuovi documenti per la storia dell'arte toscana*, Florencia.
- R. A. Miller (1971) "Levels of Speech and the Japanese Linguistic Response to Modernization", en *Tradition and Modernization*, comp. D. Shively, Berkeley y Los Angeles.
- N. Mitford, comp. (1956) *Noblesse oblige*, Londres.
- G. B. Mittarelli, comp. (1755-73), *Annales Camaldulenses*, 9 vols., Venecia.
- C. Mohrmann (1932) *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nijmegen.
- C. Mohrmann (1957) *Liturgical Latin*, trad. inglesa, Londres 1959.
- C. Mohrmann (1958-61) *Études sur le latin des chrétiens*, 2 vols., Roma.
- Molière (1962) *Théâtre*, Paris.
- G. Mongrédien (1947) *La vie littéraire au 17e siècle*, Paris.
- M. de Montaigne (1588) *Essais*; comp. M. Rat, 3 vols., Paris 1955.
- M. de Montaigne (1992) *Journal*, comp. F. Rigolot, Paris.
- P. Moogk (1979) "Thieving Buggers and Stupid Sluts: Insults and Popular Culture in New France", *William and Mary Quarterly* 36, 523-47.
- Morellet, Abbé (1812) "De la conversation"; repr. en su *Mélanges de littérature et de philosophie*, 4 vols., Paris 1818, vol. 4, 71-130.
- G. di P. Morelli (1956) *Ricordi*, comp. V. Branca, Florencia.
- S. E. Morison (1936) *Harvard College in the Seventeenth Century*, Cambridge Mass.
- T. Morison (1927) "Un français à la cour du grand Mogol", *Revue historique* 156, 83-97.
- I. Morris (1964) *The World of the Shining Prince*, Londres.
- J.-B. Morvan de Bellegarde (1697) *Modèles de conversations pour les personnes polies*, Paris.
- J.-B. Morvan de Bellegarde (1703) *Reflexions sur la politesse*, 3^e ed., Paris.
- R. Muchembled (1978) *Popular Culture and Elite Culture in Early Modern France*, trad. inglesa, Baton Rouge 1985.

- R. Muchembled (1989) *La violence au village*, Tournhout.
- B. L. de Muralt (1728) *Lettres sur les anglois et les françois*; comp. C. Gould, Paris 1933.
- G. Muzio (1572) *Discorso per la unione d'Italia*, Roma.
- S. Nagel y S. Vecchi (1984) "Il bambino, la parola, il silenzio nella cultura medievale", *Quaderni Storici* 19, 719-63.
- J. R. Naiden (1952) "Newton Demands the Latin Muse", *Symposium* 111-20.
- C. Newman (1957) *The Evolution of Medical Education in the Nineteenth Century*, Londres.
- O. Niccoli (1979) *I sacerdoti i guerrieri i contadini: storia di un'immagine della società*, Turin.
- R. Nigro (1990) "Gli atti di parola nella 'Civil conversation' ", en Patrizi, 95-120.
- T. Nipperdey (1983) "In Search of Identity: Romantic Nationalism, its Intellectual Political and Social Background", en *In Search of Identity*, comp. J. C. Eade, Canberra, 1-15.
- G. da Nono (1934-39) "Visio Egidii Regis Pataviae", comp. G. Fabris, *Bollettino del Civico Museo di Padova* 10-11, 1-20.
- P. Nora, comp. (1984-86), *Les lieux de mémoire*, 4 vols., Paris.
- D. Norberg (1975-76) "Latin scolaire et latin vivant", *Bulletin du Cange* 40, 51-64.
- E. Norden (1898) *Die Antike Kunstprosa*; 5^a ed., Stuttgart 1958.
- W. Notestein et al., comps. (1935), *Commons Debates 1621*, 7 vols., New Haven.
- P. H. Nurse (1968) "Erasmus et des Périers", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 30, 53-64.
- E. Österberg (1991) "Strategies of Silence: Milieu and Mentality in the Icelandic Sagas", en Österberg, *Mentalities and Other Realities*, Lund y Bromley, 9-30.
- G. Oestreich (1982) *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge.
- C. Ogier (1656) *Ephemerides*, Paris.
- J. C. Olin, comp. (1965) *Christian Humanism and the Reformation*, Nueva York.
- W. J. Ong (1958) *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, Mass.
- W. J. Ong (1959) "Latin Language Study as a Renaissance Puberty Rite", *Studies in Philology* 56, 103-24.
- M. Opitz (1617) *Aristarchus, sive de contemptu linguae teutonicae*; repr. Leipzig 1888.

- A. Orero, comp. (1595) *Rime diverse in lingua Genovese*, Pavía.
- P. Ortigue de Vaumorière (1688) *L'art de plaire dans la conversation*, París.
- C. Ossola (1983) "L'homme accomplie: la civilisation des cours comme art de la conversation"; repr. en Ossola, *Dal Cortegiano all Uomo di Mondo*, Turín 1987, 131-9.
- Oxford English Dictionary* (1989), 2ª ed., comps. J. A. Simpson y E. S. C. Weiner, 20 vols., Oxford.
- I. Paccagnella (1984) *Il fasto delle lingue*, Roma.
- I. Paccagnella (1987) "Plurilinguismo letterario", *Letteratura Italiana*, vol. 2, comp. A. Asor Rosa, 2, Turín, 103-67.
- A. Pagden, comp. (1987) *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge.
- L. Palmireno (1577) *El estudioso cortesano*; 2ª ed. Alcalá 1587.
- U. E. Paoli (1959) *Il latino maccheronico*, Florencia.
- H. Paolucci (1984) "Italian and English: Models for the Modern Vernacular Literatures of India", en Scaglione (1984b), 209-31.
- H. Parret y J. Verschueren, comps. (1992) (sobre) *Searle on Conversation*, Amsterdam y Filadelfia.
- J. Pasek (1929) *Memoirs of the Polish Baroque*, trad. inglesa, Berkeley 1976.
- E. Pasquier (1566) *Recherches de la France*, París.
- G. Patrizi, comp. (1990) *Stefano Guazzo e la civil conversatione*, Roma.
- R. Payne (1981) "When Saying is Doing", en *Politically Speaking: Cross-Cultural Studies of Rhetoric*, comp. Payne, St John's, 9-23.
- A. Pease y A. Garner (1985) *Talk Language*; repr. Londres 1989.
- A. Petrie (1720) "Rules of Good Deportment"; repr. en Petrie, *Works*, Edimburgo 1877, 5-136.
- A. Petrucci (1982) *Scrittura e popolo nella Roma barocca*, Roma.
- K. C. Phillipps (1984) *Language and Class in Victorian England*, Londres.
- A. Piccolomini (1539) *Raffaella*; repr. Milán 1969.
- J. Pina Cabral (1987) "Paved Roads and Enchanted Mooresses", *Man* 22, 715-35.
- B. Pino (1604) *Del Galantuomo*, Venecia.
- H. L. Piozzi (1974) *Anecdotes of the Late Samuel Johnson*, Oxford.
- M. Plaisance (1973) "La transformation de l'académie des Humidi en Académie Florentine", en *Les écrivains et le pouvoir*, comp. A. Rochon, París, 361-433.
- Plutarco (1927-69) *Moralia*, 16 vols., Cambridge, Mass.
- J. G. A. Pocock (1972) *Politics, Language and Time*, Londres.

- G. Politiano (1547) *Del parlare e del tacere*, Milán.
- R. Porter (1987) "The Language of Quackery in England, 1660-1800", en Burke y Porter, 73-103.
- R. Porter (1991) "Expressing Yourself Ill: the Language of Sickness in Georgian England", en Burke y Porter, 276-99.
- E. Post (1922) *Etiquette in Society, in Business, in Politics and at Home*, Nueva York y Londres.
- M. L. Pratt (1987) "Linguistic Utopias", en *The Linguistics of Writing*, comp. N. Fabb et al., Manchester, 48-66.
- J. B. Pride y J. Holmes, comps. (1972) *Sociolinguistics*, Harmondsworth.
- M. Puppo, comp. (1957) *Discussioni linguistiche del '700*, Turín.
- G. Puttenham (1589) *The Art of English Poesie*, Londres.
- A. Quondam (1982) "L'Accademia", *Letteratura italiana*, vol. 1, comp. A. Asor Rosa, Turín, 823-98.
- A. Quondam (1983) "La letteratura in tipografia", en *Letteratura Italiana*, vol. 2, comp. A. Asor Rosa, Turín, 555-686.
- G. Rajberti (1850-51) *L'arte di convivare*, Milán.
- E. S. Ramage (1973) *Urbanitas*, Norman.
- W. S. Ramson (1970) "Nineteenth-Century Australian English", en Ramson, *English Transported*, Canberra, 32-48.
- O. Ranum (1980) *Artisans of Glory: Writers and Historical Thought in Seventeenth-Century France*, Chapel Hill.
- E. du Refuge (1617) *Traité de la Cour*, Ruán 1631.
- A. Renaud (1697) *Manière de parler la langue française selon ses différents styles*.
- B. Richardson (1987) "Gli italiani e il toscano parlato nel '500", *Lingua Nostra* 44, 97-107.
- M. Richter (1975) "A Sociolinguistic Approach to the Latin Middle Ages", en *Materials and Methods of Ecclesiastical History*, comp. D. Baker, Oxford, 69-82.
- M. Richter (1979) *Sprache und Gesellschaft im Mittelalter*, Stuttgart.
- M. Richter (1983) "A quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule?", *Annales E.S.C.* 38, 439-48.
- I. Ringhiera (1551) *Cento giuochi liberali*, Bologna.
- T. Rinuccini (1863) *Usanze fiorentine del secolo XVII*, Florencia.
- S. Rizzo (1986) "Il latino nell'umanesimo", *Letteratura italiana*, vol. 5, comp. A. Asor Rosa, Turín, 379-410.
- R. Robin (1973) *Histoire et linguistique*, París.
- J. H. Rodrigues (1985) "The Victory of the Portuguese Language in

- Colonial Brazil”, en *Empire in Transition*, comps. A. Hower y R. Preto-Rodas, Gainesville, 22-30.
- D. de Rosa (1980) *Coluccio Salutati*, Florencia.
- H. Rosen (1972) *Language and Class*, Bristol.
- L. Rosen (1984) *Bargaining for Reality*, Cambridge.
- A. Rosenblat (1977) “La hispanización de América. El castellano y las lenguas indígenas desde 1492”, en Rosenblat, *Los conquistadores y su lengua*, Caracas, 91-136.
- A. S. C. Ross (1954) “Linguistic Class-Indicators in Present-Day English”, *Neuphilologische Mitteilungen* 55, 20-56.
- C. Roubert (1972) “Un jeu de société au Grand Siècle”, *17e Siècle* 97, 85-102.
- L. von Rozmital (1957) *Travels*, comp. M. Letts, Cambridge.
- F. des Rues (1603) *Les marguerites françoises*, Lyon.
- T. Rymer, comp. (1704-32) *Foedera*, 20 vols., Londres.
- “O. Sabertash” (1842) *The Art of Conversation*, Londres.
- J. Sáenz, comp. (1755) *Collectio Maxima Conciliorum Omnium Hispaniae*, Roma.
- T. Sagittarius (1603) *De conversatione civili*; repr. Leiden 1650.
- L. Sainéan (1907) *L’Argot ancien*, París.
- St-Simon, Duc de (1983-8) *Mémoires*, comp. Y. Coirault, 8 vols., París.
- V. Salmon (1967) “Elizabethan Colloquial English”, *Leeds Studies in English*.
- W. Samarin (1972) *Tongues of Men and Angels*, Nueva York.
- M. Sanudo (1879-1903) *Diarii*, 58 vols., Venecia.
- M. Sanudo (1980) *La città di Venetia*, comp. A. Caracciolo Aricò, Milán.
- [G. Savile] (1688) *The Lady’s New-Year Gift, or Advice to a Daughter*, Londres.
- M. Saville-Troika (1982) *The Ethnography of Communication*, Oxford.
- M. Saville-Troika (1985) “The Place of Silence in an Integrated Theory of Communication”, en Tannen y Saville-Troika, 3-18.
- F. Saxl (1957) “Jacopo Bellini y Mantegna as Antiquarians”, en Saxl, *Lectures*, 2 vols., Londres, vol. 1, 150-60.
- A. Scaglione (1984a) “The Rise of National Languages: East and West”, en Scaglione (1984b), 9-49.
- A. Scaglione, comp. (1984b) *The Emergence of National Languages*, Ravenna.
- S. Schama (1987) *The Embarrassment of Riches*, Londres.
- E. A. Schegloff (1988) “Goffman and the Analysis of Conversation”, en *Erving Goffman*, comps. P. Drew y A. Wootton, Cambridge, 89-139.

- A. Schiaffini (1937) "Aspetti della crisi linguistica italiana del '700"; repr. en Schiaffini, *Italiano antico e moderno*, Milán y Nápoles 1975, 129-65.
- H. Schmidt (1950) *Liturgie et langue vulgaire*, Roma.
- R. J. Schoeck, comp. (1985) *Acta Conventus Neolatini Bononiensis*, Binghamton.
- J. Schrijnen (1932) *Charakteristik des Altchristlichen Latein*, Nijmegen.
- J. Schrijnen (1939) "Le Latin chrétien devenu langue commune", en Schrijnen, *Collectanea*, Nijmegen, 335-56.
- J. C. Scott (1976) *The Moral Economy of the Peasant*, New Haven.
- M. de Scudéry (1680) *Conversations sur divers sujets*, Paris.
- J. U. Sebeok y T. A. Sebeok, comps. (1987) *Monastic Sign Language*, Berlín.
- F. Seager (1577) *The School of Virtue*; repr. en Furnivall (1868a).
- J. R. Searle (1992) "Conversation", en Parret y Verschuere, 7-30.
- J. Seigel (1966) "Civic Humanism or Ciceronian Rhetoric?", *Past and Present* 34, 3-48.
- W. S. Sewell (1980) *The Language of Labor*, Cambridge.
- D. Sheerin (1987) "In media latinitate", *Helios* 14, 51-67.
- P. Sidney (1973) *Miscellaneous Prose*, Oxford.
- J. Siegel (1986) *Solo in the New Order*, Princeton.
- D. Simpson (1986) *The Politics of American English 1776-1850*, Nueva York.
- P. Skippon (1732) "An Account of a Journey", en *A Collection of Voyages*, comps. A. y J. Churchill, 6 vols., Londres, vol. 6.
- M. M. Slaughter (1982) *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the Seventeenth Century*, Cambridge.
- A. D. Smith (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Londres.
- O. Smith (1984) *The Politics of Language 1791-1819*, Oxford.
- C. A. Sneyd, comps. (1843) *A Relation of the Island of England*, Londres.
- B. T. Sozzi (1955) *Aspetti e momenti della questione linguistica*, Padua.
- H. Spencer (1861) *Essays on Education*; repr. Londres 1911.
- D. Spender (1980) *Man-Made Language*, Londres.
- A. Spinola (1981) *Scritti scelti*, comp. C. Bitossi, Génova.
- L. Spitzer (1955) "The Problem of Latin Renaissance Poetry", repr. en su *Romanische Literaturstudien*, Tübingen 1959, 923-44.
- G. Stedman Jones (1983) *Languages of Class*, Cambridge.
- G. Steiner (1966) "Silence and the Poet"; repr. en Steiner, *Language and Silence*, Harmondsworth 1969, 57-76.

- J. Stevens (1961) *Music and Poetry in the Early Tudor Court*, Londres.
- B. Stolt (1964) *Die Sprachmischung in Luthers Tischreden*, Estocolmo.
- L. Stone (1977) *Family, Sex and Marriage in England*, Londres.
- L. Stone (1992) *Road to Divorce: England 1530-1987*, Oxford.
- J. Stow (1601) *The Annales of England*, Londres.
- B. M. H. Strang (1970) *A History of English*, Londres.
- T. B. Strong (1984) "Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology", repr. en *Language and Politics*, comp. M. Shapiro. Oxford, cap. 6.
- C. Strosetzki (1978) *Konversation: ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt.
- N. S. Struever (1974) "The Study of Language and the Study of History", *Journal of Interdisciplinary History* 4, 401-16.
- A. Stussi (1972) "Lingua, dialetto e letteratura", *Storia d'Italia*, comps. R. Romano y C. Vivanti, Turín, vol. 1, 680-728.
- J. Sutherland, comp. (1953) *The Oxford Book of English Talk*, Oxford.
- K. W. Swart (1978) *William the Silent and the Revolt of the Netherlands*, Londres.
- D. M. Swetschinski (1982) "The Portuguese Jews of Amsterdam", en *Essays on Modern Jewish History*, comps. F. Malino y P. C. Albert, Toronto, 56-80.
- J. Swift (1939-68) *Prose Works*, comp. H. Davis et al., Oxford.
- L. Tacchella (1966) *La riforma tridentina nella diocesi di Tortona*, Génova.
- M. Tafuri, comp. (1984) *Renovatio Urbis*, Turín.
- C. Tagliareni (1954) *Opera manuscritta del marchese G. B. Del Tufo*, Nápoles.
- S. J. Tambiah (1968) "The Magical Power of Words", repr. en Tambiah, *Culture, Thought and Social Action*, Cambridge, Mass. 1985, 17-59.
- D. Tannen (1984) *Conversational Style*, Norwood, N.J.
- D. Tannen (1986) *That's Not What I Meant!*, Londres.
- D. Tannen (1990) "Silence as Conflict Management in Fiction and Drama", en *Conflict Talk*, comp. A. D. Grimshaw, Cambridge, 260-79.
- D. Tannen y M. Saville-Troika, comps. (1985) *Perspectives on Silence*, Norwood, N.J.
- M. Tavoni (1984) *Latino, grammatica, volgare*, Padua.
- M. Tavoni (1985) "Sulla difesa del Latino nel '500", en *Renaissance Studies in Honor of C. H. Smyth*, Florencia, 493-505.

- T. J. Taylor y D. Cameron (1987) *Analysing Conversation*, Oxford.
- W. Thomas (1549) *The History of Italy*; comp. G. B. Parkes, Ithaca 1963.
- E. P. Thompson (1975) "The Crime of Anonymity", en *Albion's Fatal Tree*, comp. D. Hay et al., Londres, cap. 2.
- J. A. de Thou (1838) *Mémoires*, París.
- M. Timotei (1614) *Il Cortegiano*, Roma.
- R. P. Toby (1986) "Carnival of the Aliens: Korean Embassies in Edo-Period Art and Popular Culture", *Monumenta Nipponica* 41, 415-56.
- J. R. R. Tolkien y E. V. Gordon, comps. (1925) *Sir Gawain and the Green Knight*, Oxford.
- A. Traina (1971) *Il latino del Pascoli*, Florencia.
- E. Travi (1984) "Il volgare nella liturgia", en Travi *Lingua e vita nel primo '500*, Milán, 47-62.
- O. Treitinger (1938) *Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee*; repr. Darmstadt 1956.
- J. Trotti de la Chetardye (1683) *Instructions pour un jeune seigneur*, París.
- J. Trotti de la Chetardye (1685) *Instruction pour une jeune princesse*, París.
- B. Trotto (1578) *Dialoghi del matrimonio*, Turín.
- P. Trudgill (1974) *Sociolinguistics*, Harmondsworth.
- J. Trusler (1775) *Principles of Politeness*, Londres.
- J. Twigg (1987) *A History of Queens' College Cambridge*, Woodbridge.
- S. A. Tyler (1978) *The Said and the Unsaid*, Nueva York.
- J. M. Valentin (1978) *Le théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande*, Berna.
- B. Varchi (1570) *L'Ercolano*, Florencia.
- C. Vasoli (1986) "Sperone Speroni e la nascita della coscienza nazionale come coscienza linguistica", en *Cultura e nazione in Italia e Polonia*, comps. V. Branca y S. Graciotti, Florencia, 16-1-80.
- C. de Vaugelas (1647) *Remarques sur la langue française*, comp. J. Streicher, París 1934.
- Vauvenargues, Marquis de (1968) *Oeuvres*, comps. H. Bonnier, 2 vols., París.
- T. Veblen (1899) *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York.
- M. Venard (1985) "Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo", en *Le visite pastorali*, comps. U. Mazzone y A. Turchini, Bolonia, 13-55.
- E. Veres, comp. (1944) *Báthory István Levelezése*, 2 vols., Kolozsvár [Cluj].

- Vespasiano de Bisticci (1970-76) *Vite di uomini illustri*, 2 vols., Florencia.
- N. Vianello (1957) "Il Veneziano, lingua del foro veneto", *Lingua Nostra* 18, 67-73.
- G. B. Vico (1929) *Autobiographia e carteggio*, comps. B. Croce y F. Nicolini, Bari.
- M. Vidal (1992) *Watteau's Painted Conversations*, New Haven y Londres.
- P. de Vigneulles (1927-33) *Chronique*, comp. C. Bruneau, 4 vols., Metz.
- J.-B. Primi Visconti (1908) *Mémoires*, comp. J. Lemoine. París.
- J. A. Vissac (1862) *De la poésie latine en France au siècle de Louis XIV*, París.
- M. Vitale (1953) *La lingua volgare della cancelleria visconteo-sforzesco nel '400*, Varese y Milán.
- M. Vitale (1962) *La questione della lingua*; 2ª ed., Palermo 1978.
- K. Vossler (1913) *Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung*, Heidelberg.
- K. Vossler (1924) *Sprachgemeinschaft und Interessengemeinschaft*, Munich.
- M. de Vries (1991) "Twee minuten lang stilstaan bij de doden", en *Feestelijk Vernieuwing in Nederland*, comp. J. Boissevain, Amsterdam, 15-26.
- G. E. Waas (1941) *The Legendary Character of the Emperor Maximilian*, Nueva York.
- M. L. Wagner (1920) "Amerikanisch-Spanisch und Vulgarlatein", *Zeitschrift für Romanische Philologie* 40, 286-312.
- M. L. Wagner (1949) *Lingue e dialetti dell'America spagnola*, Florencia.
- L. D. Walker (1980) "A Note on Historical Linguistics and Marc Bloch's Comparative Method", *History and Theory* 19, 154-64.
- M. Wall (1969) "The Decline of the Irish Language", en *A View of the Irish Language*, comp. B. O'Cuív, Dublín, 81-90.
- A. Wallenstein (1912) *Briefe*, comp. H. Hallwich, Vienna.
- H. Walpole (1924) *Reminiscences*, comp. P. Toynbee, Oxford.
- R. Wardhaugh (1985) *How Conversation Works*, Oxford.
- R. Wardhaugh (1987) *Languages in Competition*, Oxford.
- J. Wardrop (1963) *The Script of Humanism*, Oxford.
- G. Washington (1886) *Fifty-seven Rules of Behaviour*, comp. W. O. Stoddard, Denver.
- J. T. Waterman (1966) *A History of the German Language*, Cambridge.

- F. Watson (1915) "Clenard as an Educational Pioneer", *Classical Review* 29, 65-8, 97-100.
- E. Weber (1976) *Peasants into Frenchmen*, Stanford.
- E. de Weihe (1615) *Aulicus politicus*, Frankfurt.
- H. Weinrich (1985) *Wege der Sprachkultur*, Stuttgart.
- D. Weinstein (1968) "The Myth of Florence", en *Florentine Studies*, comp. N. Rubinstein, Londres, 15-44.
- R. Weissmann (1985) "Reconstructing Renaissance Sociology", en *Persons in Groups*, comp. R. Trexler, Binghamton, 39-46.
- R. Weissmann (1982) *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Nueva York.
- C. J. Wells (1985) *German: a Linguistic History to 1945*, Oxford.
- T. Westrin (1900) "Några iakttagelser angående franskan såsom diplomatiens språk", *Historisk Tidskrift* 20, 329-40.
- F. Whigham (1984) *Ambition and Privilege: The Social Tropes of Elizabethan Courtesy Theory*, Berkeley y Los Angeles.
- K. Whinnom (1977) "Lingua Franca: Historical Problems", en *Pidgin and Creole Linguistics*, comp. A. Valdman, Bloomington, 295-310.
- W. Whiteley (1969) *Swahili: the Rise of a National Language*, Cambridge.
- B. Whitelocke (1855) *A Journal of the Swedish Embassy*, 2 vols., Londres.
- B. Whorf (1956) *Language, Thought and Reality*, Nueva York.
- G. Williams (1992) *Sociolinguistics: a Sociological Critique*, Londres.
- J. Wilson (1989) *On the Boundaries of Conversation*, Oxford.
- R. Wines (1981) "Introduction", a L. von Ranke, *The Secret of World History*, Nueva York, 1-31.
- P. Wolff (1971) *Western Languages AD 100-1500*, Londres.
- G. Woodbine (1943) "The Language of English Law", *Speculum* 18, 395-436.
- F. Yates (1947) *French Academies of the Sixteenth Century*, Londres.
- N. Zernov (1961) *Eastern Christendom*, Londres.
- F. Zonabend (1980) *The Enduring Memory*, trad. inglesa, Cambridge 1984.

Índice temático

- academias 142
acomodación 128, 138
Addison, Joseph 137, 139, 145, 148,
169
afrikaans 42
Agustín, San 159
Althusser, Louis 40
Ambrosio, San 159
Anderson, Benedict 19
Andreas Capellano 123
antilingüaje 37
apache 155, 158
arábigo 27, 54, 56
Aretino, Pietro 23, 35, 58
Ariès, Philippe 164
Aristóteles 128, 157, 162
asambleas 144
Azpilcueta, Martín de 171
- Bacon, Francis 136
Bajtín, Mijail 14-5, 26, 101
Barclay, John 58
Baretti, Giuseppe 110
Bargagli, Scipione 147
Bartholomew Fair 21
Bary, René 131, 144, 149
Basso, Keith 155, 158
Bassompierre, Mariscal de 73
Begriffsgeschichte 17
Bellegarde, Jean-Baptiste Morvan de
131-2, 136, 148-9, 161
Belloc, Hilaire 71
- Bembo, Pietro 23, 74, 140
Bernstein, Basil 24
bilingüismo 26
Biondo, Flavio 12
Bloch, Marc 16, 92
Boccalini, Traiano 30
Borghini, Vincenzo 13
Borromeo, San Carlo 56, 165, 171
Bosc, Jacques du 130, 135, 149, 163
Boschini, Marco 102
Boscovitch, Ruggiero 71
Boswell, James 137, 140, 150
Bouhours, Dominique 131, 149
Bourdieu, Pierre 26, 91, 105, 118
Browne, Edward 64, 73
Bruni, Leonardo 12, 75
Bunyan, John 162
Burckhart, Jacob 96
Burnet, Gilbert 70
- café 144
Callières, François de 23, 149
Calmo, Andrea 100
Calvino, Juan 56
cambio de código 26
Cambridge, Universidad de 146
Caraffa, Diomede 126
Carlos V 27
Carlos VIII 93
Carnegie, Dale 121
cartas 31-2
Casa, Giovanni Della 125-8, 149, 156

- Castiglione, Baldassare 23, 58, 75-6,
125-7, 131, 140-1, 146-7
- Castiglione, Saba da 79
- Castro, Américo 16
- Caxton, William 164
- Ceilán (Sri Lanka) 42
- Cesarotti, conde Melchior 110
- chanzas 134, 147
- Chesterfield, Philip, lord 137-9, 150
- China, chino 32, 55-6
- Christian IV 69
- Cicerón, Marco Tulio 120, 123, 126-7
- civilidad, civilización 116, 121, 173
- Cleland, James 136, 139
- Clenardo, Nicolás 63
- clubes 96, 145
- código 18, 24, 26
- código elaborado 24
- código restringido 24
- colonización del lenguaje 42
- Comenio, Jan Amos 63
- competición 118
- Comte, Auguste 158
- comunidad 18-9
- comunidad lingüística 18, 21
- conciencia de clase 97
- Concilios de Brest-Litovsk, de Lima,
de Trento 55
- conflicto 18, 118
- consenso 119
- construcción del Estado 41
- conversaciones de sobremesa 33
- cooperación 117-8
- Corea 88
- cortegiano* 106-7
- Cortesano, El, véase* Castiglione
- cortesía 30-1, 37
- Courtoin, Antoine 130, 132, 149
- Cranmer, Thomas 14
- cuáqueros 21, 36, 82, 172
- Dante 57, 60, 105
- Davis, Natalie 163
- deferencia 34, 168
- Derrida, Jacques 39
- dialecto 19, 37, 41, 101-5, 139
- diglosia 27, 51
- disciplina 141, 173
- dominio 27, 51-2, 98
- Elias, Norbert 116, 120, 141, 173
- Eliot, George 13-4
- Enrique III 120
- Erasmus 54-6, 164
- esperanto 81
- Estienne, Henri 109
- estrategias 26, 30, 158
- etnografía del habla 16
- Eton 146
- eufemismos 20, 135, 144
- Evelyn, John 71, 75
- Faret, Nicolás 130, 132
- Febvre, Lucien 15-6
- feministas 11, 36, 40, 130-1
- Fielding, Henry 117, 137, 148, 149
- Fishman, Joshua 16
- Florencia 94-5
- Folengo, Teofilo 76
- formalidad 34-5
- Foucault, Michel 39, 141, 173
- Freud, Sigmund 89
- Gadamer, Hans Georg 17
- Galeani Napione, conde Gianfran-
cesco 87, 110
- Galileo 59
- Geertz, Clifford 120
- Gelio, Aulo 123
- Génova 103-4, 142
- Genovesi, Antonio 63
- Gilsenan, Michael 158
- Goffman, Erving 26, 156
- Gozzi, Carlo 110
- Gramsci, Antonio 40
- Grice, H. P. 117
- Guazzo, Stefano 13, 21, 122, 125,
128-9, 131, 142, 149, 161
- Guicciardini, Francesco 94
- Gumperz, John 16
- Habermas, Jürgen 17

- habitus* 26, 118
 Halliday, M. A. K. 16
 hegemonía 40
 Herder, J. G. 44, 91
hesychasm 159
 heteroglosia 15
 historia serial 140
 Hogarth, William 140
 Holberg, Ludwig 22, 58, 65
 Hymes, Dell 16, 160
- identidad por reacción 88, 95
 Infessura, Stefano 76
 insulto 31, 39
 interrupción 120
 intimidad 34
 Ionesco, Eugène 160
 Isabel I 68, 71
- Jacobo I 14
 Japón 31-2, 44, 88
 Java 23, 36
 jerarquía 40-1, 118-9, 127, 139, 168
 jerga 19-20, 37, 41, 44-5, 76, 99-100
 Johnson, Samuel 24, 71, 117, 137, 140, 142, 145, 169
 Jorge I 67
 José II 68
 juegos 147
- koiné* 28, 105-6
 Koselleck, Reinhart 17
- Labov, William 16, 31, 92
 La Bruyère, Jean 130, 149
La guerra y la paz 27
 Lambert, Anne-Thérèse, marquesa de 149, 161-2, 164
Lamento dei pescatori veneziani 102
 La Mothe Le Vayer, François 117
 lápidas sepulcrales 26
 La Rochefoucauld, duque de 130, 134, 143, 157, 161
 La Salle, Jean-Baptiste de 130, 133, 149
 latín macarrónico 77
- León, Luis de 163
 León XIII, papa 58, 74
 Leopardi, Giacomo 124-5
 Lilburne, John 14
lingua franca 28, 42
lingua geral 28
 Littré, Emile 12
 Locke, John 64, 70, 136, 139, 149
 Loyola, Ignacio de 76
 Luis XIV 70, 143, 166
 Lutero, Martín 56-7, 77, 171
- malayo 28
 Manzoni, Alessandro 45
 Maquiavelo, Nicolás 78, 93-4, 142
 Marcabré 123
 Mauthner, Fritz 14-5
Maximes de la bienséance 129-30, 133, 136, 149
 Mazarino, cardenal 69
 McLuhan, Marshall 30
 Meillet, Antoine 14-6
 memoria social 91
 Mensching, Gustav 16, 158
 Méré, chevalier de 131-3, 143-4, 149, 156
Middlemarch 13
 Migliorini, Bruno 107
 Mitford, Nancy 22
 Mohrmann, Christine 16
 Molière 13, 131, 144
 Mongrédien, Georges 115
 Montaigne, Michel de 73, 161, 172
 Monti, Vincenzo 45
 Morellet, abate 138
 Morelli, Giovanni 170
 mujeres 20, 39, 40, 54, 79, 131, 135, 140, 143-4, 157, 162-4
 Muralt, B. L. de 161, 169
- nación 94
 neogramáticos 12
 nicodemismo 171
- omertà* 158, 167
 Ortega y Gasset, José 155

Ortigue, Pierre 131, 133, 136, 149
Oxford, universidad de 146

Pablo, San 162

Paleotti, Gabriele 56

pali 54

Paolo da Certaldo 169-70

Paracelso 64

Pascoli, Giovanni 58

Pasek, Jan 72, 78

patois 29

pedantismo 135, 138-9

Petrie, Adam 137, 149

pidgin (lengua franca) 28

pietistas 21

Piffania di Pizzocan 103

Piozzi, Hester 71, 140

Pío XII, papa 76

Pío V, papa 171

Pitágoras 159, 165

Plutarco 123, 159

Pocock, J. G. A. P. 17

poder 37-9, 43

Polifilo 146

Post, Emily 22

privacidad 142

pudor, vergüenza 163

puritanos 21

questione della lingua 125, 142

Raleigh, sir Walter 24, 71

Rambouillet, marquesa de 143

Ranke, Leopold von 65

reflejo 37-8

Refuge, Eustache du 129, 134, 136,
140

registros 25-6, 31, 139

reglas 32, 117-20, 140-1, 146, 161

renacimiento étnico 87

réplica 126, 134

retraso colonial 36

Reynolds, Joshua 140-1, 145

Rime Zeneixe 103

Ringhieri, Innocentio 147

Risorgimento 92

ritualización, ritos 31, 96

Ross, Alan 22

rótulo 38

Sabertash, Orlando 115

Sacks, Harvey 117

Saint-Simon, duque de 72

salones 143-4

Salutati, Coluccio 93-5

sánscrito 54

Sanudo, Marin 78, 102, 146

Sarbiewski, Maciej Kazimierz 57

Sarmiento de Gamboa, Pedro 71

Saussure, Ferdinand de 12, 15, 26

Schegloff, Emmanuel 117

Schrijnen, Jozef 16, 21

Scudéry, Madeleine de 135-6, 143,
147-9

Shakespeare, William 13, 20, 168

Shaw, George Bernard 156

Sidney, sir Philip 71

silencio 155-73

Skinner, Quentin 17

sociolecto 19, 36-7

sociolingüística 16

sociología del lenguaje 16

Sócrates 122

Sondersprache 19

Spectator, The 137, 169

Spencer, Herbert 14

Spinola, Andrea 30

Steele, Richard 136, 139, 145, 148

Steiner, George 155-6

Stevin, Simon 64

Stone, Lawrence 34

swahili 28, 42-3

Swift, Jonathan 119, 137-8, 145, 150

symposia, banquetes 123

Tácito, Cornelio 167

Tanzania 43

Tennyson, Alfred 29

Tess of the Durbervilles 26

Thatcher, Margaret 20

Thomasius, Christian 64, 82

Thrale, Hester, véase Piozzi

trapenses 133, 162
Trotti, Joachim 130, 132, 135, 149
Tu y vous 34-5
tupi 28
Tupper, Martin 155
Turquía 44

“U” y “no U” 21-3, 27-8
ultracorrección 20, 131
urbanidad 123-4

Valla, Lorenzo 62
variedad 18-9
Varrón, Marco Terencio 12, 123
Vaugelas, Claude Favre de 130-1,
137, 144, 149
Veblen, Thorstein 15, 24
Venecia 95-6, 100, 102-3

Venier, Maffeo 102
Verri, Alessandro 110
Vico, Gianbattista 60
Villani, Giovanni 93

Walpole, sir Robert 67
Warr, John 14
Washington, George 130
Watteau 136
Weber, Eugen 29
Weber, Max 141
Webster, John 64
Westfalia, paz de 69
Whitehead, Alfred North 14
Whorf, Benjamin 14
Wittgenstein, Ludwig 159
Wolof 23-4

**Editorial Gedisa
ofrece los siguientes títulos sobre**

HISTORIA

PETER BURKE *Hablar y callar*

JOSÉ BABINI *Historia de la medicina*

JOSÉ BABINI *Historia de la matemática,
Volumen 1*

JOSÉ BABINI *Historia de la matemática,
Volumen 2*

JACQUES LE GOFF *Lo maravilloso y lo cotidiano
en el Occidente medieval*

GEORGES DUBY *El año mil*

CARLO GINZBURG *Mitos, emblemas e indicios*

JACQUES LE GOFF *La bolsa y la vida*

PETER BURKE *Los avatares de El Cortesano*

BERNARD LEBLON *Los gitanos de España*

Dirigida por Emilia Ferreiro

La escritura, como tal, no es el objeto de ninguna disciplina específica. Sin embargo, en años recientes se ha producido un incremento notable de producciones que toman la escritura como objeto, analizándola desde la historia, la antropología, la psicolingüística, la paleografía, la lingüística... El objetivo de la colección LEA es difundir una visión multidisciplinaria sobre una variedad de temas: los cambios históricos en la definición del lector y las prácticas de lectura; las complejas relaciones entre oralidad y escritura; los distintos sistemas gráficos de representación y de notación; las prácticas pedagógicas de alfabetización en su contexto histórico; la construcción de la textualidad; los usos sociales de la lengua escrita; los procesos de apropiación individual de ese objeto social; las bibliotecas y las nuevas tecnologías. Los libros de esta colección permitirán agrupar una literatura actualmente dispersa y de difícil acceso, permitiendo así una reflexión más profunda sobre este objeto "ineludible".

Títulos publicados

- | | |
|---|--|
| CLARA FOZ | <i>El traductor, la iglesia y el rey</i> |
| ALAN K. BOWMAN
GREE WOOLF
(comps.) | <i>Cultura escrita y poder
en el Mundo Antiguo</i> |
| ARMANDO PETRUCCI | <i>Alfabetismo, escritura, sociedad</i> |
| ROY HARRIS | <i>Signos de la escritura</i> |
| DAVID R. OLSON Y
NANCY TORRANCE (COMPS.) | <i>Cultura escrita y oralidad</i> |
| ANNE-MARIE CHARTIER Y
JEAN HÉBRARD | <i>Discursos sobre la lectura
(1880-1980)</i> |

COLECCION
L e A

- ROGER CHARTIER** *El orden de los libros*
- ANTONIO CASTILLO (COMP.)** *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*
- CLAIRE BLANCHE-BENVENISTE** *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*
- DAVID R. OLSON** *El mundo sobre el papel*
El impacto de la escritura en la estructura del conocimiento
- E. FERREIRO, C. PONTECORVO
N. RIBEIRA MOREIRA
I. GARCÍA HIDALGO** *Caperucita Roja aprende a escribir*
- GEOFFREY SAMPSON** *Sistemas de escritura*
- JEAN BOTTÉRO Y OTROS** *Cultura, pensamiento, escritura*
- JACK GOODY** *Cultura escrita en sociedades tradicionales*
compilador
- FRANÇOISE DESBORDES** *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad romana*
- GIORGIO RAIMUNDO CARDONA** *Antropología de la escritura*
- NINA CATACH** *Hacia una teoría de la lengua escrita*

Títulos en preparación

- ANNE-MARIE CHRISTIN** *La escritura del nombre propio*
compiladora



Historia
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Peter Burke Hablar y callar

Más allá de los aspectos estrictamente instrumentales de la comunicación, en todas las épocas el lenguaje ha tenido una función importante en la diferenciación de las clases sociales, en la autoafirmación de elites o de identidades nacionales y en las estrategias de las «buenas formas» con las que se aspira a ser socialmente aceptado.

Desde la temprana Edad Media hasta la Edad Moderna, Peter Burke muestra en ámbitos culturales representativos las distintas funciones sociales y políticas del uso del lenguaje. Entre otros aspectos analiza la popularización del latín o la resistencia contra esta lengua en tanto medio del discurso del poder; la aparición de lenguas derivadas del latín, como el italiano, que sirvió como medio de identificación de los grupos cultos de Florencia.

Las aspiraciones a un uso perfecto del lenguaje en la conversación dieron lugar a incontables manuales de instrucción que llevaron al extremo del intercambio de puras formulas vacías de contenido. Finalmente, el saber callar en ciertos momentos tiene también su valor comunicativo, que cambia según las épocas, la posición social y los intereses que se persiguen.

Con sus ejemplos y su metodología innovadora, Peter Burke ofrece nuevas perspectivas y planteamientos de investigación para la *historia social del lenguaje*, un campo de estudio nuevo que se ha convertido en centro de debates interdisciplinarios entre la historia social, la lingüística, la etnología y la teoría de la comunicación.

Peter Burke es profesor de historia cultural en la Universidad de Cambridge y miembro del Emmanuel College. Gedisa ha publicado también sus obras *La revolución historiográfica francesa*, *Venecia* y *Amsterdam* y *Los avatares de «El Cortesano»*.

ISBN 84-7432-561-7



9 788474 325614

302419