



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**LA DINAMICA DE OCCIDENTE**

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL TITULO DE:  
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A :  
LEONE SILVIA MARIA CATS BARIL

MEXICO 1985



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

---

Introducción.

Primera parte: LA CAPITULACION DE LA ESPADA ANTE  
LA DULCE TIRANIA DEL SOL

- I. UNA ALEGORIA SOLAR DEL PODER ABSOLUTO:  
EL CARRUSEL DE 1662
- II. EL LENTO ALUD DE LOS NOBLES CABALLEROS
- III. LA CORTE, UN NUEVO ESPACIO DE PODER
- IV. EL CORTESANO O  
EL ARTE DE LA DISIMULACION PERMANENTE
- V. "EL HOMBRE LIBRE ES EL GUERRERO"

Segunda parte: LA CIVILIZACION DE LAS COSTUMBRES O  
COMO LLEGAR A SER UN HOMBRE CIVILIZADO

- VI. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA
  1. Historia del concepto de urbanidad (civilité)
  2. Cortesía, Urbanidad, Civilización:  
tres formas distintas de moldear el comportamiento  
y la afectividad del hombre
- VII. LA CIVILIZACION, A LA MESA
  1. Documentos
  2. La moral de la comida
  3. El tenedor: los dedos del alma covilizada
  4. Del Banquete Medieval a la Nouvelle Cuisine

VIII. EL MALESTAR DE LA ESCATOLOGIA

1. Documentos
2. La domesticación de las necesidades
3. El cuerpo clásico, armadura del exilio interior

IX. UN OSCURO OBJETO DE DOMINIO:  
EL CUERPO ENDEREZADO

X. LA SUAVIZACION DE LA AGRESIVIDAD

## INTRODUCCION

A lo largo del siglo XVII, en Francia, se consuma, en favor de la realeza, el largo combate que enfrentó, durante siglos, a los señores feudales con el monarca de París. El rey, de ser un Primus Inter Pares, se convierte en el Rey Sol, detenta en sus manos el monopolio de la violencia y el de los impuestos. Los nobles, por su lado, desarraigados y económicamente arruinados, dejan de ser guerreros independientes. Se transforman en cortesanos, o sea, en personajes que viven a la sombra del rey, que encorvan la espalda en espera de prebendas y honores.

Este paso de una sociedad de guerreros libres a una sociedad pacificada y absolutista de corte, la concentración del poder en un único aparato político administrativo en detrimento de la antigua diversidad política, económica y militar de la Edad Media, acarrea una modificación que atañe no solo el ámbito de la política sino el hábitus total del hombre.

La competencia, la mayor dependencia social que se establece

entre los cortesanos, entre estos y la burguesía ascendente, su sometimiento al rey y la exclusión de la violencia física de sus relaciones sociales, obligan a los individuos que forman parte del universo versallesco a cultivar otras actitudes, prácticas y mentales, que las que regían la vida de los nobles caballeros. Para alcanzar el éxito social, para no verse excluido del círculo brillante de la corte, el noble debe saber disimular sus afectos e ideas, observar minuciosamente a los demás, desarrollar una autodisciplina activa y permanente en función de las reglas de la etiqueta controladas por el rey, y que rigen los más mínimos aspectos de su vida. La discreción, la moderación y dominio de las pasiones y de los gestos, la represión de los impulsos del momento en provecho de una actitud prospectiva, la prudencia, el distanciamiento con respecto a los demás y al propio yo, devienen, dadas las exigencias de la vida social, rasgos constitutivos del ser cortesano, del honnête homme. Son símbolos de urbanidad. Pero estas cualidades morales y de conducta que en un principio singularizaban el arte de vivir de la corte, van a difundirse, a partir del siglo XVIII, gracias a la mayor interpenetración de los diversos grupos sociales entre sí y a la amplia propagación de los manuales de urbanidad, a círculos sociales cada vez más amplios, moldeando en un sentido novedoso, léase moderno, las almas y los cuerpos de los hombres.

Desde entonces, el hombre "civilizado" es aquel que acalla sus afectos, que sustituye la fogosidad y turbulencia de los sentimientos y actos por una elegancia exterior y moral que acepta y respeta la jerarquía y la disciplina. Sus emociones se vuelven más contenidas: matar, golpear, expresar espontáneamente su alegría y dolor, ceden el lugar a manifestaciones cada vez más interiorizadas. A través de un análisis de los cambios que se han dado, a partir del siglo XVII, en las costumbres y comportamientos más básicos (el comportamiento en la mesa, la agresividad, la satisfacción de las necesidades naturales, etcétera) vemos surgir al hombre de la modernidad, ese ser exiliado en su yo, aislado de los demás, y que ha aprendido, de forma casi automática, a reprimir sus impulsos y deseos espontáneos en función de un deber ser moral y social que se impone a todos. La dinámica de occidente, el proceso de civilización, crea hombres serializados, autocontrolados, solitarios. El momento en que esta metamorfosis empezó a delinearse en el horizonte fue aquel en que la espada capituló ante la dulce tiranía del sol.

Primera parte:

LA CAPITULACION DE LA ESPADA ANTE

---

LA DULCE TIRANIA DEL SOL

---



No veo un bien en la soberanía de  
muchos; uno solo sea amo, uno so-  
lo sea rey.

HOMERO

## I. UNA ALEGORIA SOLAR DEL PODER ABSOLUTO: EL CARRUSEL DE 1662

---

"Esta sociedad de placeres que ofrece a las personas de la corte una honesta familiaridad con nosotros, las emociona y las cautiva más de lo que parece (...). Por medio de ella, poseemos sus espíritus y sus corazones con más fuerza que a través de las recompensas y beneficios."

LOUIS XIV, Mémoires.

Para proporcionar ejercicio a la nobleza y también para divertirla, Louis XIV ordena que se preparen, en París, carreras de "têtes et de baques". Tal es la explicación oficial del carrusel que se lleva a cabo el 5 y 6 de junio de 1662 en el Antiguo Pavillón de Mademoiselle, en las Tuileries (1). El carácter de entrenamiento guerrero que asocia al carrusel con el torneo de la Edad Media es subrayado por todos los comentaristas: las carreras decididas por el rey sirven para ejercitar a la nobleza. Charles Perrault las llama "imágenes de la guerra", y el padre Menestrier señala que "los carruseles son militares". Este placer, reservado al segundo orden, emplea

técnicas y elementos cuyo monopolio le pertenecen, tales como las lanzas y el caballo.

Cinco equipos, compuestos cada uno por un jefe y diez caballeros, van a rivalizar en fuerza y habilidad en un anfiteatro construido expresamente para la ocasión y que puede albergar a quince mil espectadores. Cada cuadrilla representa a una nación: la primera, la de los Romanos, está encabezada por el rey; la segunda, comandada por Monsieur, representa a Persia; la tercera, la de los Turcos, tiene como jefe a Condé; la cuarta, bajo la batuta de Enghien, es la de los Indios; la quinta, la de los "Salvajes de América", es dirigida por el duque de Guise. Louis XIV, en un suntuoso traje de Emperador, enarbola un escudo con un emblema: un sol disipando las nubes y cuyo lema es Ut vidi, vici (Tan luego ví, vencí).

En la fiesta que precede a los juegos, cada caballero ocupa un lugar en la arena. Un grabado de Israël Silvestre fijó la escena: el rey, en el centro del espacio, está rodeado por los caballeros de su nación, quienes, a su vez, están encerrados en el círculo más amplio trazado por las otras cuadrillas. Como el astro solar. Louis XIV expande sus rayos en todas las direcciones. Esta escenografía evoca la imagen de una rueda formada por varias circunferencias que dan vueltas en torno a un único eje; inmensa maquinaria en la que el rey es a la vez el pivote y el motor (2).

El lazo privilegiado que cada noble mantiene con el monarca es traducido en el sistema de divisas del carrusel. Antes que ser miembro de una "nación", cada uno se afirma sujeto del rey, empezando por los jefes de las cuatro cuadrillas. El escudo de Monsieur muestra una luna con estas palabras: Uno sole minor (Sólo el sol es más poderoso que yo); el de Condé, una media luna que dice: Crescit ut ascipitur (Aumenta cuando se le mira). El duque de Enghein lleva en su escudo una estrella cuyo lema es: Magno de Lumine lumen (Luz que proviene de una más grande); el duque de Guise, un león cazando un tigre y como divisa Altiora praesumo (Aspiro a cosas más grandes). En la cuadrilla real cada quien se preocupa por poner en evidencia su sometimiento al monarca. El conde de Vivonne lleva inscrito en un espejo ardiente las palabras Tua munera jacto (Distribuyo tus presentes); Saint-Aignan exhibe un laurel dirigido al sol con la divisa Soli (Sólo para él); el conde de Ludé, un cuadrante expuesto al astro solar con la frase Te sine nomen iners (Sin tí no soy nadie); el marqués de Villequier una águila que planea, Uni militat astro (Combato para uno solo); Duras un león mirando al sol, De tuoi signordi mio ardore (De tus miradas proviene mi ardor). En los otros equipos numerosos caballeros confirman su unión al rey utilizando el mismo sistema alegórico. El carrusel, más que un ejercicio deportivo y militar, se presenta como un homenaje al soberano, único polo de atrac

ción de los miembros de la nobleza. Louis XIV recibe, en tanto que Emperador Supremo, la sumisión de las grandes naciones.

Estudiar la filiación y los puntos de unión entre el torneo de la Edad Media y el carrusel de 1662, poner en claro sus divergencias, nos permite seguir la evolución de la nobleza en su relación con la monarquía.

Codificado en algunos aspectos desde el siglo XI por Geoffroi de Preuilly, el torneo era un ejercicio militar al mismo tiempo que una oportunidad para someter vasallos, para obtener caballos y rescates. Era una de las manifestaciones del poder individual de los feudales, de ahí que los reyes, en su intento por contener la independencia de los señores; de subordinarlos a su tutela, promulguen prohibiciones temporales, renovadas en múltiples ocasiones. El desplazamiento del torneo hacia el carrusel no se realiza de un golpe, sino a lo largo de varios siglos: poco a poco abandona su finalidad beligerante para convertirse en una justa reglamentada, en un tipo de juego cortés que utiliza armas específicas. A través de las transformaciones de las armaduras y de las lanzas podemos leer el lento desarme de la nobleza llevado a cabo por la monarquía. A las primeras armas ofensivas que servían indistintamente para los torneos o para la guerra, suceden dos tipos diferenciados de ellas: las unas, reservadas

al campo de batalla, las otras a los juegos y espectáculos. Para el poder real se trataba de expropiar a los feudales ese "fierro antaño tan temido" y sustituir una arma defensiva por una de gala. En 1559, combatiendo en contra del conde de Montgomery, su capitán de guardias, Enrique II recibe un golpe de lanza en el ojo y muere a causa de la herida. Este accidente sirve de pretexto para prohibir definitivamente las justas y torneos. El carrusel los reemplaza y, para atenuar el desarme efectivo de la nobleza, el poder monárquico le confiere a esta manifestación un carácter prestigioso. Se convierte en un espectáculo completo en el cual la literatura se mezcla al deporte; la parada ecuestre al desfile de carros alegóricos.

La prohibición de los duelos corre paralela a estas restricciones de los usos y placeres guerreros de los nobles por la Corona. A partir de Enrique II los monarcas multiplican las ordenanzas en contra de los duelos, pero no será hasta Louis XIV cuando ésta práctica quede realmente abolida. Durante mucho tiempo el duelo había sido un espacio reservado a la nobleza; se batía uno para desafiar al rey o a otras autoridades. El duelo simbolizaba la libertad individual tal como estaba inscrita en la tradición guerrera: libertad de matarse o herirse recíprocamente cuando a uno le viniera en gana; libertad de defender el honor con las armas en la mano (3). De hecho, la prohibición del duelo en la lucha de la monarquía en contra de los grandes, fué

un acontecimiento igual de importante que una gran reforma administrativa. Fue un criterio de autoridad: se trataba de despojar a los señores del último símbolo de esa autonomía que otrora habían poseído; se trataba de enseñarles que desde ese momento el brazo del rey era el único armado y que sólo él podía solucionar sus disputas. Louis XIV se arrogaba para él sólo el derecho de recurrir a la coacción física, medida que vino a alterar profundamente no sólo la naturaleza de la política, sino, también, la calidad de la vida cotidiana.

No son sólo las lanzas, las armaduras en general las que han cambiado, es toda la práctica ecuestre la que se ve transformada con el paso del torneo al carrusel. En el siglo XVII, la equitación sigue siendo el arte noble por excelencia. Enteramente en manos de la nobleza, la práctica del caballo es la base de una enseñanza completa impartidas en las Academias. Estas escuelas, reservadas a los hijos de la aristocracia, permiten al mismo tiempo adquirir algunos rudimentos de matemáticas y una buena práctica del baile. Pero las aproximaciones teóricas acerca del caballo se han modificado tanto como las hechas sobre el hombre. En el tratado de La Noue La Caballería Francesa e Italiana, editada en 1620, el autor establece un paralelismo entre el vestido del caballo, su carácter y los cuatro elementos naturales. Se trata de un pensamiento analógico que tiende a desaparecer a mediados del siglo XVII. A este tipo de enfoque sucede el -para

nosotros más racional- de Pluvinel y, sobre todo, el de La Guerinière, cuyo tratado ve la luz en 1734. En estos dos autores aparece una concepción "mecanicista" del caballo. Como el hombre, el animal puede ser moldeado por una voluntad, pues es definido como un ser de razón. Centrada en el adiestramiento, la razón debe permitir un control perfecto del hombre sobre el animal, una armonía de movimientos que hace del carrusel una exhibición de habilidad y dominio corporal. La postura que el caballero impone a su montura es una postura de fiesta, desprovista de toda eficacia para los combates verdaderos. El formalismo gana prácticas que antaño, útiles para la acción militar, se han convertido en espectáculo. Pluvinel llega a describir, incluso, la forma y la dimensión del sombrero que tiene que llevar el caballero en el carrusel. La regla y el orden rigen el comportamiento hasta el artificio. La postura deviene un elemento escénico, toda espontañeidad desaparece cediendo el lugar a una composición secreta y calculada de las actitudes. El criterio es cada vez menos el de la fuerza y siempre más el de la elegancia. En estas actividades "técnicas" el cuerpo del caballero debe impregnarse de una cortesía controlada. El carrusel se convierte en un verdadero ballet de caballos, con pasos rimados y acompañamiento de música: los nobles, lejos de dejarse llevar por el desenfreno pasional que solía caracterizar sus actitudes, demuestran, a través de la rectitud y dominio de sus cuerpos, a tra



vés del control de sí mismos y de su caballo, su urbanidad; su pertenencia a la "buena sociedad". El caballero pasa a ser un deportista y como todo atleta que se exhibe, un comediante (4). "La parada de gala reemplaza la acción eficaz, los nobles no son ya instrumentos útiles, son solo bellos ornamentos; representan alrededor del rey que representa y, con sus personas, contribuyen al decorado" (5).

El noble desarmado ve, por otra parte, su vocación natural de guerrero particularmente comprometida durante el reino de Louis XIV. A pesar de los largos años de guerra, el ban y el arriēre-ban son convocados por última vez bajo este rey. La guerra que, para los señores feudales, había sido un juego lujoso, una ocasión de medir virtudes absolutamente personales como el vigor, la habilidad, la valentía, se fue convirtiendo cada vez más en un asunto técnico, regido por la disciplina y el mando científico que descartan toda fogosidad y exaltación individual. El progreso de las armas de fuego, la importancia adquirida por la infantería y la artillería, desplazan a los guerreros feudales. La guerra deviene un asunto de especialistas contratados y entrenados a este fin; la importancia táctica de los sitios exige la colaboración de ingenieros y de matemáticos. El ejército se transforma, bien que mal, en ejército de carrera y los hombres de a pie ocupan un lugar cada vez más importante en detrimento de los caballeros. Por otro lado, la administración del ejército ha dejado de

pertenecerles: ya no hay más condestables, sino un secretario de estado de la Guerra, que no es un soldado sino un burócrata, no un gran señor sino un agente del rey al que su cargo ennoblece en lugar de que lo ocupe por su nacimiento (6). Louvois, que reorganiza los ejércitos de la Corona, intenta imponerles una jerarquía de mando, basada sobre el saber y no ya en función del nacimiento. Además introduce el uniforme: el soldado no lleva ya la librea de su señor, sino el vestido de servidor del monarca y del Estado, preparándose con ello al recluta para que se conciba como el defensor de la Nación o, en todo caso, para desacostumbrarlo a que se sienta el sirviente de un poderoso. Se inicia así el proceso que tiende a absorber y a aniquilar, en una creciente uniformidad, a "la casta que se arrogaba el monopolio del oficio de las armas, clase elegante y educada, imbuida de prejuicios, por tanto de convenciones, cuidadosa de los ritos y que trató de hacer de la guerra un juego noble y estricto, una rivalidad generosa y leal, una actividad de lujo en todos los sentidos de la palabra, un intercambio reglamentado de cortesías peligrosas" (7).

La aristocracia desarmada, desposeída de sus costumbres, privada de sus prerrogativas militares, se convierte entonces en una casta espectacular. Siempre privilegiada, encuentra compensaciones imaginarias en ceremonias en las que figura al lado del rey. El discurso oficial que recubre una representación como la del carrusel de 1662

posee una doble función: por un lado asegura una engañosa continuidad entre las costumbres feudales y las de la monarquía absoluta, niega la mutación proyectando en un pasado lejano prácticas bastante recientes; por otro lado, a través del juego de divisas y emblemas, expresa la posición de relevo que es, desde entonces, la de la nobleza: formando el círculo de la corte difracta, por todas partes, la imagen solar del soberano, situado en su centro.

El carrusel de 1662 tiene un valor simbólico; atestigua con gran pompa la victoria de la realeza sobre la nobleza militar, el paso de una sociedad de guerreros independientes a una sociedad pacificada de corte.

NOTAS

---

- 1). La descripción del carrusel de 1662 fue tomada del libro de Apostólide J. M., Le Roi-Machine. Spectacle et Politique au Temps de Louis XIV, Capítulo II, Editions de Minuit, col. Arguments, París 1981.
- 2). "El eje de la rueda no es otro que el Rey, el centro inmóvil alrededor del cual giran con mayor o menor velocidad según su distancia del mismo, pero con igual movimiento, grandes y pequeños: elementos intercambiables, sustituibles del Estado en esta dinámica circular que el centro regula y organiza, y a la cual pertenece, hallándose, sin embargo, fuera del circuito."  
Marin Louis, Utópicas. Juegos de Espacios, Ed Siglo XXI, México 1975, pág 22.
- 3). Una historia detallada de los torneos y los duelos, de sus reglas específicas, puede encontrarse en el libro bellamente ilustrado de Lacroix P., Vie Militaire et Religieuse au Moyen Age et à l'Époque de la Renaissance, Ed. Libraire de Firmin-Didot et Cie. París 1876, pp. 162-180.
- 4). Si se quiere tener un panorama más detallado de la evolución de la caballería, de su transformación de casta guerrera a casta abocada a la representación, consúltese el libro de Du Puy de Clinchamps Ph., La Chevalerie, Ed PUF, col. Que sais-je?, París 1973.
- 5). Taine H., Les Origines de la France Contemporaine, vol I, Librairie Hachette et Cie., París 1899, pág 134.
- 6). Cfr. Caillois R., La cuesta de la guerra, capítulo III, Ed FCE, col. Breviarios # 227, México 1973
- 7). Ibidem, pág 277

## II. EL LENTO ALUD DE LOS NOBLES CABALLEROS

---

"... y fueron ocupando la tierra por todas partes; lo podían hacer porque no encontraban quien les llevara la contraria, pues todos los nobles y valientes caballeros del país habían muerto en la batalla; y los que no, ya no tenían las armas ni las fuerzas suficientes."

ANONIMO, Leyendas arturianas, (V:195)

Los reyes de Francia libraron durante siglos, hasta Enrique IV y en cierta forma hasta Louis XIV, una batalla siempre indecisa contra un sector de la alta nobleza y sus partidarios. Si bien no nos ocuparemos aquí pormenorizadamente de las causas de esta lucha, pues para ello habría que recorrer la historia completa de los reyes de Francia -lo que está fuera de nuestro tema-, recordemos que este combate se inicia en los siglos XII-XIII para culminar en el siglo XVII con el triunfo de la realeza absoluta (1).

Ahora bien, las estructuras de la vida aristocrática se fueron modificando necesariamente a medida que la victoria se inclinaba del lado de los reyes; a medida que la antigua diversidad cedía frente a

la concentración en un lugar, París, y en un órgano social, la corte real. Los reyes que fueron los artesanos de esta transformación, resintieron, a su vez, el cambio. Si bien nunca se situaron fuera de la nobleza, la instauración de la monarquía absoluta, el sometimiento de la alta y de la pequeña nobleza, produjo un desplazamiento del centro de gravedad al interior de la misma capa social. Así como la mayoría de los nobles pasaron de la calidad de caballeros independientes a la de señores de corte al servicio del rey, los monarcas se transformaron. Poco a poco pasaron del status de Primus inter pares al de detentador de un poder que rebasaba, de lejos, al de todos los nobles. Louis XIV, que vivía en la sociedad de corte, se convirtió, más que cualquier otro de sus predecesores, en su centro. El equilibrio de fuerzas entre él y la sociedad aristocrática se había desplazado por completo: una distancia enorme lo separaba de los otros miembros del segundo orden. Lo que el carrusel expresa de una forma simbólica es la posición de Louis XIV al interior de la nobleza de corte: esta nobleza es su sociedad, la utiliza como signo de su poder. Le pertenece y, a la vez que le es necesaria en el plano de la sociabilidad, se distancia de ella al insistir y recalcar, hasta en los más mínimos gestos, su posición de fuerza. De ahí que observemos en su actitud hacia ella dos tendencias íntimamente ligadas: una, que busca establecer y consolidar el poder absoluto e ilimitado del rey frente a todas las reivindicaciones de poder de la alta y la pequeña nobleza; otra, que tiende a mantener

a la nobleza como orden dependiente del rey, pero claramente separado de todas las otras capas sociales. Asegurar la sobrevivencia de la nobleza en tanto que orden privilegiado y animado de un espíritu particular, pero a la vez coartar su independencia, fue una de las tareas primordiales a la que se abocó, con éxito, Louis XIV.

Esta actitud ambivalente del rey frente a la nobleza no fue, como lo señala reiteradamente Norbert Elias, la expresión de la voluntad arbitraria de un soberano aislado. Se impuso gradualmente en el transcurso del siglo XVI que fue privando a la nobleza de gran parte de sus recursos económicos, comprometiendo con ello sus fundamentos sociales, al mismo tiempo que ofreció a los reyes nuevas y considerables oportunidades político-económicas que estos -según sus aptitudes personales- supieron más o menos aprovechar. Por su origen y espíritu los reyes estaban ligados a la nobleza; por la evolución social de Francia lograron acrecentar y concentrar en sus manos un poder que les permitió domar a la aristocracia. La corte tuvo como función el de aplanar y aplacar los conflictos nacidos de este doble status del rey.

Si nos remontamos a los siglos XI-XII, podemos ver que el poder de los reyes de Francia no representaba más que un poder moral que les confería la consagración, un derecho de arbitraje en las rencillas

entre vasallos, un deber de policía donde se producían pillajes y abusos de poder, más nada parecido a un poder soberano al de un monarca como Louis XIV o al de un emperador del Sacro Imperio. Las nociones abstractas de soberanía y de voluntad colectiva no tenían ningún sentido en esta época. Para ser reconocida, la autoridad tenía que manifestarse en lo concreto: nadie obedecía a un amo al que no veía, cuya voz no oía; la presencia física del jefe era indispensable, y por eso su poderío no podía extenderse más que sobre pequeños grupos de hombres reunidos. El monarca del siglo XI o XII no cobraba impuestos, vivía de sus posesiones como un señor más, no tenía derecho a exigir servicio militar obligatorio, pagaba a sus guardias personales con su propio peculio y si entraba en campaña debía conseguir sus fondos allegando préstamos de particulares. El rey no encarnaba la "Nación" ni la "Patria", tenía que acatar tradiciones locales, concepciones jurídicas y religiosas que coartaban decididamente su poder, fueros, privilegios, costumbres y peculiaridades de toda índole: caso de pretender imponer su criterio por encima de esta multitud de cortapisas, se arriesgaba a perder el vasallaje de sus súbditos, a ser destronado, o muerto. La idea de un poder "absoluto" superior a los feudales, no se le ocurría con claridad a nadie, puesto que, a ojos de todos, se ejercía en la forma familiar de una "amistad" nacida del homenaje, que ligaba en una dependencia recíproca a vasallos y rey. Este último reclutaba a sus guerreros y consejeros entre sus vasallos más fieles



Y no tomaba decisión alguna sin el consentimiento de estos, pues los señores feudales eran, en un principio, no solo simples consejeros sino también legisladores (2). Si bien París era la capital de los reyes, otras ciudades rivalizaban en importancia y riqueza con ella, y la corte real estaba lejos aún de encarnar el verdadero centro del país. Hasta el siglo XV, los grandes vasallos tenían sus propias cortes que, como en el caso de la Borgoña, del Anjou o de la Bretaña, llegaron a ser más ricas, más brillantes e influyentes que la del rey. Eran unidades autónomas de poder (3).

El soberano era, pues, de hecho, y para la conciencia de los nobles, un simple señor entre otros. Era, en efecto, su rival; y a partir de un cierto momento su rival más poderoso, más amenazante. Esta rivalidad se fue acrecentando conforme los reyes fueron consolidando y ampliando su aparato administrativo y militar, conforme fueron descartando a la nobleza de los cargos políticos que tradicionalmente le correspondían. Para los nobles, la centralización administrativa y militar, el aumento continuo del poder real, significaba la abolición de todo lo que daba a su vida significado y brillo, el fin de su poder independiente. La libre disposición de sus dominios dinásticos, su honor, su rango, su prestigio social se veían destruidos con la consolidación del poder central, de ahí las periódicas revueltas nobiliarias en contra del rey y sus secuaces, cuyo último y más intenso ejemplo

histórico fue La Frónde (4). Sin embargo, y a pesar de su resistencia, todo el desarrollo histórico social iba en contra de ella, pues desde la perspectiva de la aristocracia, esta evolución tuvo como resultado la sustitución de una nobleza guerrera e independiente por una nobleza domesticada de corte. Si tratamos de determinar el momento en que este pasaje se dibujó más claramente debemos señalar al siglo XVI.

La depreciación monetaria causada por la afluencia de metales preciosos en el transcurso del siglo XVI, provocó el trastocamiento si no es que la destrucción total de las bases económicas de la nobleza. "La nobleza francesa sacaba de sus tierras rentas fijas, y, como los precios subían sin parar, el producto de las rentas contractuales no le permitían ya hacer frente a sus obligaciones. Al final de las Guerras de Religión la mayoría de los nobles estaban acribillados de deudas. Los prestamistas se apropiaron de sus tierras. Un número creciente de propiedades cambiaron de manos en esa época. Los nobles así desposeídos se dirigieron a la corte para buscar nuevos medios de existencia" (5). El rey fue, por su posición social, el único en no ver disminuída su base económica, pues una parte cada vez mayor de sus recursos provenía de los impuestos y tributos que imponía a la población. Si bien, como vimos, el soberano del siglo XII o XIII no podía cobrar impuestos, pudiendo sólo recurrir a "ayudas" temporales, después de

la Guerra de Cien Años estas contribuciones ocasionales fueron adquiriendo el carácter de una institución permanente y se empezaron a desarrollar cargos oficiales especializados para la colecta de estos impuestos. Los intendentes, niños mimados del rey y revestidos por él de todos los derechos, empezaron a inundar las provincias, a embolsar los impuestos que antaño eran del dominio exclusivo del señor feudal.

A partir del siglo XV, pero fundamentalmente a lo largo del XVI, y a pesar de todos los enfrentamientos y descontentos sociales en contra de la imposición y levantamiento de impuestos, el monopolio fiscal se fue, lenta pero inexorablemente, implantando, confiriéndole a la realeza un poder económico inédito e inaudito (6). Mientras que la nobleza veía disminuir sus bases económicas, el rey, por su parte, no hacía más que incrementarlas.

Esta extensión de los medios financieros del rey va a ayudar a la formación de otro monopolio clave en la conformación de todo poder central: el monopolio militar. En efecto, la afluencia de fondos va a permitir a la monarquía recurrir cada vez más a mercenarios, a soldados pagados para conformar su ejército, volviéndose, con ello, menos dependiente de la nobleza guerrera. Esto, aunado aunado al desarrollo técnico de las armas de fuego, a la infantería y por tanto a las nuevas formas de hacer la guerra, iba en detrimento de los feudales en tanto casta militar.

Como señalabamos cuando hablabamos del carrusel, para los reyes siempre fue una preocupación vital el disminuir la fuerza y la autonomía militar de la nobleza, pues mientras esta estuviese armada, era prácticamente imposible lograr la obediencia a la autoridad central, el establecimiento de la "ley pública" por encima de las costumbres y poderes regionales o señoriales; era casi inevitable el quebrantamiento del "orden público" por la violencia privada. De hecho la ley era letra muerta en tanto que el poder del príncipe siguiera siendo un poco más grande que el de sus principales vasallos, y los barones de poca importancia, protegidos por sus castillos inexpugnables, podían ejercer, gracias al uso directo de las armas, un dominio indiscutible sobre sus súbditos. En el camino para lograr la pacificación de la sociedad, para establecer el monopolio regio de la violencia, el acrecentamiento de los medios financiero fue fundamental. Con ello los reyes pudieron mantener, por vez primera, un ejército regular y permanente que no sólo ya no dependía de la participación de los señores feudales, sino que, en su momento, iba a recordarles que el tiempo de la caballería y de las guerras privadas pertenecía, definitivamente, al pasado (7).

Al igual que en el ámbito económico y militar, en el político, los reyes incrementaron su poder en detrimento de la aristocracia al confiar a hombres de otro orden, particularmente de la burguesía, los puestos claves del poder. La venta de cargos iniciada en el siglo XVI

no solo vino a aumentar considerablemente el tesoro real, sino que descartó a la nobleza de sus funciones jurídicas y administrativas. En la base de esta política estaba la preocupación permanente, e incesantemente reactivada de los reyes, de confiar todas las posiciones de fuerza de su poder a personas sin partidos y relaciones, cuya dependencia respecto a la realeza fuese total. "La venta de cargos fue explícitamente justificada por la preocupación de sustraer la función pública al control de la nobleza e impedir toda influencia feudal sobre el aparato del Estado" (8). Esta institución fue una arma de la realeza en su combate contra la nobleza y en especial contra la alta nobleza.

Louis XIV, que vivió en su juventud el último sobresalto del segundo orden en contra del poder absoluto del rey, en contra de la consolidación definitiva de la monarquía absoluta, eliminó, con una lógica implacable, de todo puesto político, a la aristocracia, y descartó, reiteradamente, todas las peticiones de la nobleza tendientes a una participación, aunque fuese modesta, en el gobierno y administración del país. En su lucha por socavar todas las funciones políticas del segundo orden, por asegurar su poder absoluto, Louis XIV llevó a cabo la degradación progresiva del poder legislativo de las Cortes Soberanas (Gran Consejo, Cámara de Cuentas, Cours des Aides) y de los Parlamentos. Gracias a los edictos promulgados en 1667 y 1673, Louis XIV le quitó a los Parlamentos el derecho de registrar amonestaciones

en contra de una decisión personal. A partir de 1665, no se dignó ya a aparecer en los Parlamentos, que debían consentir ciegamente a la voluntad real. Este mismo año, las Cortes pierden su título de "Sob<sup>er</sup>anas" para no ser mas que "Superiores". A la vez, la nueva formación del Consejo de Estado, excluye la presencia de los Príncipes de Sangre: de los veinticuatro miembros de este Consejo en 1653 no quedan más que tres en el momento de la toma del poder real. Los beneficiarios de este desplazamiento político de la nobleza de espada fueron los ministros provenientes de la alta burguesía, a saber: Le Tellier, De Lionne, Louvois, etcétera. Se desarrolla así una élite burocrática, un tipo de clientela burguesa al servicio de la realeza: la poderosa casta de la toga que, sin beneficiarse del prestigio social de la nobleza, la igualaba en el plano del poder efectivo (9). Además de esta nobleza de toga, la venta de cargos va a desarrollar una amplia maquinaria burocrática de extirpe burguesa, verdadera infraestructura del Estado Monárquico, que remplazará definitivamente a la aristocracia en los cargos administrativos, jurídicos y militares. Gracias a la red tentacular de los intendentes en todo el reino, el Estado va a subsumir, bajo su control administrativo y político, a los antiguos poderes provinciales.

Los reyes, fundamentalmente Louis XIV, en su lucha por domar a un feudalismo celoso de sus prerrogativas, elevaron hasta los más

altos cargos del Estado a "simples burgueses". Los fueron convirtiendo en sus hombres de confianza, ministros, secretarios de Estado, comisarios. Les dieron el poder efectivo, dejandoles a los grandes señores sólo la apariencia honorífica del poder (10).

A lo largo del siglo XVI y XVII, la gran mayoría de los nobles se vieron desposeídos de sus funciones políticas, de sus bases económicas y de su papel militar. Por su lado, los reyes fueron reforzando su poder en todos estos ámbitos. La formación del monopolio fiscal y del monopolio militar, la ampliación de un aparato burocrático que asegurase su administración, fueron elementos esenciales para la victoria de la realeza sobre la nobleza feudal. La tensión de fuerzas entre soberano y aristocracia se fue desplazando definitivamente en favor del primero. En estas circunstancias, los nobles se vieron obligados a recurrir al rey para salvaguardar su existencia y prestigio social. El órgano en donde vinieron a fundirse, a partir del siglo XVI, las funciones de "dependencia", fue la Corte, en la forma definitiva que tomó luego bajo Louis XIV. Es en la Corte y por la Corte que gran parte de la nobleza fue despojada, de ahí en adelante, de toda autonomía, y mantenida bajo el dominio del rey, única persona que podía asegurarle su sobrevivencia como grupo social privilegiado.

A los nobles, les había llegado la hora de abandonar su papel de caballeros libres para volverse los servidores del rey. La figura del cortesano acababa de nacer.



## NOTAS

---

- 1). Algunos de los libros que se pueden consultar para tener un panorama general de este proceso histórico son: Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed Calmann-Levy, París 1975, sobre todo la primera parte que lleva por título "La sociogenèse de l'Etat"; también, del mismo autor, la obra intitulada La Société de Cour, Ed. Calmann-Levy, París 1974, capítulo V; y el libro de Duby G. y Mandrou R., Historia de la Civilización Francesa, Ed. FCE, México 1966.

Para un estudio más detallado, se pueden consultar las siguientes obras especializadas en determinadas fases de esta evolución: Pagés G., La Monarchie d'Ancien Régime en France; Goubert P., El Antiguo Régimen, 2 vols., Ed. Siglo XXI, Madrid 1973; Livet G., Las Guerras de Religión, Ed. Oikos-Tau, Colección ¿Qué sé?; Livet G., La Guerre de Trente Ans, Ed. PUF, col. Que sais-je?; Contamine Ph., La Guerre de Cent Ans, Ed. PUF, col. Que sais-je?; Methivier H., Le siècle de Louis XIII, Ed. PUF, Col. Que sais-je?; Lavissee E., Louis XIV, Ed. Tayllerland, París 1973.

- 2). Para profundizar en las características de la monarquía feudal, véase: Petit-Dutaillins C., La Monarchie Féodale en France et en Angleterre X-XII siècles, Ed. Albin Michel, col. L'évolution de l'humanité # 29; Bloch M., La Sociedad Feudal, 2 vols. Ed. UTEHA, col. La evolución de la humanidad; Le Goff J., La Civilisation de l'Occident Medieval, Ed. Flammarion, col. Les grandes civilisations.

- 3). Para darse una idea de cuan relativo era el poder de los reyes de Francia en los siglos XI-XIV, de la ardua lucha que tenían que librar en contra de los grandes vasallos para ampliar geográfica y políticamente su campo de dominio, así como para darse una idea de la existencia y vida interna de las grandes cortes que rivalizaban en riqueza y poder con la corte real, lea por ejemplo, a: Pernoud R., Leonor de Aquitania, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, Madrid 1969; así como Huizinga J., El Concepto de Historia, Ed FCE, México 1977, la sección denominada "Sobre la conciencia nacional holandesa".

- 4). Para tener una visión muy completa de los objetivos políticos que animaron al movimiento de La Fronde, y que en forma sucinta pueden resumirse como la voluntad de limitar y controlar el creciente poderío del Estado Monárquico, de establecer una Monarquía Temporé en contraposición del poder despótico y absoluto del rey, remitimos a la lectura del excelente estudio de See H., Les Idées Politiques en France au XVII siècle, Ed. Marcel Giard, cap. IV, pp. 85-123.
- 5). Elias Norbert, La Société de Cour, Ed. Calmann-Levy, París, Francia, 1974, pág. 162.
- 6). Para una historia detallada del surgimiento del monopolio fiscal, véase: Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed. Calmann-Levy, cap. VI, "La sociogénese du monopole fiscal"; y, sobre todo, el estudio de Hincker F., Les Français devant l'Impôt sous l'Ancien Régime, Ed. Flammarion, col. Questions d'histoire, París 1971, en donde, además de analizar y describir minuciosamente las revueltas y descontentos sociales en contra de la instauración de los impuestos, se anexan numerosos documentos de la época.
- 7). Cfr. Howard M., La Guerra en la Historia Europea, Ed. FCE, México, 1983.

Y, para este punto, particularmente los capítulos I, II y III del libro de Howard, en donde se analiza la relación que existe entre las nuevas formas de hacer la guerra y el surgimiento del Estado centralizado, así como la relación estrecha o ayuda mutua que se establece entre el monopolio fiscal y el monopolio de la violencia.

También puede verse el libro de Caillois Roger, La Cuesta de la Guerra, Ed. FCE, en donde se analiza, de forma espléndida, la transición de la guerra feudal, asunto que estaba en manos de una minoría privilegiada, a la guerra total o moderna, en donde cada ciudadano es un soldado al servicio de la nación; transición, ésta, que sólo se puede entender a partir del crecimiento del poderío del Estado.

Por último, si se quiere tener una idea sumamente detallada de las características de la guerra en la Edad Media, de las dificultades financieras que tenían los reyes para mantener un ejército más o menos permanente, y por tanto de su dependencia económica y militar para con los otros señores feudales, véase Contamine Ph., La Guerre au Moyen Age, Ed. PUF, col. Nouvelle Clio, y, una vez más, el libro de Caillois antes citado.

8). Elias Norbert, La Société de Cour, pág. 210

9). Cfr. Alban se R., Initiation aux probl mes socioculturels de la France au XVII si cle, Capítulo III, pp. 75-6  
También Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Capítulo V en donde el autor analiza las características de esta burguesía al servicio del rey, y las tensiones sociales entre una nobleza en decadencia y una burguesía ascendente, aunque no lo suficientemente fuerte como para aspirar al poder; tensión que le permite al rey mantener a estos dos grupos sociales bajo su dominio  
Cfr, igualmente, Mongr dian G., La vie quotidienne sous Louis XIV, Ed. Hachette, París 1948, particularmente el capítulo de "La Bourgeoise"; así como el libro de Lavissee E., Louis XIV, antes citado.

10). De hecho fue contra este refuerzo administrativo y político de la monarquía, sustentado en la venta de cargos a la burguesía, que se erigió, como ya lo hemos señalado, el movimiento de La Fronde. Si bien esta rebelión fue duramente reprimida por Riche lieu, no logr  acallar por completo la oposición nobiliaria en contra del poder tiránico del rey y sus ministros. En la época de Louis XIV, escritores tan importantes como Saint-Simon, Fennelon y Boulainvilliers, revivir n los ataques en contra de la organización político administrativa del reino y en contra del poder creciente y despótico de los ministros que, siendo simples burgueses, lograron tener un poder superior a la nobleza, destruyendo con ello los privilegios tradicionales de la aristocracia, mezclando y confundiendo a los diferentes ordenes sociales. Cfr. Saint-Simon, Mémoires, Ed. Librairie Hachette, 1951, y S e H., Opus cit, livre II, intitulado "La reaction contre l'Absolutisme".

Señalemos, sin embargo, que si la oposición a la tiranía monárquica se expres  en la época de la Fronde con las armas en la mano, en la época de Louis XIV, debido al monopolio de la violencia en manos del Estado, esta oposición se expresar  sólo con la fuerza del discurso, hecho que determinará, de ahí en adelante, no sólo una nueva manera de hacer política sino también una nueva forma de comportamiento social.

### III. LA CORTE, UN NUEVO ESPACIO DE PODER

---

"La cour fut un autre manège de la politique du despotisme."

SAINT-SIMON, Mémoires

La doble cara de la corte, instrumento mediante el cual Louis XIV sometía a la vez que mantenía a la nobleza como grupo elitista, responde con precisión al carácter ambivalente de las relaciones entre la nobleza y el rey; pero, también, a las nuevas tensiones sociales que se desarrollaron entre la burguesía y la nobleza, a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Como vimos, la nobleza necesitaba del rey, porque la monopolización progresiva se había traducido en la eliminación de la función social del guerrero libre; y porque, en razón del aumento continuo de la interdependencia monetaria, los ingresos territoriales -comparados con los ingresos de la burguesía ascendente- no aseguraban ya, a los nobles, más que una subsistencia mediocre. En estas circunstancias era difícil mantener, frente a la burguesía, un nivel de vida que asegurara a la nobleza su prestigio de "clase superior". Empuja

da por la necesidad, una parte de la aristocracia se dirigió a la corte y cayó bajo la dependencia del rey. La vida en la corte le ofrecía a los nobles el acceso a posibilidades de ingresos y de prestigio, mediante los cuales podía satisfacer, hasta cierto punto, las necesidades de una capa superior abocada a la representación. Si los nobles se hubiesen preocupado únicamente, o en primer lugar, por su situación financiera, nada les obligaba a resguardar su vida en la corte; hubiesen podido encontrar más fácilmente dinero dedicándose a una actividad comercial -aliándose, por ejemplo, a través de un matrimonio, con una familia burguesa- que instalándose en Versalles. Pero para ejercer un comercio, los nobles tenían que renunciar a su título de nobleza, lo que, evidentemente, significaba para ellos una decadencia. En los nobles el deseo de salvaguardar el prestigio que les confería su rango, de "distinguirse", motivaba mucho más sus actos que la posibilidad de acumular riquezas y dinero. "No se dirigían a la corte ni se quedaban en ella porque dependiesen en el plano económico del rey, sino que se sometían a esta dependencia porque sólo la vida en la corte, en una sociedad aristocrática, les aseguraba esa distancia en relación a todos los demás, ese 'prestigio' del cual dependía la tranquilidad de sus almas y su pertenencia a la élite del país. Claro está que aquellos nobles que habían escogido vivir en la corte lo hacían porque encontraban ahí posibilidades

económicas, pero no buscaban en primer lugar medios de existencia sino un estilo de vida compatible con sus ideales aristocráticos" (1). El deseo de segregación de ésta élite, amenazada por el ascenso impla cable de la burguesía, va a ser el punto donde el rey va a aplicar sus esfuerzos para doblegarla a su voluntad. La tendencia a la auto afirmación de la aristocracia y el dominio del rey son eslabones de una sola y única cadena: "Un noble, si vive en su provincia, es libre, pero no tiene apoyo, si vive en la corte, está protegido, pero es es clavo: esto se compensa" (2).

El rey, por su lado, dependía o necesitaba a la nobleza, no só lo porque él formaba parte de esta capa social, porque él era "el pri mer aristócrata", sino fundamentalmente para oponerla a la burguesía: sólo el equilibrio entre estos dos órdenes le aseguraba su poder abso luto. Así como apoyándose en el poder creciente de las capas burgue sas, el rey se había distanciado del resto de la nobleza, utilizaba a su vez al segundo orden para evitar que la burguesía adquiriese de masiado poder, poniendo con ello en juego su existencia y función so cial. Si la nobleza no cumplía ya ningún papel político, administra tivo, o militar, tenía sin embargo una función para el rey: la de con trabalancear el poder de la burguesía.

La nobleza -al igual que la burguesía- no dependía, pues, en sentido único del rey; la existencia del rey era igualmente tributa ria de la de la nobleza, pero es evidente que la dependencia de cada

noble, en relación al rey, era infinitamente más grande, y cualitativamente distinta, que la dependencia del rey en relación a cada noble tomado individualmente. La concepción de Versalles, y la corte ahí establecida, iban a traducir claramente esta nueva relación de fuerzas entre nobleza y soberano (3).

En Versalles, lugar que concentraba a la mayoría de los nobles del país, el lazo feudal que otrora unía, en una dependencia recíproca, a vasallos y rey, se ve transformado en una dependencia absolutista que instaura una distancia profunda entre el monarca y los aristócratas. Si el lazo sujeto-rey exige una fidelidad incondicional, un estado de transparencia, la relación que une al rey con sus sujetos es ahora de otro orden. Los intelectuales del Estado la describen a través de metáforas solares, pues a partir del Carrusel de 1662, Louis XIV se ha convertido en el rey sol. El monarca, reconocen los escritores políticos, puede sondear efectivamente el corazón de sus sujetos, no porque estos lo permitan, sino porque posee el poder de conocerlo todo (4). Las características solares del monarca impiden que el lazo noble-rey sea parecido al lazo rey-noble. El corazón del rey es impenetrable: el secreto de Estado erige una pantalla entre él y sus sujetos. Mientras que el deseo del noble es mantenerse lo más cerca posible de su soberano, el lazo rey-sujeto exige que esté

a una distancia respetuosa del monarca: el brillo de éste último podría quemar a los que estén demasiado cerca de él. Esta va a ser la historia de todos los favoritos.

A través de un ceremonial helado, de un sistema de etiqueta minuciosa y estrictamente reglamentado, el rey no solo marca y ahonda la distancia que lo separa del resto de los cortesanos sino que los domina. Hasta y desde los más mínimos detalles que conforman la vida cortesana, les recuerda que dependen totalmente de él, del dinero y los favores que él quiera distribuirles. Así, los hombres que pertenecen a la corte están incorporados a ella de la manera más diligente, como si fueran parte de la construcción. Están, como los espacios mismos, dispuestos a distinta distancia y altura. Sus obligaciones están establecidas precisa y exhaustivamente. Pueden hacer exactamente tanto, en ningún caso más. Pero a determinadas horas se reúnen, y sin renunciar a lo que son, sin olvidar su sitio, muy concientes de su limitación, rinden homenaje al soberano. Su homenaje consiste en estar ahí, vueltos hacia él, agrupados en torno pero no demasiado próximos a él. En esta atmósfera peculiar en que esplendor, terror y gracia se interpenetran a la par, pasan su vida. Nada más hay para ellos. Por así decirlo se han acercado al mismo sol, y con ello prueban a los demás que también él es habitable. La tenencia fascinada de los nobles fascinada de los nobles, que el sobe



rano mantiene siempre a la vista, es lo único que les es común a todos. En eso son iguales, del primero al último. En esta invariable dirección de la mirada tienen algo de masa, pero sólo el primer aso mo de ello pues precisamente esa mirada recuerda a cada uno su deber, que se distingue del de todos los cortesanos restantes (5).

Louis XIV gobierna a esta colectividad por una especie de imperialismo ocular: ningún aspecto de la corte puede escapar a su mirada (6). La inquietud esencial del noble nace de su incapacidad de ser visto, es decir, reconocido por el rey, pues se encuentra en una competencia con los otros para ganar el favor del monarca, único dispensador de bienes en el universo versallesco. La violencia de un sistema de etiqueta que obliga a todo noble a entregarse a una rivalidad forcejeada para asegurarse un cierto prestigio social, es controlada, claro está, por el soberano que cultiva una personalidad divina. Así, la sanción más infamante de la cual dispone en la corte es la des-gracia, la amenaza de eliminar todo espíritu disidente fuera de la presencia real, pues el exilio representa para el cortesano la pérdida de su identidad social. Los miembros de la colectividad versallesca se mueven, pues, en una atmosfera de esplendor y de terror, esperando ganar un favor del monarca. Su postura arrodillada representa una actitud de súplica y de vulnerabilidad. El rey, en esta dialéctica, hace todo lo posible por mantener el respeto que crea

la distancia entre el superior y el inferior. Gracias a ella, el poder real se rodea de misterio, y el silencio aterrador del rey evoca al del Dieu Caché.

En Versalles el noble se transforma definitivamente en cortesano, o sea en un personaje que vive a la sombra del rey, que encorba la espalda en espera de prebendas y honores, en palabras de La Fontaine en "verdadero simio de la realeza". De ahí en adelante el principal empleo de su vida, su verdadero trabajo, será el estar, a toda hora, en todo lugar, bajo los ojos del rey, al alcance de su mirada o de su palabra. "Quien considere que el rostro del príncipe hace toda la felicidad del cortesano, quien ocupa y emplea toda su vida en verlo y en ser visto por él, comprenderá un poco cómo ver a Dios puede constituir toda la gloria y toda la felicidad de los santos" (7). El cortesano es criatura monárquica; habla del rey sólo porque el rey lo creó a su imagen y le acuerda una pseudo-existencia. Como decía M. Vardes a Louis XIV, "Cuando se está lejos de su majestad, no sólo se siente uno infeliz, sino, ante todo, ridículo" (8). Obtiene cargos que lo transforman en oficial de la boca del rey, del camión del rey, de los placeres del rey, de los establos del rey. Su función esencial consiste en participar en los ritos de una liturgia real, rígida y meticulosamente ordenada. El rey pone a contribución sus gestos más íntimos para marcar diferencias de rango, para

acordar distinciones, favores, para manifestar su descontento. Así, es un Príncipe de Sangre el que le ofrece su camisa cuando éste se despierta. Es un duque -frecuentemente el duque de La Rochefoucauld- que le pone sus calzones, que detiene su candelabro, gestos investidos de un gran prestigio en esta sociedad, pues simbolizan la repartición del poder (9).

Por lo demás es necesario subrayar la "complicidad" que gobierna a esta colectividad: a la vez que sometido al rey sol, el cortesano, por su proximidad física con el soberano, por su participación en el culto real, se siente prodigiosamente elevado por encima de los simples mortales, superior a todos aquellos que no participan en y de la vida cortesana.

En efecto, si en manos del rey el mecanismo de la etiqueta es un instrumento de dominio, un medio que le sirve para modificar, gracias a la dosis sabia de sus marcas de favor, el rango y consideración de los miembros de la sociedad de corte en función de las necesidades de su poder, para crear tensiones internas y desplazar a su gusto los centros de equilibrio; para los cortesanos, es un medio de asegurar su existencia y prestigio social, de distinguirse y distanciarse de sus pares como del resto de los grupos sociales. La jerarquía de los privilegios, habiendo sido creada en el marco de la etiqueta, fue mantenida por la sólo emulación de los

individuos atrapados en sus mallas, aventajados por ella, preocupados por salvaguardar los mínimos privilegios y posibilidades de poder. Es la necesidad de esta lucha por las posibilidades de poder, de rango y de prestigio siempre amenazadas, que empujaba a los interesados, en razón misma de la estructura jerarquizada del sistema de dominio, a obedecer un ceremonial, sentido a veces como una carga. En los engranajes del mecanismo de la corte, la voluntad de algunos de imponerse, suscitaba esa misma voluntad en los otros. Los privilegiados, prisioneros de las redes que se lanzaban recíprocamente, se mantenían los unos a los otros en sus posiciones, conservando celosamente las distancias de rango que la etiqueta les confería. La etiqueta en acción es una autorepresentación de la corte. Cada quien -el rey en primer lugar- ve certificado por otro su prestigio y su posición de fuerza relativa. "Por la etiqueta, la sociedad de corte procede a su autorepresentación, cada uno distinguiéndose del otro, todos juntos distinguiéndose de las personas extranjeras al grupo, cada uno y todos juntos administrándose la prueba del valor absoluto de su existencia"(10)

Bajo Louis XIV, la corte deviene el centro decisivo y exclusivo de la "buena sociedad". Como el rey se oponía a la dispersión de la vida mundana, la vida social se desarrollaba fundamentalmente en el marco de Versalles. Para Louis XIV existía un lugar que no era

ni el Agora, ni el campo de batalla, ni aún el discurso, sino la Corte, a partir de la cual todo lo real podía organizarse. De esta plaza real se podía ver y mostrar todo. Si acumular el mayor número de signos y de símbolos es un privilegio del poder, la corte concentraba todas las actitudes y todas las realizaciones humanas posibles al codificarlas. Cristalizaba todas las conductas sociales y psicológicas, las relaciones que podían establecer los hombres entre sí. Así, la corte se erigía en el polo de fascinación de la sociedad entera, pero solo un grupo restringido de ella, los cortesanos, tenían el privilegio de conocer y poner en práctica los secretos del savoir vivre que hacían de ellos seres aparte, miembros de la buena sociedad. En la corte "los espíritus menos brillantes conciben un cierto fuego que consume la tosquedad del nacimiento. Su aire suaviza lo que se ha contraído de salvaje y rudo al respirar el aire de la provincia. La naturaleza cambia de naturaleza: deviene sutil, hábil, educada, espiritual, como si la presencia del soberano infundiese estas cualidades a los que tienen el honor de acercarsele" (11). La alquimia real engendra un compuesto nuevo: el cortesano, tipo ideal dibujado a través de los múltiples tratados de educación y cortesía mundana, y que moldeará, de ahí en adelante, todos los gestos y comportamientos de los hombres que habitan el universo versallesco.

La corte de Versalles no sólo es una jaula dorada que encierra

y esclaviza a la aristocracia, es una formación social que, al codificar todas las actitudes, al formular cierto orden de valores que se imponen a todos los que forman parte de ella, va a crear un tipo de hombre nuevo y de relaciones humanas "cuyas particularidades estructurales van a ejercer de ahí en adelante, y a pesar de las modificaciones que sufrirán, una influencia determinante durante un largo período de la historia de Occidente" (12). Si la constitución y papel de la corte encierra el conflicto histórico-social de una casta que se teatraliza por completo para asegurar su existencia, esta teatralización no está exenta de una moral y de un código de comportamiento que van a incidir, de manera esencial, en la conformación del hombre "civilizado", moderno. Como bien afirmó Taine: "La monarquía produjo la corte que engendró a la sociedad civilizada."

## NOTAS

---

- 1). Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed. Calmann-Levy, París 1975, pág 237
- 2). La Bruyère J., Les Caractères, Ed. Garnier-Flammarion, París 1965 pág. 218.
- 3). Aún cuando no nos detengamos en ello, es importante señalar cómo la concepción y estructura arquitectónica de Versalles correspondía, en forma, a la nueva dimensión del poder real. Cfr. Teyssèdre B., El arte del siglo de Louis XIV, Volumen I, Ed Labor, 1973, particularmente el capítulo IV y el V.
- 4). A este respecto, Bossuet explica: "Dios da al príncipe el poder de descubrir las tramas más secretas. Tiene ojos y manos por todas partes... Recibe de Dios, una cierta penetración que hace pensar que adivina. Cuando ha penetrado la intriga, sus largos brazos van a apresar a sus enemigos a los extremos del mundo... No hay asilo seguro en contra de tal poder" y Louis XIV declara: "Hay sin duda algunas funciones en las que, ocupando, por así decir, el lugar de Dios, parecemos participar de su conocimiento tanto como de su autoridad, como por ejemplo en lo tocante al discernimiento de los espíritus y de los corazones, al reparto de los empleos y a la distribución de las gracias."
- 5). Canetti Elias, Masa y Poder, Ed. Muchnik, 1977, pp. 397-398
- 6). En su Arte de Reinar, el padre Le Moyne desarrolla el tema del imperialismo ocular: los individuos son puestos en perspectiva por la mirada monárquica; ningún obstáculo resiste al ojo que ilumina a la vez que devela. Como el astro solar, la mirada del rey ilumina y ordena; disipa el caos haciendo emerger la verdad. Cfr. Apostolidēs J. M., Opus cit.  
Véase también Saint-Simon: "Miraba en torno suyo al despertarse, al acostarse, en las comidas, al pasar a los departamentos, al pasear por los jardines de Versalles, único lugar en que los cortesanos tenían la libertad y derecho de seguirlo; veía y notaba a todo el mundo, sin que nadie le pasara inadvertido."

Notaba muy bien las ausencias de los que solían estar siempre la corte, la de los traseúntes que venían a ella con mayor o menor frecuencia; sopesaba las causas generales o particulares de tales ausencias y no dejaba pasar la menor ocasión para obrar en consecuencia. Para unos, para los más distinguidos, constituía una falta el no hacer de la corte su residencia habitual; para otros, estar presentes de tarde en tarde, y podían contar con su desgracia segura los que no acudían nunca o casi nunca. A propósito de los que se presentaban muy de vez en cuando y le solicitaban un favor, contestaba: 'No veo nunca a ese hombre', y esta sentencia era irrevocable." Mémoires, pp. 152-153 (traducción L. C.).

- 7). La Bruyère J., Opus cit, pág 220
- 8). Citado en Levron J., Les Courtisans, Ed. du Seuil, París 1961, pág. 113.
- 9). Para tener una visión completa del ceremonial que regía todos los detalles de la vida cotidiana en la corte, y a partir del cual Louis XIV dominaba a sus sujetos, remitimos a la lectura de las Mémoires de Saint-Simon, fundamentalmente los capítulos intitulados "Louis XIV y la corte" y "Mecánica de la vida de Louis XIV" Cfr. también los libros de Mongrédien G., La vie quotidienne sous Louis XIV, Ed. Hachette, capítulo I; Levron J., Opus cit, capítulo los III y IV; Taine H., Les Origines de la France Moderne, T I pp. 162-166.  
Para una comprensión analítica de la función política y social de la etiqueta cfr. Elias Norbert, La Société de Cour, el capítulo "La etiqueta y la lógica del prestigio".
- 10). Elias Norbert, La Société..., pág. 97.
- 11). Bourdonné, Le Courtisan Désabusé, citado en Apostolidés J. M., Opus cit, pág 54.
- 12). Elias Norbert, La Dynamique..., pág 240.



#### IV. EL CORTESANO O EL ARTE DE LA DISIMULACION PERMANENTE

---

"La vida de la corte es un juego serio, melancólico, que exige dedicación: es preciso colocar las piezas y apuntar las baterías, albergar un propósito, seguirlo, entorpecer el del contrincante, arriesgarse en ocasiones y actuar caprichosamente; y a pesar de todas estas confabulaciones y medidas, se halla uno a veces en jaque y otras en mate." (1)

La vida en la corte no es una vida apacible. La rivalidad por el prestigio y el favor del rey es constante en este núcleo social. Cada individuo forma parte de una camarilla, de un círculo que frecuenta y que lo sostiene, a veces, cuando está en aprietos; pero la composición de los grupos cambia. El cortesano trama alianzas, de preferencia con las personas bien "cotizadas" en la corte; pero también la cotización está sometida a fluctuaciones. Las intrigas son cosa cotidiana. El hombre de corte tiene rivales, enemigos declarados, también posibles adversarios desconocidos. La táctica de los combates, como las alianzas, exige profunda reflexión: es necesario dosificar con cuidado los movimientos de ataque, como los de defen-

sa. Cada saludo y cada intercambio de propósitos están investidos de un significado que rebasa el simple gesto, la simple palabra: son reveladores de la importancia de cada individuo, contribuyen a formar la opinión de la corte acerca del rango e influencia social de cada hombre: "Que un favorito se examine a sí mismo muy de cerca; pues si me hace esperar en su antecámara menos de lo acostumbrado, si su rostro es más expresivo, si frunce menos el entrecejo, si me escucha con mayor agrado y si me acompaña un poco más allá, pensaré que empieza a caer, y tendré razón." (2)

La corte es, pues, un tipo de bolsa. Como en cada "buena sociedad", asistimos, en las relaciones interpersonales, a la formación de una opinión acerca del valor de cada individuo. Pero aquí, ésta valoración "no se fundamenta en la riqueza del personaje ni en sus realizaciones o conocimientos, se basa en el reconocimiento que le otorga el rey, en la influencia que ejerce sobre los otros poderosos, en su peso en el juego de las camarillas. El reconocimiento, la influencia, el peso, todo lo que forma parte de este juego comple-jado y peligroso, cuyas reglas excluyen el empleo de la violencia física, exigen de parte del cortesano la costumbre de la previsión, un conocimiento perfecto de los otros y de su posición en la corte, de su 'cotización' en la opinión pública. El comportamiento de cada uno debe estar minuciosamente reglamentado en función del valor re-

lativo de los demás; la más pequeña equivocación, el menor paso en falso, bajan la cotización de quien lo comete, en ciertos casos, su posición en la corte puede ser puesta en juego" (3). En este contexto, el cortesano, para imponerse, para lograr sobrevivir en el seno de la corte, debe cultivar otras cualidades que las que aseguraban la victoria en los enfrentamientos armados: la reflexión, la previsión a largo plazo, el control de sí, la regulación rigurosa de su emotividad, el conocimiento del corazón humano y del campo social, son ahora elementos fundamentales y constitutivos de su ser práctico y moral.

-----

"Un hombre que conoce el juego de la corte domina su gesto, sus ojos y su rostro; es profundo, impenetrable; disimula las malas intenciones, sonríe a sus enemigos, reprime su humor, disfraza sus pasiones, contradice a su corazón, actúa en contra de sus sentimientos"(4).

La competencia, la mayor interdependencia social que se establece en la vida de corte, obligan a los hombres que forman parte de ella, a dominar sus pasiones, a someterse, en relación con los demás, a un comportamiento juiciosamente calculado y matizado. Las estructuras de esta sociedad y la naturaleza de las relaciones socia-

les no dejan ya lugar para las manifestaciones afectivas espontaneas. Por el contrario, el comportamiento del hombre de corte debe regirse por una planificación calculada, por una actitud prospectiva y reflexiva que tome en cuenta tanto las consecuencias futuras de sus actos, como las motivaciones que rigen el comportamiento de los demás. Esta "racionalización" de las actitudes conlleva el desarrollo del arte de la observación, o lo que Norbert Elias llama "el acercamiento psicológico del hombre". El cortesano desarrolla la facultad, nacida de las necesidades de su vida social, de desentrañar con precisión el carácter, las motivaciones de los otros, de interpretar los objetivos secretos de sus gestos y expresiones. Este arte curial de la observación es tanto más realista que el individuo aquí es siempre percibido en su inserción social, en sus relaciones con los otros. El acercamiento a los hombres, tal como es practicado en la corte, no apunta jamás a examinar al hombre en sí, como si los rasgos esenciales de su comportamiento existiesen independientemente de sus relaciones con los demás; cada guiño, cualquier comentario, es observado y analizado en función de su significación social.

Pero este arte de la observación no se aplica únicamente a los otros, abarca también al observador. Asistimos, pues, a la creación de un género particular de la auto-observación. Así como el hombre de corte está obligado a descubrir detrás de la disimulación de los

otros, sus motivos y pulsiones verdaderas, debe a su vez conocer sus propias pasiones e intereses para poder encubrirlos y dominarlos. El hombre está, por decirlo así, confrontado consigo mismo. Debe conocer sus pulsiones para con ello lograr "disfrazar sus pasiones, contradecir a su corazón actuar en contra de sus sentimientos.

El cortesano no actúa ya en base a sus impulsos del momento, subordina su placer y sus reacciones afectivas espontáneas en provecho de una actitud "racional" que prevee, y analiza, las consecuencias de sus actos, lo que conlleva un nuevo grado de complejidad de su economía psíquica. Como lo señala Norbert Elias, lo que aparece ya en la sociedad de corte es una forma específica de diferenciación y disociación psíquica. La idea que el hombre tiene del hombre se diversifica, se desembaraza de las emociones del momento, toma un cariz psicológico (5).

Este acercamiento psicológico, este arte de observar y analizar la "naturaleza humana", va a tener su concreción literaria en el arte del retrato. La descripción minuciosa, el estudio detallado de los rasgos físicos y morales del hombre, de sus virtudes y pasiones, se expresa en las memorias y aforismos de los aristócratas de esa época (6), inaugurando con ello un género que continuarán posteriormente Balzac, Flaubert, Maupassant y Marcel Proust, para quienes la "buena sociedad" era, a la vez, espacio vital, campo de ob-

servación y materia literaria. Lo que caracteriza a este arte en su conjunto es precisamente la lucidez en la observación de los hombres, la preocupación de representar al individuo en el contexto de su interdependencia social. El interés intelectual ya no reside en el acto del hombre, como en las novelas de caballería, sino en la conciencia de ese acto, en su preparación o en sus consecuencias diversas, en el impacto que produce. En este sentido, todo arte y toda literatura se convierten, a partir del siglo XVII, en estudios de la conciencia humana. Los artistas la toman a la vez como instrumento de conocimiento y campo de observación.

El arte de observar a los hombres es la base misma del arte de manipularlos, y viceversa. "Es en el arte de manejar a los hombres que el arte de observarlos encuentra su confirmación, las dos disciplinas fecundándose recíprocamente" (7). El cortesano se aplica a calcular con precisión, tomando en cuenta el objetivo que quiere alcanzar, la manera de usar a sus semejantes. Este cálculo estratégico de la manipulación de los hombres para lograr el éxito social, fue expresado por primera vez y de forma magistral en el libro El Oráculo Manuale de Baltazar Gracián. Este libro que apareció en 1647 bajo el título de El hombre de corte, tuvo en Francia, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, mucha fama, contando con más de vein

te ediciones. "El hombre de corte es en cierta medida el primer manual de corte, así como el Príncipe de Maquiavelo fue el primer manual clásico de la política absolutista de las cortes principescas. Para Baltazar Gracián, el cortesano que logra controlar y disimular sus afectos e ideas es, también, aquel que manipula a los demás, de la manera más hábil, para someterlos a su voluntad. En este sentido recomienda un dominio de sí en cada instante. Es necesario que uno "nunca hable de sí mismo", que no declare nada al otro antes de haber analizado la situación; "la seguridad de la prudencia consiste en la moderación interior", así es de vital importancia el nunca apasionarse para que el cortesano triunfe por el uso de la razón. Hay que saber sustraerse para volverse más deseable, hay que estudiarse y disimular sin cesar, para dar más brillo a sus jugadas. La vida de corte es una guerra civil, pero las fuerzas que la rigen no combaten abiertamente en el exterior sino en el interior de cada hombre. La violencia es psicológica, no física. El libro de Gracián constituye un manual táctico para conquistar los corazones y las conciencias.

Para vencer en esta lucha, lo importante no es la fuerza sino la forma, la manera en que se emprende y se desarrolla el combate. "Una mala manera hecha a perder todo, desfigura aún la justicia y la razón. Por el contrario, un bello modo lo suple todo, dora los

yerros, endulza lo que hay de agrio en la verdad, suprime las arrugas de la vejez, afeita las fealdades, desmiente los desaires y todo lo disimula. El como, hace mucho en todas las cosas (...). No basta sólo el gran celo en un ministro, el valor en un capitán, la ciencia en un hombre de letras, el poder en un príncipe, si todo ello no va acompañado de esta importante formalidad" (8). He aquí otro de los rasgos fundamentales del hombre de corte: su apego y preocupación por las formas, por las "apariencias". Para el cortesano, para el "honnête homme", el como de un acto es más importante que el porque, de ahí la minucia con la que ordena y reglamenta todas las manifestaciones exteriores de su vida, así como sus relaciones con los demás. El comercio con los otros, el arte de manipularlos, se asienta en un savoir faire que descarta todo movimiento intempestivo y hace de la prudencia, del tacto, de la reserva sus cualidades esenciales. El honnête homme es un ser reflexivo, mesurado, discreto, formal, que acalla sus pasiones, que sustituye la fogosidad y turbulencia de los sentimientos y actos por una elegancia exterior y moral que acepta y respeta la jerarquía y la disciplina.

Este espíritu va a reflejarse, también, en el estilo artístico de la época que se ha denominado clasicismo. Lo que caracteriza al arte clásico es precisamente el orden y la jerarquía metódica de su estructura, el cálculo minucioso del efecto, las reglas es-



trictas que lo conforman, la ausencia de cualquier ornamentación espontánea, de cualquier ostentación no controlada de la sensibilidad. Como lo señala André Gide, "la perfección clásica, si bien no implica una supresión del individuo, sí conlleva su sumisión, su subordinación, así como la palabra está subordinada a la frase, la frase a la página, la página a la obra. Es la puesta en evidencia de una jerarquía (...). Arte del pudor, su calidad más exquisita: la reserva"(9).

La represión y el dominio de las pasiones y de la afectividad, el actuar prospectivamente, el formalismo, rasgos, distintivos, del ser y del deber ser cortesanos, abarcan todas las prácticas del hombre de corte, pues en esta sociedad no existe aún una separación entre la vida pública o profesional y la vida privada. A toda hora del día la actitud del cortesano puede decidir de su éxito o de su fracaso social. Es por ello que el control social se ejerce tan directamente en todas las esferas de su actividad y en todos sus comportamientos. La diferenciación de los aspectos exteriores de la vida para marcar la distinción social, la representación del rango a través de la forma, es característica de la organización total de la vida de corte. Así, para mantener su rango en la carrera por la reputación y el prestigio, para no exponerse a burlas, al desprecio, el cortesano debe adaptar su apariencia y sus gestos a las normas

cambiantes de la sociedad de corte. Es un deber llevar ciertas telas, ciertos zapatos, hacer los gestos que el ceremonial prescribe, caminar y hablar de determinada manera. Incluso la sonrisa está sometida a las reglas de la honestidad. Para ser un homme comme il faut es preciso moldear su cara y sus gestos en función de la urbanidad. Esta ordena "el porte, el gesto, el comportamiento, tiene derechos sobre todo, el número de deberes es infinito, todo es precepto. Una postura un poco ffcida, un andar demasiado precipitado, una reverencia brusca..., una gestión realizada con familiaridad, un aire melancólico o demasiado jovial son faltas a la decencia" (10). La parsimonia de los gestos y de los sentimientos es un deber social y moral.

Su maestro de baile no solo le enseña el arte del ballet sino también el de la postura. Aprende a desplazarse con ligereza, a atravesar los salones de lado, a bailar y representar su vida. Su cuerpo es transformado por la ropa de corte, que son excrecencias de formas naturales. El cortesano se define, a primera vista, por la capacidad de exhibir un excedente. Así, la larga peluca rizada es una exageración del sistema capilar; las capas de los vestidos son una excrecencia de las caderas femeninas, los tacones altos aumentan la estatura. El cortesano se construye como un castillo, todo en fachada; no da su pleno efecto más que cuando se le mira desde una cier-

ta distancia. Bien iluminado por velas de cera, a mitad de camino entre el comediante y la estatua, parece poseer una naturaleza diferente. Envejecido, no engorda, no se vuelve calvo, no cambia de apariencia: el cortesano es una esencia que escapa a la decadencia histórica.

En el tipo abstracto del cortesano que se encuentra en los diversos manuales de educación mundana, y que es propuesto como modelo, se manifiesta una voluntad colectiva de realizar un ideal de manera sistemática. Los moralistas señalan severamente los ejemplares fallidos de esta producción. Critican, con ternura o frialdad, las faltas al código del buen comportamiento. El ridículo, sanción colectiva impuesta desde el momento en que es detectada una falla entre el modelo y su reproducción, castiga a aquellos que descubren al "pueblo" que el hombre de corte es una creación de la historia y no una esencia. El cortesano no debe alterar el orden de la representación por la emergencia de un yo singular, debe vivir su existencia como un espectáculo objetivo, testimoniando, en todo momento y lugar, un dominio entero y visible de su ser. Todo lo que se relaciona con la esencia profunda del yo, todo lo que hace de un hombre un ser único, dotado de una identidad y de una historia propia, desaparece en provecho de un comportamiento regulado por el juicio

del otro. En la corte, el otro es conocido en la medida en que es reconocido como un semejante. El cortesano es una máquina que disimula sus procesos de fabricación y la energía que lo mueve: "Las ruedas, los resortes, los movimientos están escondidos; nada aparece en un reloj más que su aguja, que insensiblemente se adelanta y acaba su giro: imagen del cortesano, tanto más perfecta que después de haber recorrido su camino, retorna al mismo punto del cual partió" (11).

El código de la honestidad propone una nueva ética fundada en la noción de aceptación pues la sociedad de corte cede las más grandes marcas de estima a los que se acomodan mejor a las convenciones del juego mundano. La moral de la honestidad se define por un espíritu gregario, por un imperativo abstracto y colectivo que castiga a todo aquel que no acate sus reglas y que se deje llevar por sus inclinaciones. En este mundo de máscaras es un crimen pretender ser uno mismo, y eso se paga con el miedo del castigo.

## NOTAS

---

- 1). La Bruyère J., Les Caractères, Ed. Garnier-Flammarion, pág. 217 (traducción L.C.)
- 2). Ibid, pág 223
- 3). Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed. Calmann-Levy, pág. 243.
- 4). La Bruyère J., Opus cit, pág. 202.
- 5). Elias Norbert, Opus cit, pág 244.
- 6). Cfr. las obras de Saint-Simon, de La Bruyère, de La Rochefoucauld, de Madame de La Fayette; de Charles Perrault, etcéteras.
- 7). Elias Norbert, La Société de Cour, Ed. Calmann-Levy, pág 102.
- 8). Gracián Baltazar, El hombre de corte (conocido, en su edición moderna, como El discreto), Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, pág 128.
- 9). Gide André, "Le classicisme" en Incidences, Ed. Gallimard, 1972.  
Así como en su vida cotidiana el honnête homme contiene sus pasiones, depura su lenguaje, formaliza (refina) y ordena sus comportamientos en función del código de la urbanidad, la filosofía y el arte clásico, lejos de desear "agitar las pasiones", intentan racionalizarla y con ello dominarlas. Para un análisis del espíritu clásico, véase, por ejemplo, el estudio que hace de él, H. Taine en su libro Les Origines de la France Contemporaine, tomo I, Ed. Librairie Hachette et Cie., pp. 288-315; así como, Benichou Paul, Morales du Grand Siècle, Ed. Gallimard, col. Idées  
Al respecto, el primero señala:

"Por su purismo, por su desdén para con los términos exactos y las expresiones impetuosas, por la regularidad minuciosa de sus desarrollos, el estilo clásico es incapaz de pintar o de registrar los detalles infinitos y accidentados de la experiencia. Se rehusa a expresar el exterior físico de las cosas, la sensación

directa del espectador, los extremos altos y bajos de la pasión, la fisonomía prodigiosamente compuesta y absolutamente personal del individuo viviente, en resumen, este conjunto único de rasgos inombrables, móviles, que componen no el carácter humano en general sino un carácter humano particular" (pág 301).

"El arte clásico crea caracteres generales, nunca individuos verdaderos. Nunca se escucha el grito involuntario de la sensación apasionada, la confidencia solitaria del alma plena que no habla más que para desahogarse" (pág. 307).

Y Fenichou, añade:

"Tiernos, galantes, dulces y discretos, así son, no sólo los personajes de Racine, sino también los hombres según el ideal de los cortesanos"

"Son conocidas las páginas célebres en donde Taine señala la semejanza entre las costumbres del teatro racineano y las costumbres de la corte de Versalles. Si dejamos de lado el aspecto puramente estético de la cuestión, y la concordancia innegable de la arquitectura de la obra y de su forma con la etiqueta, el ordenamiento y la pompa de la vida de corte, y si buscamos la evolución moral profunda que acompaña y facilita los progresos de la estética clásica, constatamos, bajo el triunfo de la regularidad literaria, una suavización general de los viejos ideales heroicos. La evolución proseguida en Racine en detrimento del heroe se consuma en la victoria elegante y tranquila de la regla" (pág. 241)

Cfr., igualmente, el libro de Rougemont Denis, El amor y Occidente, Ed. Kairos, particularmente el capítulo "El mito en la literatura", en donde al analizar el mito del amor en la literatura francesa del siglo XVII, señala:

"Es el barroco clásico quien apresa, en el artificio de sus pompas, el sentimiento. También por tanto, el análisis de la pasión tal como lo efectúa por ejemplo Descartes, su reducción a categorías psicológicas netamente distintas, a jerarquías racionales de cualidades, méritos y facultades, debía desembocar en la disolución del mito y de su dinamismo original" (pp. 198-213)

Para tener un panorama de las características y cualidades de la pintura, escultura y arquitectura clásicas, y de su relación con la nueva atmósfera política y moral, consúltese Teyssèdre B., El arte del siglo de Louis XIV, 2 vols., Ed Labor, 1973.

10). Croiset J., Heures et Règlements pour Messieurs les Pensionnaires, Paris 1711, pág 105, citado en Vigarello G., Le Corps Redressé, Ed. Jean Pierre Delarge, 1978, pág 58.

11). La Bruyère J., Opus cit, pág 217.

## V. "EL HOMBRE LIBRE ES EL GUERRERO"\*

---

Este "tener que", estos imperativos prácticos y morales que globan, en la sociedad absolutista de corte, toda la vida de los que viven en ella, ilustran el mecanismo y la extensión de las represiones que agobian a los cortesanos. Es cierto que niveles anteriores de la evolución, por ejemplo la nobleza de espada medieval y las cortes territoriales y reales de los siglos precedentes, conocieron también un cierto código de comportamiento. Pero las coacciones, como la organización entera de estas capas, de estas cortes anteriores, estaban menos estructuradas, eran menos inevitables.

Las cortes, hasta el siglo XVII y, más precisamente, hasta el surgimiento de Versalles, eran intinerantes, no se habían fijado en un lugar determinado. Por ejemplo, en la época de Francois I, la corte se trasladaba de castillo en castillo. Un largo cortejo de coches y sirvientes la seguían, llevando consigo el mobiliario, los tapetes, los utensilios de cocina, la vajilla. Esta movilidad, aunada a las campañas militares incesantes, impedían la elaboración, en el seno

-----

\* Friedrich Nietzsche



de la corte, de una etiqueta rigurosa; la relación entre los nobles y el rey era fluctuante, la jerarquía que se establecía entre los hombres de corte era poco rígida (1). Pero ante todo los nobles que afluyen a las cortes medievales eran, en primer lugar, guerreros independientes y propietarios de tierras. Su existencia social no dependía de su estancia en la corte y su relación con el "señor" estaba cimentada en una amistad recíproca y familiar que podía durar toda la vida pero, también, romperse en cualquier instante en caso de desacuerdo.

En esta sociedad exenta de un poder centralizado, y basada fundamentalmente en una economía no monetarizada, los guerreros vivían su propia vida, por así decirlo, al igual como lo hacían los ciudadanos y los campesinos. La separación entre los diversos ordenes era muy grande aún ahí donde se rozaban. Cada orden tenía sus costumbres, sus gestos, su vestimenta, sus placeres. En todas las esferas los contrastes sociales eran más acusados; la vida, más cambiante (2). La capa superior, la nobleza, no sufría más que en débil medida la presión de las capas inferiores, y, aún, la burguesía no soñaba en disputarle sus funciones y su prestigio. Los guerreros no necesitaban practicar una gran reserva ni preocuparse mucho por la forma de salvaguardar su posición de capa superior: eran propietarios de vastos dominios y tenían el monopolio de las armas. El cabal

llero armado, el guerrero, gozaba de una libertad, de una independencia funcional en relación a las capas inferiores y al "poder público" -gracias a la amenaza física directa que hacía pesar sobre sus súbditos-, que va a rebazar a la de todas las capas superiores de épocas posteriores. Esta independencia, esta separación tajante entre los diversos ordenes, explica la libertad de acción de los señores y poderosos de esa época; explica, también, el reino de lo arbitrario absoluto que regía su comportamiento en relación a sus sujetos, a los vencidos, a los siervos (3). La principal amenaza a su existencia provenía de sus semejantes, de los otros guerreros con los que se aliaba o combatía a muerte, según las circunstancias. Su vida era una serie ininterrumpida de guerras, de combates; pero, también, de placeres, de lujos desmesurados. Su violenta vida, una vida que a cada momento la muerte podía acabar convulsivamente, se repartía entre la caridad, el terror religioso, la ambición, los placeres vanidosos, la venganza cruel. En este mundo en que "el olor de la sangre se mezclaba con el de las rosas", en que la inseguridad permanente se reflejaba también en una sensibilidad extrema (4), los guerreros, lejos de reprimir sus pulsiones, exteriorizaban todos sus sentimientos y pasiones, se libraban a alegrías salvajes, satisfacían sus apetitos sexuales, daban libre curso a su odio devastando todo lo que pertenecía, de lejos o de cerca, a su enemigo.

El mundo de los señores feudales no se puede separar de la des medida, que es el principio en que se basan las guerras. Calcular, intentar reflexionar, no es propio del espíritu guerrero. Ceder, sin titubear, a los impulsos del momento, renunciar a evaluar las consecuencias futuras de sus actos, formaban parte -esas sí- de las acti tudes que esta sociedad exigía: solo el "furor guerrero" podía asegu rar el triunfo y el prestigio. Un ejemplo de esta libertad pulsional, de esta intensidad y contraste pasional del alma guerrera, lo consti tuye la vida de Gilles de Rais, ese señor feudal que, habiendo comba tido con Jeanne d'Arc y ostentando el título de Mariscal de Francia, fue también un asesino sangriento y perverso de niños (5). Ejemplo quizá extremo, pero no por ello menos representativo de la élite feu dal; pues, como lo señala Bataille, "Gilles de Rais perteneció plena mente a su época. Fue uno de aquellos señores feudales irracionales, cuyos placeres del egotismo, ociosidad y desordenes compartía. Vivió de la misma forma, en aquellas pesadas y lujosas fortalezas, en medio de guerreros a su servicio, despreciando al resto del mundo" (6). Fue un gran señor y, como tal, "lejos de esforzarse por alcanzar la razón, vivió sin reservas un caos contradictorio de cálculos, violencias, buen humor, desorden sangriento, angustia moral y ausencia de preocupaciones" (7).

La sociedad noble nunca admitió, como condición de los valores

humanos, la censura de las pasiones. Apenas si pudo concebir lo que llamamos la ley moral, este imperativo abstracto que se impone a no nosotros desde fuera. El yugo que la regla moral impone comunmente a los deseos, es el mismo que el que la sociedad impone a los individuos. Ahora bien, como vimos, el carácter esencial de la feudalidad residía en que el yugo social se hacía sentir débilmente a los nobles. El bien no podía residir para ellos en la privación, en la represión penosa del deber sobre los apetitos del yo. Toda virtud debía apoyarse, por el contrario, sobre su persona. Su único deber era el de ser dignos consigo mismos, tener ambiciones elevadas, darle al pueblo ejemplos suficientemente edificantes de su grandeza. La civilización noble veía en la compasión, en el "amor al prójimo", en la falta de personalidad y del sentimiento de la personalidad, algo despreciable. El orgullo juzgaba; acreditaba todos sus apetitos. Este mecanismo moral, simple y poderoso, en donde constantemente se exalta el yo, implica, de hecho, una honra a los instintos, a las pasiones. "Ni la coerción, ni el silenciamiento de los deseos, parecen formar parte de las grandes almas, tal como se las concebía en ese entonces; en todas florece la misma forma gloriosa y ostentosa de lo sublime, el mismo despliegue de las potencias del yo" (8). El peso de la espada, la temeridad, la insolencia de los apetitos y del verbo constituían el mérito del guerrero. El mal residía en la debilidad o en la timi

dez, en el hecho de desear poco, de arriesgar poco, de sufrir una herida sin devolverla: se excluía uno por ahí del rango de los señores.

En este contexto, el código de comportamiento "cortés" -más no cortesano-, código que se expresaba en las reglas de la guerra, de los torneos, del vasallaje, de la mesa, y al cual los caballeros conferían una gran importancia, no se basaba en la represión constante de las pulsiones, en su inhibición; dejaba, por el contrario, un amplio margen al desencadenamiento extremo de las pasiones, a la exaltación de la personalidad individual. "Las correcciones debidas a una interpretación social más pacífica, que actúan en el sentido de una reestructuración completa de la economía pulsional, no se hacían sentir aún de manera regular y uniforme: hacían apariciones esporádicas, alternaban con obligaciones guerreras que no admitían ni requerían ninguna moderación de las pulsiones. Es por ello que las represiones que el caballero cortés solía imponerse, no se transformaban, más que raramente, en costumbres semi-conscientes, en mecanismos más o menos sistemáticos que lo moldeaban y lo moderaban. Los preceptos de cortesía se dirigieron, a lo largo de toda la época caballeresca y cortés, lo mismo a los niños que a los adultos, su observación, sin embargo, no tenían para los adultos un carácter obligatorio. Los impulsos contrarios estaban siempre presentes en las conciencias y en los actos" (9).

Estas cualidades del alma y del comportamiento guerrero -su desmesura, su orgullo, su irracionalidad, su crueldad y egoísmo-, que se explican por la estructura social que caracterizó a la feudalidad, van a modificarse a medida que avanza la centralización del poder y el monopolio de la violencia física, a medida que disminuye la distanccia y diferenciación entre los ordenes y se amplía el tejido de la interdependencia social y funcional de los individuos. A medida que los guerreros se transforman en cortesanos.

Como lo hemos mostrado a lo largo de los capítulos anteriores, la sociedad absolutista de corte es producto de la conformación y consolidación del Estado, de la pacificación de la sociedad que resulta del monopolio de la violencia en manos de un único aparato central. La aristocracia de corte representa un tipo de capa superior que difiere muy claramente de la de los guerreros libres de la Edad Media; es la primera capa superior sometida. Desarmada y económicamente dependiente se encuentra, por así decirlo, atenazada entre el monarca, del favor del cual depende, y las élites burguesas, privilegiadas en el plano económico que ascienden y le disputan su rango. En esta situación novedosa, la nobleza, para diferenciarse y distinguirse de las otras capas sociales se ve en la necesidad de recurrir a la corte real y con ello a asumir un código del saber vivir rígidamente estructurado y ordenado por el poder real. La etiqueta, que en

manos de Louis XIV es un instrumento de dominio, tiende a reglamentar los comportamientos, a controlar las actitudes y las emociones. La estructura específica de la sociedad de corte, regulada y sometida a la mirada y poder "absoluto" del rey, va a exigir, como lo hemos visto al analizar la figura del cortesano, un autocontrol constante de las emociones, una actitud prospectiva que somete a los impulsos espontáneos; en suma, una modificación de la sensibilidad, de la economía psíquica del hombre. Los comportamientos, como la afectividad, se vuelven más moderados. El sistema de la etiqueta tiende a reprimir cualquier asomo de desbordamiento pasional, cualquier despliegue de un yo individual que pusiese en cuestión el orden meticulosamente estructurado por el rey.

Las nuevas estructuras de la sociedad penalizan a los que se dejan llevar por reacciones emotivas, a los que actúan irreflexivamente, y los amenaza de destrucción. El torneo oratorio reemplaza el combate armado, lo que es toda una revolución, pues implica el desarrollo de habilidades mentales que se asientan en la reflexión, en la moderación, en el tacto, y que no sólo señalan una nueva manera de enfocar al mundo sino que modifican el habitus total del hombre.

Al dejarse desarmar por la monarquía, la nobleza pierde la oportunidad y la posibilidad de jugarse su vida. La superioridad nacía, antes, de la constante puesta en juego del prestigio, la aris-

tocracia no era algo definitivo: el honor no era tanto un ser inscrito azulosamente en la sangre, sino una posesión que debía reconquistarse sin cesar, sobre uno y sobre los otros, mediante acciones gloriosas. Pero, poco a poco, la aristocracia se convirtió en un bien acumulable, como las tierras por ejemplo y, como ellas, transmisibles. Se acabó con el juego, con el riesgo y con la superioridad cabal llesca. Propietario de su cualidad, el aristócrata fue convertido en noble y, después, el noble en cortesano.

No pudiendo ya poner en juego su vida en una elección libre y constantemente renovada, no pudiendo ya exteriorizar de forma espontánea sus impulsos lúdicos y agresivos, los cortesanos, encerrados en el círculo brillante de la corte, crean placeres y refinamientos que van a suplir los antiguos valores guerreros.

Al mismo tiempo que se transforma en cortesano, el noble feudal adquiere nuevas actitudes; ya sea actor, figurante o simple espectador de la representación, su violencia no se expresa ya a través de las palabras, no se defiende ya contra las agresiones exteriores, aprende a controlarse, sometiendo su vida a la mirada del rey, interiorizando al rey como ley, es decir a la vez como super yo punitivo y como ideal colectivo del yo. La nueva moral de la honestidad es una moral gregaria que se sitúa en las antípodas del individualismo moral de los guerreros. Establece rigurosamente un tipo ideal de hombre que



es necesario imitar bajo pena de excomunión.

Es posible que en la vida del cortesano el matiz de la sonrisa, la gama de las buenas maneras, el cálculo complicado del comportamiento en función del rango y del status del interlocutor del momento, registren al principio el carácter de una máscara conciente querida y elaborada. Pero la capacidad de control y de autocontrol voluntario se desarrolla siempre en las sociedades cuya estructura específica exige una disimulación permanente, y eficaz, de los impulsos emotivos momentáneos como medios de sobrevivencia y de promoción social. Así, esta capacidad termina por convertirse en un elemento integrante de la estructura de la persona. Cuando el cortesano "envejece" y se mira al espejo, descubre que lo que habría practicado al principio como un simple medio de disimulación se ha vuelto un elemento constitutivo de su fisonomía. Nietzsche resume muy bien este peligro y esta trampa: "Si uno reprime de continuo la manifestación de las pasiones, como algo que se deja propiamente para las naturalezas 'vulgares', groseras, burguesas y rurales, en ese caso no se quiere someter a las pasiones mismas, sino solamente su lenguaje y sus ademanes. Con todo no dejará de con seguir, al mismo tiempo, precisamente lo que no quiere: el sometimiento de las pasiones mismas o por lo menos su debilitamiento y transformación, como se comprobó con ejemplos muy aleccionadores en la corte de Louis XIV y en todo lo que le era añejo. Esta época además, educada

en el dominio de las formas, ya no poseía las propias pasiones, sino en cambio un ser elegante, superficial y ameno. Una época afectada de incompetencia para ser descortés hasta tal punto que incluso las ofensas se aceptaban y se repelían no de otro modo que con palabras complacientes" (10).

Es especialmente en Francia que constatamos que, al final del siglo XVI y a principios del XVII, la centralización vigorosa de los controles estatales, el comportamiento pacífico impuesto por la autoridad exterior y la ruptura irreparable entre la nobleza de corte y la nobleza provincial acceden a un nuevo nivel. Sobre todo los nobles de las grandes cortes ven cerrarse definitivamente tras de sí una puerta, y abrirse otra. La obligación del autocontrol los vuelve sensibles a nuevos placeres, a nuevos enriquecimientos y refinamientos. Dicho de otra forma, las nuevas preocupaciones y peligros van a la par con el surgimiento de nuevos valores, de nuevos códigos morales y de comportamiento que se irán imponiendo poco a poco a todos los miembros de la buena sociedad. El cortesano es la figura de una época nueva, diversa y contradictoria en su novedad, en donde acaba por morir y transformarse una sociedad antigua. El guerrero libre ha muerto. Surge el cortesano y con él la primera figura del hombre moderno, civilizado.

## NOTAS

---

- 1). Cfr. Levron Jacques, Les Courtisans, Ed. du Seuil, París, Francia, 1961.

En donde el autor describe la evolución de la corte y del hombre de corte, desde el siglo XI hasta el siglo XVIII.

- 2). Para un estudio detallado de las características sociales y emotivas de la Edad Media, cfr.: Huizinga J., El otoño de la Edad Media, Alianza Editorial, España 1978, fundamentalmente el capítulo I, intitulado "El tono de la vida"; también véase el libro de Le Goff J., La Civilisation de l'Occident Médieval, Ed. Flammarion, París 1982.

- 3). Esta libertad de acción de los guerreros, que le permitía cometer las más grandes atrocidades sobre los hombres de rangos inferiores, aparece claramente, por dar un ejemplo, en la descripción que hace Caillouis de la guerra noble, y que transcribimos a continuación:

"Cortesía, moderación, formalismo, gusto por el combate singular en el que se rivaliza en valor y generosidad, no constituyen, por otra parte sino el aspecto noble de la guerra. Tanto civismo no impide, de ninguna manera, los asesinatos, las violaciones, los saqueos y los incendios. El caballero busca una presa de guerra y, tan pronto lo logra, la saca de la batalla para ponerla al abrigo: el prisionero noble es fuente de ganancias. Pero se mata al escudero, al soldado de infantería, al mercenario, o se le mutila dejándolo inutilizado para el servicio. Se vive del habitante y tan pronto como se entra en un país conquistado, no hay errores que no se cometan (...). Pero estos excesos no recaen más que sobre los aldeanos, campesinos o burgueses, quienes no entran en el juego y sobre los cuales el noble, que los desprecia, deja de buen grado que se desencadene la furia de la soldadesca. La guerra cortés, ella también, refleja y subraya las estructuras sociales. Las mantiene y las acentúa. Sus leyes, tan delicadas, no tienen sentido más que entre las personas del mismo nivel y de igual cultura, educadas en los mismos convencionalismos y que se jactan de respetar. El pueblo permanece al margen. No digo ya

los extranjeros, sino aquellos que viven según otras costumbres, aparecen como si fueran bárbaros. Se comprueba más la solidaridad entre enemigos de la misma casta que entre compatriotas de clases diferentes."

Caillois R., La cuesta de la guerra, Ed FCE, pág 37.

- 4). Cfr. Wandrou R., Introduction à la France Moderne 1500-1640, Ed. Albin-Michel, col. L'evolution de l'Humanité, París 1974, Capítulo III, intitulado "L'homme psychique: sens, sensations, emotions, passions"  
Cfr., también, Le Goff J., La Civilisation de l'Occident Medieval, Ed. Flammarion, París 1982, cap IV.  
Y, una vez más, el libro de Huizinga, anteriormente citado.
- 5). Bressler J., Gilles de Rais, Ed. Payot, París 1981.
- 6). Bataille G., El verdadero Barba Azul, Tusquets Editores, Barcelona 1972, pág 52.
- 7). Ibidem.
- 8). Benichou P., Morales du Grand Siècle, Ed. Gallimard, colección Idées, París 1973, pág 20.
- 9). Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed Calmann-Levy, 1975, pág. 229.
- 10). Nietzsche F., El Gay Saber, Narcea S.A. de Ediciones, col. bitácora # 34, pp. 162-163.

Segunda parte:

LA CIVILIZACION DE LAS COSTUMBRES

---

O

COMO LLEGAR A SER UN HOMBRE CIVILIZADO

---

El oscurecimiento del cielo situado sobre el hombre ha aumentado siempre en relación con el acrecentamiento de la vergüenza del hombre ante el hombre (...), me refiero a la moralización y al reblandecimiento enfermizos, gracias a los cuales el animal "hombre" acaba por aprender a avergonzarse de todos sus instintos. En el camino hacia el "ángel" (para no emplear aquí una palabra más dura) se ha ido creando el hombre ese estómago estropeado y esa lengua saburrosa causantes de que no sólo se le hayan vuelto repugnantes la alegría y la inocencia del animal, sino que la vida misma se le haya vuelto insípida: -de modo que a veces el hombre se coloca delante de sí con la nariz tapada y, junto con el Papa Inocencio III, hace, con aire de reprobación, el catálogo de sus repugnancias ("concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos").

F. NIETZSCHE, La genealogía de la moral

## VI. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

### 1. Historia del concepto de urbanidad (civilité)

Las normas del saber vivir empiezan a transformarse en el siglo XVI, se mantienen fluctuantes en los siglos XVII y principios del XVIII, para expandirse, después de haber sufrido algunas modificaciones, a lo largo del siglo XVIII y XIX, a toda la sociedad occidental (1).

Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, a partir del siglo XVI, las transformaciones de la estructura social, la curialización de los guerreros que se lleva a cabo en los países europeos -principalmente en Francia-, provocan un cambio en los comportamientos y en la economía psíquica del hombre en un sentido determinado. Una nueva nobleza, instituyéndose sobre el desvanecimiento del mundo caballeresco, va a crear nuevos preceptos de conducta basados en principios de moderación, de reserva, de elegancia moral. Un nuevo concepto los engloba y define: el concepto de Urbanidad.

Este término es expresión y símbolo de una realidad social cu ya espina dorsal es la sociedad absolutista de corte. Es su posición, su conciencia de sí, sus rasgos característicos que encuentran su

concreción y definición en este término. Civilisé era, como "cultivado" o "educado", una de esas nociones, casi sinónimas, empleada por los hombres de corte para designar la especificidad de su comportamiento, y a través de la cual querían oponer el alto refinamiento de sus costumbres, de su forma de vida, a los hombres más sencillos y socialmente "menos evolucionados". Sin embargo, la aristocracia de corte no pudo impedir que sus maneras, sus costumbres, sus gestos y su lenguaje se expandieran también a las otras capas sociales; es más, se puede decir que contribuía a la difusión del saber vivir por los contactos que mantenía con los ricos burgueses, de quienes, muy a su pesar, no podía ya prescindir. En el siglo XVII, estos contactos se limitaban a los grupos de punta de la burguesía, a la nobleza de toga que vivía y pertenecía a la corte, pero en el siglo XVIII se extendían a la mayoría de los medios burgueses. La vida mundana y cultural que tenía su centro de gravedad en la corte real se fue desplazando a finales del siglo XVII, y a lo largo del siglo XVIII, primero hacia los hoteles de la alta nobleza, después a los salones de los financieros y de la burguesía de Estado. La "buena sociedad" se dispersaba, cada vez más, ampliando su radio de acción. (2)

El ascenso económico de capas sociales más amplias, en este caso el ascenso de la burguesía, y la mayor interdependencia social y funcional que ello comportaba, fueron más fuertes que la barrera



por la cual la nobleza intentaba aislarse. El gran número de manuales de urbanidad que aparecieron en esa época, y que se van a reeditar un número infinito de veces aún en los albores del siglo XIX, testimonian esta expansión social de las normas de conducta originalmente destinadas a los hombres de corte. Así pues, este concepto que en un principio definía las características particulares del arte del vivir noble, va a ser retomado, a finales del siglo XVII, y a lo largo del XVIII, por un núcleo social más amplio que hará suyas, modificándolas en parte, dichas pautas de comportamiento. En el siglo XVIII, al menos entre los grupos más poderosos de la burguesía y los núcleos aristocráticos de corte, no existían ya notables diferencias en las costumbres, y, como veremos más tarde, muchos de estos modelos que habían marcado en un inicio el carácter social distintivo de los cortesanos, van a sentar las bases de lo que para el hombre moderno constituye el comportamiento civilizado.

El sentido del concepto de Urbanidad fue definido por primera vez por Erasmo de Rotterdam, en un pequeño tratado intitulado De Civilitate Morum Puerilium, publicado en 1530. Hay que creer que se trataba de un tema a la "moda", pues su difusión fue tal que contó con numerosos tirajes. De hecho, el libro fue más de treinta veces reimpresso hasta la muerte de Erasmo, o sea durante los seis primeros

años que siguieron a su aparición. Se han podido contar con más de ciento treinta ediciones, de las cuales trece aún en el siglo XVIII. Dos años después de su publicación apareció la primera traducción: una traducción inglesa. Dos años más tarde fue presentado bajo forma de catecismo e introducido en las escuelas como manual de enseñanza. Las primeras traducciones francesas datan de los años 1537, 1559, 1569 y 1613. (3)

La importancia de este tratado no proviene de su existencia en tanto que fenómeno aislado u obra individual, sino del hecho que señala un cambio, que constituye la concreción de ciertos procesos sociales, que refleja nuevas preocupaciones. Lo que sorprende es el eco suscitado por el libro, es la carrera fulminante del término de Urbanidad extraído de su título; éste servirá de noción central para la autodefinición de la sociedad europea.

¿Qué contiene el tratado? El tema del libro no puede ser más sencillo: se trata de orientar el comportamiento del hombre en sociedad; de establecer las normas del saber vivir que todo honnête homme debe conocer y aplicar. La postura del cuerpo, los gestos, la ropa, la expresión de la mirada, del rostro, todo el "comportamiento exterior" del hombre es cuidadosamente analizado por Erasmo, pues para él, este comportamiento es expresión del hombre en su conjunto, es revelador del alma. De ahí que recorra detalladamente todas las si-

tuaciones de la vida social y mundana; de ahí que hable con la misma naturalidad de las cosas más elementales (cómo sonarse, cómo escupir, cómo sentarse y comportarse en la mesa, cómo satisfacer sus necesidades naturales), como de los problemas más delicados de las relaciones humanas (el matrimonio, la sexualidad, la prostitución, etcétera). El primer capítulo trata del "Aspecto decente e indecente de todas las partes del cuerpo"; el segundo, "De la limpieza corporal"; el tercero, "Del comportamiento en la Iglesia"; el cuarto, "De los banquetes"; el quinto, "De las reuniones"; el sexto, "De los juegos"; el séptimo, "De la recámara". He ahí el tipo de problemas que permiten a Erasmo darle un sentido y contenido a la noción de Urbanidad; problemas que constituirán, de ahí en adelante, la preocupación de gran número de humanistas, de curas y moralistas, quienes, a través de sus manuales, difundirán el honnête savoir vivre, moldearán los cuerpos y las almas en función del ideal de la honestidad.

Cuando leemos estos tratados, cuando nos acercamos a las normas de conducta que regían la vida de los hombres de la época de Erasmo, descubrimos un mundo y un género de vida que, por muchos lados, se parecen ya a los nuestros, pero que, por otro, parecen infinitamente alejados. Ciertos comportamientos a los que hacen alusión no tienen ya su equivalente hoy día, otros nos parecen "bárbaros" o

"poco civilizados". La forma abierta y sincera con la que, por ejemplo, Erasmo aborda las funciones naturales del cuerpo (el sacarse los mocos, el orinar, el peear, etcétera) o la sexualidad, no sólo nos parecen inadecuadas si tomamos en cuenta que este tratado formaba parte de los manuales escolares de los niños, sino que, para nuestra sensibilidad, rebasa el margen de lo tolerable, de lo que consideramos decente. Pero este es precisamente el problema a dilucidar. Como lo señala Norbert Elias, "Al remontarnos a los orígenes de la modificación de los conceptos por los cuales las diferentes sociedades han buscado definirse, al ir a la búsqueda del ancestro de nuestra 'Civilización', a saber: la noción de Urbanidad, nos encontramos de repente confrontados al proceso mismo de civilización, a los vestigios del cambio del comportamiento efectivo tal como se ha producido en Occidente. Y es precisamente una de las características de este proceso el hecho de que sintamos repugnancia en hablar o aún en oír hablar de muchos de los temas evocados por Erasmo" (4). Estos temas que para nuestra sensibilidad "civilizada" despiertan sentimientos de desagrado, de asco, de vergüenza, constituyen en otras épocas inquietudes que se asumían abiertamente, porque precisamente el margen de pudor, el velo del silencio que actualmente recubre la realización o la simple evocación de algunas de nuestras funciones corporales, empezaban apenas a aparecer.

Nuestras costumbres provienen de otras que tenemos la tendencia a calificar de "no civilizadas", juicio que, en sí mismo, a la vez que señala la evolución y modificación de nuestra emotividad y conducta, encierra un criterio de valor que impide comprender el proceso mismo de la civilización. La civilización que consideramos en general como una propiedad que nos es ofrecida totalmente edificada, es fruto de un proceso que se ha desarrollado a lo largo de varios siglos y que está aún lejos de haber concluído. En esta evolución que va de la ingenuidad al pudor y, aún más, a la vergüenza, de la libre exteriorización de los impulsos y afectos a un autocontrol e inhibición cada vez más profundos de nuestras emociones e intentos, en suma, en este proceso civilizatorio de las costumbres, las normas de urbanidad creada por y para las élites del Antiguo Régimen, constituyen una fase primordial.

2. Cortesía, Urbanidad, Civilización: tres formas distintas de moldear el comportamiento y la afectividad del hombre.

El tratado de Erasmo contiene y expresa un género determinado de comportamiento social, unas normas de conducta que los hombres de la "buena sociedad" de esa época van, poco a poco, a interiorizar y

a practicar, considerándolas como las únicas convenientes para llevar una vida civilizada. Pero ¿acaso Erasmo fue el primero en preocuparse por abordar y difundir un código de comportamiento que regulase la vida emotiva y práctica de los hombres? Es obvio que no. Ya en la Edad Media los hombres se habían preocupado por este problema, y antes que ellos, los hombres de la antigüedad griega y romana y, también, sin lugar a dudas, los de las "civilizaciones" anteriores que les dieron nacimiento. Los orígenes de esta inquietud son difíciles de cernir, de hecho es imposible remontarse a la fuente de un proceso que no tiene propiamente un principio absoluto: sea cual sea el momento que se abarque, todo es movimiento y continuación de un período anterior. Sin embargo, todo estudio debe asignarse límites, límites que correspondan lo más posible a las fases del proceso histórico. Nuestro punto de partida para examinar la curva evolutiva de las costumbres que ha desembocado en la situación moderna es la Edad Media, no porque la consideremos como el punto cero del proceso de civilización, sino como referencia y marco comparativo gracias al cual los cambios y mutaciones en el comportamiento y mentalidad de los hombres aparecerán más claros.

En la sociedad medieval existieron numerosos tratados del saber vivir. Al lado de los tratados elaborados en latín por los clér-

rigos (De institutione novitiarum de Hugo de Saint-Victor, en el siglo XII; el Disciplina clericalis de P. Alphonsi, en el siglo XII; el poema Morale scolarium de J. de Garland en el siglo XIII) surgieron, de los círculos cortesés-caballerescos, a partir del siglo XIII, textos en lengua vulgar como, por ejemplo, el Curtesien de Bonvicino da Riva, el Hofzücht atribuido a Tannhäuser, los Fabees Book, todos ellos verdaderos breviarios del saber vivir para uso de los nobles.

Estos breviarios, anónimos la mayoría de ellos, eran compilaciones y fragmentos de una tradición oral que reflejaban las reglas y costumbres de esta sociedad. Los poemas que la tradición atribuye a autores precisos, la Hofzücht de Tannhäuser o el Book of Nurture de J. Russel, no son más que concreciones individualizadas de las grandes corrientes tradicionales que atravesaron la sociedad Medieval. Sus autores, lejos de ser legisladores o maestros que inovasen preceptos, eran simples antologadores de reglas y tabus establecidos. De ahí que encontremos en la mayoría de estos textos una gran homogeneidad en las normas de conducta, testimonios de un cierto código de comportamiento y de las actitudes emotivas que regían la vida social.

Las reglas de la "buena educación", a través de las cuales los medios seculares medievales, o más exactamente sus elementos más avanzados, expresaban la conciencia de su propia identidad y de su sensibilidad específica, estaban definidas por una noción determina

da: la de cortesía (court'oisie en francés, courtesy en inglés, en italiano cortezia, en alemán hövescheit). Este término revela de una forma más directa su origen social, que los conceptos que lo reemplazarán posteriormente: se refiere sin excepción al saber vivir practicado en la corte.

Ahora bien ¿cuales son las características generales de estas reglas cortesés de conducta? Lo que las particulariza en primer lugar, si las comparamos con las reglas de épocas más recientes, es lo que podría llamarse su simplicidad, su ingenuidad. Así como en este mundo "todas las experiencias de la vida conservaban ese grado de espontaneidad y ese carácter absoluto que la alegría y el dolor tienen aún hoy en el espíritu del niño" (6), las reglas del comportamiento que normaban la vida de estos hombres expresan -como en todas las sociedades en que las emociones son más intensas y directas- un conjunto de pensamientos menos matizado, menos complejo; existe el amigo o el enemigo, el placer o el displacer, los buenos y los malos. La ausencia de un análisis detallado de los gestos y actitudes, el carácter global y poco riguroso de sus preceptos, señalan que estos códigos del comportamiento dejan un mayor margen de libertad a la expresión de los impulsos e inclinaciones del momento. Estas particularidades de los tratados cortesés del saber vivir, su simplicidad, su falta de rigor, se explican por la estructura de la sociedad de cor



te analizada en el capítulo anterior. Recordemos simplemente que el hombre de corte medieval era fundamentalmente un guerrero independiente y que las exigencias de su vida, siempre amenazada por la violencia, así como su libertad respecto a los otros grupos sociales, no hacían necesaria, ni útil, ni aún posible la represión de las pasiones y de los impulsos. La presión y control de la sociedad que exigen de los individuos un condicionamiento permanente de su comportamiento y de su afectividad, en función de un deber ser moral y social que se impone a todos, eran aún débiles en la época medieval, sobre todo en el núcleo de la casta superior. De ahí que los preceptos y prohibiciones de los códigos del comportamiento cortés tengan un tono poco imperativo, dejen una mayor libertad a la exteriorización de los impulsos y de las emociones. Este control social poco exigente en condicionar de forma estricta y uniforme las actitudes y la sensibilidad, y que se refleja en las normas de conducta consignadas en los tratados, se explica también por las características de la educación y de la vida familiar y social en la Edad Media.

En la sociedad medieval los niños se confundían con los adultos desde el momento en que se les consideraba capaces de prescindir de la ayuda de sus madres o nodrizas, o sea al rededor de los siete años. Desde ese momento entraban de lleno a la gran comunidad de los hombres, compartían con sus amigos, jóvenes o viejos, los tra-

bajos y los juegos de cada día. La familia tenía como función la de asegurar la trasmisión de la vida, de los bienes y de los nombres, pero no penetraba muy lejos en la sensibilidad de sus miembros, no normaba de forma estricta sus comportamientos y deseos (7). De hecho la costumbre quería que los hijos de los nobles, a partir de la edad de los siete años, fuesen enviados a otra familia, con o sin contrato, para quedarse y empezar ahí su vida, para aprender, a través del servicio doméstico, las maneras de un caballero o una profesión (8). El niño aprendía ante todo por la práctica, y esta práctica no estaba enmarcada en los límites de un oficio, tanto más que en ese entonces no existía una separación entre profesión y vida privada; el compartir la vida profesional conllevaba necesariamente el compartir la vida privada con la cual se confundía. Era a través del servicio doméstico que el señor comunicaba al niño, no al suyo, sino al hijo del otro, el bagaje de sus conocimientos, la experiencia práctica y los valores humanos que poseía. La trasmisión de los valores y saberes, y más generalmente la socialización del niño, no estaban pues aseguradas por la familia, ni controladas por ella. El niño se alejaba pronto de sus padres, y se puede decir que durante siglos la educación fue asegurada por el aprendizaje directo gracias a la coexistencia del niño y los adultos. Aprendía las cosas que debía sa-

ber ayudando a los adultos a hacerlas. De ahí que los tratados de cortesía se dirigían tanto a los adultos como a los niños, y se caracterisen por plasmar fundamentalmente consejos prácticos para la vida en sociedad.

Como lo señala Philippe Ariès, la civilización medieval no tenía la idea de la educación, no estaba preocupada por encauzar y controlar la vida de los jóvenes. Los intercambios afectivos y las comunicaciones sociales estaban aseguradas por un medio social muy denso y diverso, compuesto de vecinos, amigos, señores, niños y viejos, mujeres y hombres, en donde las inclinaciones y emociones se expresaban sin demasiada coerción, donde todo acontecimiento tenía un carácter ostentosamente público. El control de la afectividad, la represión e interiorización de los impulsos, la homogeneización de las conductas en función de un canon estricto y abstracto del comportamiento, no formaban parte de las normas de la vida social medieval, tanto más que en esta sociedad a la vez que se vivía en una promiscuidad social que mezclaba las edades, los sexos y las condiciones, se asumían y se respetaban, como algo natural, los contrastes y las jerarquías sociales. El rigor de los signos exteriores del respeto, de las diferencias vestimentarias, corregían la familiaridad de la vida en común. Se vivía en el contraste, la fortuna cotejaba a la miseria, el vicio a la virtud, el escándalo a la devoción. La yuxtaposición de

estos extremos no sorprendía ni molestaba a nadie, pertenecía a la diversidad "natural" del mundo. La honda separación entre los órdenes, la poca amplitud de las cadenas de interdependencia social y funcional entre los individuos, la ausencia de un poder centralizado, permitían la presencia de una gran diversidad en las costumbres, la yuxtaposición "barroca" de las condiciones más alejadas. La necesidad de controlar y normalizar las actitudes y afectos de los hombres en función de un imperativo abstracto y universal no podía florecer en esta sociedad altamente jerarquizada y exenta de un poder estatal fuertemente establecido.

En la Edad Media se decía: ¡haz esto, no hagas eso!;, pero la mayoría de las veces se dejaba hacer. De una manera general la transmisión del saber y del saber vivir, de una generación a otra, estaba asegurada por la participación de los niños en la vida de los adultos, y aún la Iglesia se había resignado, a pesar de su repugnancia, a la "anarquía medieval". Durante siglos se repitieron los mismos preceptos y prohibiciones sin que llegasen a la puesta en lugar de gestos consagrados. Pero esta situación empieza a transformarse a partir del siglo XVI. De ahí en adelante los hombres ejercerán una mayor presión los unos sobre los otros, la exigencia de una buena conducta devendrá imperiosa. El hecho mismo que un humanista de la

talla de Erasmo, este "Voltaire del siglo XVI" como lo llama Lucien Febvre, haya consagrado un tratado en prosa al conjunto de los problemas del saber vivir, tema evocado hasta ahí en pequeños poemas didácticos y anónimos, prueba, al mismo tiempo que la difusión de la obra, que la "buena sociedad" se interesaba más que nunca por este tipo de cuestiones. Esto es confirmada también por la aparición de una infinidad de textos similares tales como El Cortesano de Castiglioni, El Galateo de Della Casa, La Urbanidad de C. Calviac, etc..

Esta preocupación por reglamentar y disciplinar más estricta y uniformemente la conducta de los hombres, surge y se refuerza a medida que cambia la estructura social, que los guerreros libres devienen cortesanos (Cedant arma togae) sometidos al poder central, a medida que la sociedad se pacifica y que las relaciones entre los diversos grupos sociales se estrechan. La posición social de la sociedad absolutista de corte, posición que se caracteriza por estar sometida por un lado al poder real y por otro, a la presión e interacción creciente de las capas ascendentes, la empuja a sumir un código de comportamiento rígido y meticoloso que, a la vez que la distingue y distancia de los demás, tiende a moderar sus conductas y afectividad. Como lo mostramos en la primera parte de este trabajo, el cortesano, para poder sobrevivir en el seno de la corte, debe aprender a observar y vigilar a los demás como a sí mismo, a controlar y "racionalizar"

sus emociones y gestos, a subsumir los apetitos de su yo a las exigencias de la etiqueta, ordenada y controlada por el poder real. La angustia de verse excluido de la corte lo lleva a disciplinar su comportamiento, a desarrollar un mecanismo de autocontrol en función de un deber ser que se impone a todos. La sociedad y moral de la corte no dan cabida al libre despliegue de un yo individual: el cortesano se ve en la necesidad de interiorizar unas normas del comportamiento que lo homogenizan con los demás y a través de las cuales va conformando su identidad social. Los hombres de esta sociedad se moldean a ellos mismos y moldean a los demás de una manera más consciente y estricta que en la Edad Media; se preocupan, dadas las exigencias de su vida social, por ordenar todos los aspectos de su ser en función del ideal de la honestidad. Preocupación que va a ser retomada y plasmada en los manuales de urbanidad, confiriéndoles su carácter específico.

Lo que distingue a los escritos humanistas, lo que distingue sobre todo al tratado de Erasmo y a los de sus seguidores, de los códigos cortesanos medievales, no son exclusivamente las reglas, las buenas o malas costumbres que los han inspirado, sino, en primer lugar, el tono, la manera de enfrentar los problemas. La visión del

mundo es más diferenciada, más matizada. Los gestos, el vestido, el habla, son analizados desde una perspectiva psicológica y racional que devela sus significados y consecuencias morales y sociales. Si bien algunos de sus preceptos son parecidos a los de la Edad Media, se enriquecen de observaciones y reflexiones acerca de lo que los demás pueden pensar. El otro -ya sea de esencia Celestial o terrena- se erige en juez, en guardia del deber ser, en testigo ocular y moral del buen o mal acatamiento de las normas. Los tratados de urbanidad ya no sólo tratan de iniciar al joven en las costumbres de los adultos, de transmitirles las "buenas conductas" que antaño aprendían en la práctica, sino de inculcarles el imperativo moral y social que estas conllevan, y por tanto la necesidad de regular y condicionar sus comportamientos y emociones en función de los demás.

El gran cuidado con que son analizados todos los rasgos del comportamiento humano señala una voluntad de dominar y controlar la vida de los hombres en su conjunto. Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración "política" de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, es lo que se abre paso a través de los manuales de urbanidad, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos para el buen encauzamiento y dominio de las conductas en función de la honestidad (9).

Esta preocupación por enderezar, por civilizar las actitudes y los espíritus que animó a ciertos humanistas, hombres de iglesia y de leyes, cada vez más numerosos e influyentes en el siglo XVI y en el XVII en donde se confundieron con los partidarios de la Reforma religiosa, tiende necesariamente a revalorizar la importancia de la educación y va a influir decisivamente en la transformación de la enseñanza, del sistema educativo. A partir del siglo XVI y en todo caso, de una manera definitiva e imperativa, a partir del siglo XVII, un cambio considerable interviene en la forma de educar: la escuela sustituye al aprendizaje tradicional como medio de educación (10). Esto responde a una nueva necesidad de rigor moral y control social. El niño debe ser apartado de la vida de los adultos para que estos no contaminen su alma inocente, alma que debe ser, gracias a una disciplina escolar severa, a una vigilancia continua, moldeada en todo momento y en toda circunstancia en función de la honestidad. El joven, desde su más tierna infancia, debe aprender a moldear sus impulsos y actitudes, a reprimir su espontaneidad y su movimiento natural, a interiorizar las prohibiciones sociales. Y, para ello, la escuela, el poder pedagógico devienen un instrumento esencial (11). Esto quiere decir que el niño deja de estar mezclado con los adultos, y de aprender la vida a partir del contacto directo con ellos. Es separado de los adultos y mantenido al margen en un ti



po de cuarentena, antes de ser soltado al mundo. Como a los locos, a los pobres o a las prostitutas, se comienza también a encerrar a los niños, durante un largo período de su vida, en una institución, la escuela, creada no solo para transmitirles un saber, sino fundamentalmente para "normalizarlos", para incrustarles, corporal y espiritualmente, los códigos morales y de comportamiento que los harán aptos para la vida social.

La moral de la época obliga a los padres de familia (nobles y burgueses) a enviar a sus hijos a la escuela, a preocuparse por su educación. Por otra parte, la misión de los educadores no consiste ya únicamente en comunicar, como los viejos a sus jóvenes compañeros, los elementos de un saber, deben además, y en primer lugar, formar los espíritus, inculcar virtudes, educar tanto como instruir (12). El maestro asume ahora una responsabilidad moral, unida al sentimiento de la infancia como inocencia, como invalidez; forma los cuerpos y las almas. Vigila y castiga. La escuela no solo es una institución de enseñanza sino de vigilancia y de encauzamiento de la juventud. A partir del siglo XVII los manuales de urbanidad, que por otra parte son utilizados como manuales escolares, reservan un lugar cada vez más amplio a consejos educativos y recomendaciones que se dirigen exclusivamente a los niños, toman en cuenta la vida escolar, se adaptan y la prolongan. Instruyen y aconsejan también a los padres de

familia acerca de los deberes, de las responsabilidades y conductas que deben tener con respecto a sus hijos.

Más que un cambio radical en las costumbres, lo que empieza a transformarse a partir del siglo XVI es la manera y los mecanismos a través de los cuales la sociedad moldea y controla las reacciones afectivas y los comportamientos. Progresivamente el yugo moral y social se vuelven más estrictos, el código del saber vivir se afirma, las consideraciones que cada uno espera de sus semejantes se precisan. La disciplina escolar y los manuales de urbanidad tienden, al igual que otras instituciones, a normalizar las conductas, a reprimir y excluir fuera de la vida social lo considerado atípico. El sentimiento se afina con respecto a lo que hay o no que hacer para no herir o escandalizar a los otros, para no verse marginado por la sociedad. Se observa, más que durante la fase anterior, el precepto de no ofender a nadie. Todo ello exige necesariamente del hombre un autocontrol riguroso de sus emociones, el desarrollo de un super yo permanente y diferenciado que se aplica a controlar, a transformar o a reprimir sus impulsos en función de la estructura social. El deber de disimular los afectos y deseos deviene moneda corriente y obligatoria de su vida. El sentimiento de culpa y el miedo al castigo hacen presa en su cuerpo y espíritu.

La discreción, la moderación y dominio de las pasiones y de los gestos, el cálculo prospectivo de los actos, la prudencia, el distanciamiento con respecto a los demás y al propio yo, la elegancia formal, todas ellas cualidades del ser cortesano y a partir de las cuales expresa su urbanidad, señalan el progreso en la reglamentación del comportamiento y de la economía pulsional características del proceso de civilización occidental. Y es precisamente a partir de este mecanismo de regulación de los impulsos, resultado de una de terminada situación social, que las normas del saber vivir se modifi can.

La urbanidad tan típica de los hombres de corte, y que gracias a la mayor interdependencia social y a la amplia propagación de los manuales de urbanidad, va a difundirse, a finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII, a círculos sociales cada vez más amplios, va a moldear en un sentido novedoso , véase: moderno, las almas y los cuerpos de los hombres.

Después de la noción de Cortesía , la de Urbanidad va a caer poco a poco en desuso, una nueva noción, estandarte de la burguesía, la reemplaza, la de Civilización. Los conceptos de Cortesía , de Urbanidad , de Civilización , marcan tres etapas de una evolución social. Indican a qué sociedad pertenece el que las utiliza, a qué

sociedad se dirige. Ahora bien, y como lo señala Norbert Elias, "la transformación esencial de la conducta de las capas superiores, la elaboración efectiva de los modelos del comportamiento que se calificaran de "civilizados" se opera en la fase de enmedio. Cuando se emplea en el siglo XIX el término de civilización, se da por sentado que el proceso de civilización está terminado y olvidado. Se considera en efecto que sólo los pueblos extranjeros y -durante un cierto tiempo- las capas inferiores de su propia nación pueden beneficiarse aún del proceso de civilización. Las capas dirigentes y medias de la sociedad consideran a la civilización como un hecho adquirido. Se está ante todo deseoso de difundirla y, quizá, de hacer la progresar a partir de las normas aprendidas" (13). Este considerar a la civilización como un hecho dado señala el grado de interiorización y de automatismo que han adquirido, en la época moderna, los imperativos de la buena conducta. Comportamientos que en los medios de la aristocracia de corte aún los adultos adoptaban por respeto a los otros, por las necesidades de comercio entre los hombres, como símbolo de prestigio social, van a estar en las capas burguesas, tan profundamente ancladas en el alma de los hombres, desde su infancia más tierna, que éstos no los resentirán ya como corolarios de una sana filosofía de la vida, sino como impulsos, a mitad automáticos, de su propia conciencia moral, de su "voz interior".

Como lo veremos al describir la evolución histórica de algunos de estos comportamientos, lo que cambia en el proceso de civilización no son sólo las actitudes y la sensibilidad de los hombres sino también las formas en como estos justifican y asumen las normas de la buena educación, lo que revelará a su vez el grado y cualidad del control social, el nivel de interiorización de las prohibiciones, la amplitud y carácter de la represión o autorrepresión de las pulsiones.

## NOTAS

---

- 1). Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed. Calmann-Levy, París, pág. 282.
- 2). Este desplazamiento del centro de gravedad de la "buena sociedad" y de la vida mundana del palacio real a los hoteles de la alta nobleza y de ahí hacia los salones de la alta burguesía se refleja, también, en el estilo de la "buena sociedad". El paso del clasicismo al rococó y del rococó al estilo Louis XV coincide con el desplazamiento del centro de gravedad y con la transformación de la sociedad de corte que contenía, al lado de los núcleos aristocráticos, cada vez más elementos burgueses.
- 3). Elias Norbert, La Civilisation des Mœurs, Ed. Calmann-Levy, París, 1973, pág 78.
- 4). Ibid, pág 85.
- 5). Ibid, pág 85.
- 6). Huizinga J., El otoño de la Edad Media, Alianza Editorial, España 1978, pág 13.
- 7). Cfr. Ariès Philippe, L'Enfant et la Vie Familiale sous L'Ancien Régime, Ed. du Seuil, col. Points, Histoires, París 1973.
- 8). Cfr. Lacroix P., Vie militaire et religieuse au Moyen Age et à l'Epoque de la Renaissance, Ed. Librairie de Firmin-Didot et Cie., pp. 148-158.  
En donde el autor describe las diferentes actividades y fases que conllevaba el servicio doméstico practicado por los jóvenes nobles.
- 9). Cfr. Foucault M., Vigilar y Castigar, Ed Siglo XXI, México 1978, pp. 142-145.

- 10). Ariès Ph., Opus cit, pág 7.
- 11). Para un análisis sumamente detallado acerca de las prácticas pedagógicas en los siglos XVII y XVIII en Francia, véase el interesante y sugerente libro de Snyder G., La Pédagogie en France aux XVII et XVIII siècles, Ed PUF, París 1965.
- 12). Para darse una idea de cuan diferente era el sistema de enseñanza y el papel del maestro en la Edad Media, diferencias que responden a una concepción de la infancia distinta a la nuestra, remitimos a la lectura del libro de Philippe Ariès anteriormente citado.
- 13). Elias Norbert, La Civilisation des Mœurs, pág 150.

## VII. LA CIVILIZACION, A LA MESA

---

### 1.- Documentos (1).

- siglo XIII -

#### \*Diversas fuentes (2):

- No bebas nunca directamente de la sopera  
usa una cuchara, esto es más correcto.
- El que se inclina sobre la sopera  
y, suciamente, deja chorrear su baba  
como un cochino, haría bien en reunirse  
con los otros animales.
- Dos hombres de noble procedencia no deben  
usar la misma cuchara;  
cuando los hombres corteses se ven reducido a ello,  
les sucede un disgusto.
- Beber directamente de la sopera no es conveniente  
aún cuando haya gente que elogia  
la manera caballeresca que algunos tienen de  
apropiarse la sopera  
y de engullir el contenido como si hubiesen  
perdido la razón.
- El que come gruñendo y haciendo ruido  
con su boca, come como un cochino.



- No se debe sorber ruidosamente la sopa
- Algunas personas muerden su pan y lo sumergen después en la fuente a la manera de los campesinos; los hombres corteses se abstienen de estas malas costumbres.
- Las personas corteses evitarán roer un hueso y volver a colocarlo en la fuente
- No hay que volver a poner en la fuente el bocado que ya se ha mordido
- Algunas personas sienten la necesidad de volver a poner en la fuente el hueso que acaban de roer; esta costumbre debe ser descartada
- Que a los que les guste la mostaza y la salsa cuiden atentamente de no ensuciar cuando sumergan los dedos en ella.
- Carraspear al sentarse a la mesa y sonarse con el mantel, he ahí dos cosas poco convenientes según mi juicio
- No es bueno hablar y comer al mismo tiempo algunos lo hacen pero ustedes, mis amigos, recuerden que esto es una costumbre impropia
- No reirás ni hablarás cuando tengas la boca llena
- No beber, en ningún caso, con la boca llena
- No agarres nunca un pedazo de alimento con las manos sucias

- Me parece una gran incorrección cuando veo a las personas librarse a la mala costumbre de beber como un animal cuando su boca está aún llena de comida.
- Antes de beber es necesario limpiarse la boca para no dejar trazas de grasa en el vaso; esta regla cortés debe siempre aplicarse, pues traduce un pensamiento cortés.
- No hay que rascarse el cuello durante las comidas con vuestra mano; sirvanse usar discretamente para hacerlo de una parte de vuestra ropa.
- No hay que limpiarse los dientes con el cuchillo, como a veces se hace; esto es poco decente.
- El que se suena sobre la mesa y limpia el producto con la mano es un tonto que, en mi opinión, no sabe comportarse.
- No es prudente llevar las manos a las orejas o a los ojos, como algunos lo hacen, o de sacarse los mocos de la nariz: he ahí tres cosas a no hacer.

Extracto de De civilitate morum puerilium (cap. IV)  
de Erasmo de Rotterdam.

Si se distribuyen servilletas, pon la tuya sobre tu hombro izquierdo o sobre tu brazo.

Si te sientas con gente de cañidad, quitate tu sombrero pero procura quedar bien peinado.

A la derecha el vaso y el cuchillo, a la izquierda el pan.

Muchos extienden, tan luego están sentados, sus manos hacia las fuentes. Es así como actúan los lobos.

No seas el primero en sumergir tus manos en la fuente que acaban de servir: te tomarán por un cochino; además, es peligroso. Pues el que engulle, sin pensar, algo muy caliente, debe escupirlo o quemarse el paladar al tragarlo. Sucitarás con ello burlas o lástima.

Es necesario esperar un poco para que el niño aprenda a dominar sus instintos.

Es costumbre de campesino sumergir los dedos en la salsa. Se toma lo que uno desea con el cuchillo y el tenedor sin rebuscar y remover toda la fuente como lo hacen algunas personas, cogiendo el trozo que esté más cerca de uno.

Cuando te ofrecen un pedazo de paté o de pastel con la cuchara, extiende tu plato o toma la cuchara que te es extendida, pon el pedazo sobre tu plato, y devuelve la cuchara. Y, cuando te ofrezcan algo líquido, pruebalo y regresa la cuchara, no sin antes haberla limpiado con la servilleta.

Es descortés chuparse los dedos grasosos o limpiarlos en la ropa. Es mejor utilizar para ello el mantel o la servilleta.

Extracto de Civilité de C. Calviac

El niño si tiene una servilleta frente a él, la tomará y la pondrá en su brazo u hombro izquierdo, luego pondrá su pan al lado izquierdo, el cuchillo y el vaso al lado derecho.

Es necesario que el niño tenga a bien conocer las circunstancias del lugar en donde se encuentre.

No es decente sacarse de la boca el bocado que ya se ha mordido y ponerlo sobre su plato, con excepción de los huesos de la carne y de la fruta, pues no es bueno que estos se traguen ni tampoco es correcto tirarlos al suelo.

El niño no debe roer indecentemente los huesos, como lo hacen los perros.

Es necesario que el niño corte la carne en su plato y en pequeños trozos, no debe llevarse los a la boca más que con la mano derecha utilizando solo tres dedos.

En cuanto a la forma de masticar, ésta varía según los lugares y países. Pues los alemanes mastican con la boca cerrada, mientras que los franceses mantienen la boca entreabierta (...).

Los alemanes usan cuchara para comer la sopa y todas las cosas líquidas, los italianos usan tenedores. Los italianos, como los alemanes, acostumbran tener cada uno un cuchillo y se molestan si se les llegase a pedir prestado. En Francia, por el contrario, las personas comparten sin molestia sus cuchillos, de ahí que si alguien le pide prestado su cuchillo, es necesario que ésta lo limpie con su servilleta antes de entregárselo.

Extracto del Nouveau Traité de Civilité  
de Antoine de Courtin

Si cada uno se sirve de la fuente es indispensable no introducir en ella la mano (...). Es necesario, también, que u no siempre limpie su cuchara cuando, después de haberse servido, uno quiere tomar algo de otra fuente, pues hay gente tan delicada que no querrá comer de la sopa en donde uno introdujo su cuchara después de habersela llevado a la boca.

Si se está en la mesa de gente muy limpia, no basta solo con limpiar su cuchara; no debe uno ya utilizarla, es necesario pedir otra. De ahí que sirvan actualmente en muchos lugares cucharas en las fuentes cuyo uso exclusivo es el de servir para tomar o vertir la sopa y la salsa.

No se debe beber la sopa directamente de la fuente, sino servirse limpiamente una cantidad en su plato; y si estuviera muy caliente es indecente soplar a cada cucharada, hay que esperar a que se enfríe.

Es muy indecente tocar algo grasoso o pegajoso con los dedos, pues esto, por añadidura, nos obliga a cometer dos o tres indecencias más. Una, la de limpiarnos frecuentemente las manos en la servilleta, ensuciandola como un trapo de cocina de tal forma que provoca nauseas a los que la ven. La otra, la de limpiarnos las manos en nuestro pan, lo que es muy cochino; y la tercera, la de chuparnos los dedos, lo que es el colmo de la suciedad.

Antaño uno podía rebañar su pan en el guisado común, y bastaba para ello que uno no lo hubiese todavía mordido. Ahora esto sería una especie de vulgaridad

Antaño uno podía sacar de su boca lo que no quería comer y tirarlo al suelo con tal de que se hiciera hábilmente, ahora sería una gran suciedad.

Extracto de una canción  
del Marqués de Coulanges:

Antes se comía la sopa  
en la fuente, sin ceremonia,  
y la cuchara uno la limpiaba  
a menudo con el pollo cocido.  
Antaño, en el guiso,  
uno rebañaba su pan y sus dedos.  
En el presente, cada uno come  
su sopa en su plato,  
es un deber utilizar educadamente  
cuchara y tenedor,  
y que de vez en vez un criado  
vaya a lavarlas al bufete.

Extracto de Les Règles de la Bienséance et de la Civilité Chrétienne, de La Salle.

Debe uno utilizar en la mesa, una servilleta, un plato, un cuchillo, una cuchara y un tenedor: sería ir en contra de la decencia el dejar de lado cualquiera de estas cosas al comer.

Es indecente el usar la servilleta para limpiarse la cara, más indecente aún el limpiarse los dientes con ella, y sería un crimen en contra de la urbanidad el sonarse con ella. La servilleta sirve para limpiarse la boca, los labios y los dedos, cuando éstos están grasosos, y para limpiar la cuchara y el tenedor después de haberlos usado.

Cuando la cuchara, el tenedor o el cuchillo estén sucios o grasosos, es muy indecente lamerlos, como también limpiarlos con el mantel.

Es importante que el mantel esté siempre muy limpio y, por tanto, es necesario el no dejar caer encima de él ni agua, ni vino, ni nada que lo pueda manchar.

No se debe usar el tenedor para llevar a la boca cosas líquidas, es la cuchara la que está destinada a tomar este tipo de alimentos.

Pertenece a la decencia el usar siempre el tenedor para llevar la carne a la boca, pues la urbanidad no permite tocar con los dedos las cosas grasosas o la salsa.

Oler las carnes o darlas a oler es también una indecencia.

Extracto de The Habits of Good Society

Los tenedores fueron, sin lugar a dudas, inventados después de los dedos, pero como no somos caníbales, me inclino a creer que se trata de una buena invención.



## 2. La moral de la comida.

Los extractos aquí reunidos son exégesis de un proceso real; glosan, en su contenido, una modificación en el comportamiento del hombre respecto a su forma de comer.

Las normas de la sociedad medieval, incluida la sociedad cortés-caballeresca, no imponen aún límites serios al despliegue de las reacciones instintivas. Comparado con las fases siguientes, el control social es relativamente moderado. Los preceptos y prohibiciones tienen un tono simple, poco imperativo. Las conductas son desentuveltas si las medimos con los criterios ulteriores. No hay que hacer ruido al comer; no hay que resoplar; no hay que escupir sobre la mesa; no hay que sonarse con el mantel, que sirve para limpiar los dedos grasosos; no es conveniente sonarse con los dedos que vamos a sumergir en la fuente común... Pero se considera como algo común y corriente el comer con las manos y en la misma fuente, en el mismo plato que los otros. No hay que precipitarse sobre la comida ni regresar al guiso común el bocado que ya se ha mordido. Pero, en cambio, es natural sacarse el bocado que no se quiere tragar y tirarlo al suelo, como natural también es el escupir.

Muchos de estos usos y preceptos son mencionados aún en la obra de Erasmo y en la adaptación que Calviac hizo de ésta. Los utenu

silios utilizados en la mesa son, todavía, poco numerosos: el pán está situado a la izquierda y, a la derecha, el vaso y el cuchillo. Eso es todo. El tenedor ya está presente, pero su función es limitada: sirve para tomar la comida de la fuente común. El pañuelo al igual que la servilleta hacen, en ese entonces, su aparición, pero -símbolos de la transición- no tienen aún carácter obligatorio: "Si tienes un pañuelo es mejor utilizarlo que sonarte con los dedos. Si se distribuyen servilletas en la mesa, pon la tuya sobre tu hombro izquierdo." Ciento cincuenta años más tarde la servilleta y el pañuelo, así como el tenedor, serán, en cambio, accesorios imprescindibles en la vida de la buena sociedad.

La evolución de los otros hábitos y costumbres de la mesa obedecen al mismo esquema. Al principio se bebe frecuentemente la sopa, ya sea directamente de la sopera común, ya sea en recipientes utilizados por varias personas. Los tratados cortesés prescriben el uso de la cuchara. Es probable, no obstante, que varias personas compartiesen la misma cuchara. El pasaje de Calviac del año 1560 marca un progreso. El autor explica que es usual, en Alemania, el remitir a cada comensal una cuchara. Courtin, en 1672, señala un nuevo adelanto: ya no se come la sopa en la fuente común, cada quien vierte una cierta cantidad en un plato personal. Es más, hay gente tan delicada

da, dice el autor, que rehusan comer en un plato donde otros han me  
tido sus cucharas sucias, y, entonces, es indispensable limpiarlas  
con la servilleta, antes de volverlas a introducir en la fuente. Sin  
embargo, algunas personas excesivamente limpias no aceptan ya esta  
regla: según ellas, no se debe volver a meter una cuchara usada en  
el plato común, es necesario pedir otra. Asistimos, así, al estable  
cimiento progresivo de una nueva forma de comer la sopa, que pasa  
hoy por ser la única decente: cada quien tiene un plato y una cucha  
ra, la sopa es servida con un instrumento especial. La comida adquie  
re un estilo que responde a las nuevas exigencias de la vida social,  
traduce una nueva sensibilidad.

Nada en las costumbres de la mesa es natural, nada puede ser  
considerado como el resultado de un sentimiento espontaneo de pudor.  
Ni la cuchara, ni el tenedor, ni la servilleta fueron inventados un  
día como un útil técnico con una finalidad precisa y un modo de em  
pleo detallado: su función se fue precisando poco a poco, a través  
de las épocas, por la influencia directa de las relaciones y costum  
bres sociales, por la nueva sensibilidad y normas afectivas que és  
tas fueron desarrollando. La más mínima costumbre de este ritual es  
el resultado de una evolución infinitamente lenta, y esto se aplica  
aún a los modales que juzgamos "elementales" o simplemente "razona  
bles" como, por ejemplo, el uso de tomar líquidos únicamente con la

cuchra. Cada gesto -la manera de manipular el cuchillo, la cuchara, el tenedor- está sometido a normas elaboradas paso a paso.

El mecanismo social de esta normalización aparece, en sus rasgos generales, cuando examinamos sus diferentes aspectos de manera conjunta. Existe un medio cortés más o menos hermético que crea modelos de comportamiento destinados, en un principio, a satisfacer las necesidades de su situación social y de la situación psíquica que se deriva de ella. La estructura y evolución de la sociedad pre disponen y empujan a otras capas a adoptar los modelos creados por la capa dirigente: es así como se expanden con una espesa lentitud a la sociedad entera, no sin experimentar ciertas modificaciones.

En un principio, las razones invocadas para calificar tal o cual actitud en la mesa de "decente" o "indecente" se sustentaban en la voluntad de marcar una distancia con respecto a las costumbres de los demás grupos sociales. Para nosotros, hombres del siglo XX, esta justificación nos desconcierta, pues nos imaginaríamos que, por ejemplo, la prohibición de comer con las manos fue motivada por razones higiénicas, pues es esta nuestra manera de explicar los usos a los que nos conformamos. Pero hasta 1750 "no encontramos ningún texto que explique la mayor moderación exigida a los comensales por motivos de este orden" (3).

Durante la primera fase del cambio, el precepto de moderación,

de "delicadeza" en las formas de comer, se justifica por argumentos de este tipo: no hagas esto o esto, porque no es cortés, porque un hombre de "noble procedencia" no debe hacer tal cosa. Más tarde, las contenance de table son motivadas por preceptos análogos: no hagas esto porque no es honesto, porque es contrario a la decencia. Se invoca también el respeto que se debe a las personas de un rango social superior. Pero, fundamentalmente el motivo es la distinción social: la forma delicada de comer designa la pertenencia a la buena sociedad.

Sin embargo, y aún cuando la justificación cortesana de las normas de comportamiento en la mesa se parezca a las razones invocadas en la Edad Media, sus prohibiciones y preceptos tienen, a partir del siglo XVI, un carácter más estricto, más imperativo. El control social y moral se refuerzan, exigiendo de forma más severa, el acatamiento de las nuevas maneras civilizadas de comer. La observación detallada de los gestos, ausente en los tratados cortesanos, no solo responde al desarrollo más complejo de las técnicas y procedimientos del comer, expresa también una voluntad de controlar más rígidamente las actitudes y expresiones corporales; de enseñar al niño, como lo señala Erasmo, a dominar sus instintos. La urbanidad en el comer pasa, cada vez más, por la represión de los impulsos. El comportamiento en la mesa se vuelve más pulcro, más racionalizado, más

aséptico; el margen de lo considerado asqueroso se amplía. Este nuevo umbral del pudor que se expresa y concretiza, por ejemplo, en el surgimiento y uso del tenedor y la servilleta, en la prohibición de tocar la comida con las manos, indica una nueva sensibilidad, el desarrollo de nuevas disposiciones afectivas acerca de la exteriorización de los instintos. Un muro emocional empieza a levantarse entre el hombre y su cuerpo, entre su cuerpo y el cuerpo de los demás, rechazándolos, aislándolos. Muro cuya presencia resentimos, hoy día, al simple intento de acercamiento físico, al simple contacto de un objeto que haya tocado las manos o la boca de otra persona.

Esta moderación y codificación más precisa de las actitudes en la mesa eran, en los medios aristocráticos, asumidas como un requerimiento de la vida social, como símbolo de urbanidad y de elegancia mundana. Al difundirse a capas sociales más amplias, al democratizarse, van a anclarse tan profundamente en el espíritu y cuerpo de los hombres que estos no las resentirán ya como corolarios del comercio social, sino como impulsos automáticos, "naturales" de su ser fisiológico y moral. Los van a justificar por medio de la razón y, sobre todo, de la pudorosa higiene.

Pero nada indica que los cambios en la forma de comer, y con ello la transformación de la sensibilidad, se modifiquen por causas que pudiésemos calificar de "racionales"; que la evolución se opere

sobre la base de un conocimiento razonado y verificable de las causas y efectos. Courtin no dice, en ninguna parte, como se dirá más tarde, que algunas personas juzgan "poco higiénico" o "perjudicable para la salud" la costumbre de comer con otros en el mismo plato. Es cierto que el sentimiento de malestar frente a determinadas actitudes, que se expande a causa de la presión social, encontrará, en parte, una justificación en las investigaciones científicas ulteriores. Pero un gran número de tabus que los hombres se imponen en sus relaciones sociales no tienen, al contrario de lo que se piensa comúnmente, la menor relación con la higiene: tienen su justificación, aún hoy, en la sensación de desagrado y de repugnancia que proven-  
drían si no se los obedeciese.

"El proceso se desarrolla en sentido contrario al que se trata de hacer admitir actualmente: al principio, el umbral de lo que es resentido como molesto o vergonzoso se desplaza, durante largos períodos, bajo el efecto de una modificación de las relaciones humanas o de la sociedad. Asistimos, en la fase siguiente, a una alteración profunda de las disposiciones afectivas, de la sensibilidad y del comportamiento; alteración sometida a fluctuaciones, pero orientada siempre en un sentido determinado. Luego, a partir de un cierto momento, el nuevo comportamiento es reconocido como 'higiénico' y se esfuerza en asentarlos sobre un conocimiento preciso de las causali-

dades en juego, de consolidarlo, de desarrollarlo en función de este conocimiento" (4).

Las modificaciones del comportamiento en la mesa no son sino un aspecto parcial de una mutación más profunda: la de la sensibilidad y la de las actitudes humanas. Mutación que se desarrolla a lo largo del proceso de civilización. Sin embargo nos permite ilustrar el sentido y los impulsos de esta evolución: una determinada situación social, y la moral que se desprende de ella vuelven posible, y necesaria, una lenta transformación de las reacciones afectivas y del comportamiento en el sentido de una mayor represión de los impulsos, de un rechazo cada vez más pronunciado de todo lo que evoque en el hombre su naturaleza animal.

### 3. El tenedor: los dedos del alma civilizada.

Como el camisón o el pañuelo, el tenedor (significativamente los tres aparecen en la misma época) es un instrumento de civilización. Seguir la evolución histórica del tenedor es, sin que esto



sea una hipérbole, seguir la transformación de la sensibilidad humana (5).

Aún cuando el uso de la cuchara no se generalizó hasta el siglo XVI, al mismo tiempo que la costumbre de proporcionar cuchillos (los invitados anteriormente traían los suyos), son, éstos, instrumentos antiguos. No así el tenedor. Sin duda, el muy grueso tenedor de dos dientes que sirve para presentar las carnes a los invitados, para desplazarlas en el horno o en la cocina, es antiguo, pero no el tenedor individual, a pesar de tal o cual excepción. Este aparece en el siglo XVI y se difunde a partir de Venecia y de Italia, pero con mucha lentitud. Un predicador alemán condena este lujo diabólico: ¿acaso Dios nos habría dado dedos si hubiese querido que nos sirvieramos de este instrumento?. Al parecer, Montaigne lo desconoce puesto que, en su afán por comer rápido lo hace tan vorazmente que, dice, "a veces muerdo mis dedos por prisa", admite, además, que se "ayuda poco de cuchara y cuchillo". Por otra parte, en 1609, el señor de Villamont, describiendo detalladamente la cocina y las costumbres alimenticias de los turcos, añade: "No usan tenedor como lo hacen los lombardos y los venecianos"; no dice los franceses y, por consiguiente... En esta misma época, un viajero inglés, Thomas Caryate, lo descubre en Italia, se burla de él y luego lo adopta para la más gran burla de sus amigos que lo bautizaron como "porta-tenedor". En Inglaterra no

se tiene registrada la presencia de tenedores en los inventarios anteriores al año de 1660. Su uso no se volverá general más que en 1750. Ana de Austria, a lo largo de su vida, mantuvo la costumbre de hundir sus dedos en las fuentes de carne. En la corte de Viena se hizo lo mismo por lo menos hasta 1651. Pero en la corte de Louis XIV, ¿quien utiliza un tenedor? El duque de Montausier, al que Saint-Simon describe como alguien de "una limpieza temible"; no el rey, de quien el mismo Saint-Simon alaba la habilidad de comer limpiamente un guizado de ave con sus dedos. Cuando el duque de Borgoña y sus hermanos fueron admitidos al souper del rey y sacaron sus respectivos tenedores, cuyo uso habían aprendido en un viaje a Italia, el rey les prohibió utilizarlo. La anécdota es narrada con satisfacción por la Palatine quien, por su parte, declara "haberse servido siempre, para comer, de su cuchillo y de sus dedos...". No será más que en el transcurso del siglo XVIII cuando el tenedor se convierta en instrumento obligatorio y en costumbre generalizada; en signo de la sociedad educada.

Como vemos, el tenedor fue implantandose muy lentamente en las costumbres de los hombres. En un principio este instrumento provocaba burlas, era considerado como algo antinatural. Los hombres no sentían ningún tipo de repugnancia ni de desagrado en hundir sus dedos en la salsa, en despellejar con ellos la carne, en comer y pasar

se mutuamente la comida con las manos. El contacto directo del cuerpo con los alimentos era algo natural y placentero. Sin embargo, poco a poco, y de manera definitiva a partir del siglo XVIII, al menos en los núcleos superiores y medios de la sociedad, la costumbre de comer o tacar la comida con las manos es connotada como un acto bárbaro, contrario a la buena educación y a la salud. Las normas sociales del saber vivir y la nueva sensibilidad civilizada repudian el acto de extender la mano para tocar o asir los alimentos, y se ayudan para ello del tenedor, único instrumento decente y legitimado por ellas para tomar, e introducirse, la comida.

Como en otros ámbitos, también en el comer la civilización reprime en el hombre el placer o impulso de tocar físicamente las cosas o los cuerpos que desea o detesta, mediatiza o distancia la relación del hombre con el mundo, y con su propio cuerpo, a través de instrumentos tales como el tenedor. El código moderno de la buena educación inculca al hombre, desde su más tierna infancia, un mecanismo de represión de sus impulsos espontáneos que lo llevará, en este caso, a concebir el comer con las manos como algo repugnante, contrario a su naturaleza y a los valores del espíritu civilizado. La norma de comer con un tenedor se convierte en una necesidad no sólo social sino "orgánica"; se interioriza tan profundamente en el hombre, que éste la considera como la única forma adecuada y racional de comer.

Lo que aparece en el trasfondo de la difusión y uso del tenedor -proceso lento que se extiende de la consideración de éste como un lujo diabólico, a la consideración del comer con las manos como un acto canibalesco- es un trastocamiento de la sensibilidad del hombre, de la forma en cómo éste manifiesta y moldea sus impulsos y afectos. Como lo señala J. Lyzard, "el hombre civilizado se sienta a la mesa con la nariz elevada y el dedo menique de su diestra encaracolado. Y, a la manera de un heros canettiano, confunde exquisitez con soslayo. Le ofende el tacto y evade, sobre todo, el contacto con objetos orgánicos. Le gustaría, incluso, ponerse guantes al tomar el te nedor. Sólo que no ha encontrado unos a su medida (...). Mientras tanto, imprescindibles, considera a los dientes del tenedor como sus propios dedos." (6)

#### 4. Del Banquete Medieval a la "Nouvelle Cuisine"

En la Edad Media el comer era un acto colectivo, un acontecimiento social. Los banquetes que la casta superior celebraba a menu do, así como los banquetes populares en los cuales participaban por igual niños, mujeres, señores, jóvenes y viejos, marcaban el momento de la embriaguez, de la exteriorización de los instintos y del

verbo, de la lujuria y de la desmesura.

La cultura medieval veía en el comer un acto que unificaba el alma y el cuerpo ("comer y beber mantienen alma y cuerpo unidos", dice un proverbio medieval), pero también una función que unificaba al hombre con el mundo, con el universo astral y natural. Si como lo señala Bajtin y F. Loux (7), la imagen y vivencia del cuerpo en el mundo medieval se caracterizaba por la de ser un ente abierto, inacabado, unido en todas sus manifestaciones al cosmos, en el comer, estas particularidades se manifestaban del modo más tangible y concreto: el cuerpo se evadía de sus límites, tragaba, engullía, desgarraba al mundo, lo hacía entrar en sí, se enriquecía y crecía a sus expensas. Este encuentro con el mundo por medio de la absorción de alimentos que presidía la concepción de los banquetes de la Edad Media, era siempre alegre y triunfante. "El hombre vencía al mundo, lo engullía en vez de ser engullido por él; la frontera entre el hombre y el mundo se anulaban en un sentido que le era favorable" (8). En este sentido, una comida no podía ser triste. Tristeza y comida eran incompatibles. En los banquetes se reía, se liberaban los gestos y el lenguaje. Las "charlas de banquete" estaban despojadas del temor y de la piedad, eran "charlas libres y bufonas: el derecho a reír y a entregarse a las bufonías, a la libertad y a la franqueza, concedido con motivo del banquete, llegaba a ellas" (9).

En el comer, como en las demás funciones naturales del cuerpo, el hombre se unía a la naturaleza, renovaba y desplegaba sus instintos naturales. Lejos de avergonzarse y esconder las manifestaciones que provenían de su naturaleza "animal", el hombre medieval veía en ellas un medio de relacionarse con el mundo y con los demás. Esta exteriorización desvergonzada de su manifestaciones y deseos corporales se reflejaba, entre otros ámbitos, en su forma de comer y de presentar y servir los alimentos, en lo que J. -F. Revel llama su "sensibilidad gastronómica".

Como se sabe, los alimentos eran presentados enteros, revestidos de sus plumas o piel, y eran destazados frente a todos los invitados, quienes, lejos de sentir asco o algún tipo de malestar frente a la presencia del animal muerto, se regocijaban de las extravagancias de los cocineros y se sentían honrados si se les asignaba el papel de descuartizarlos y servirlos (10). El número infinito de manjares se presentaba siempre de forma espectacular, y el gusto por la sorpresa era parte fundamental de estos acontecimientos festivos. Así por ejemplo, en el "Festín del Faisán" de Lille, en 1433, apareció un paté que contenía veintiocho personas vivas tocando distintos instrumentos, y las carnes asadas recubiertas con su piel aparecieron en carritos de oro (11). En esta combinación de gastronomía y espectáculo que caracterizaba a los banquetes de la Edad Media, los cuerpos, las

manos, la saliva, se entremezclaban en el ir y venir interminable de fuentes inmensas, los vasos circulaban de boca en boca, así como las obscenidades. Y en medio de tanta abundancia y regocijo, los invitados -como sucedió por ejemplo en el banquete que la Ciudad de Roma ofreció a los Medicis- se ponían a tirarse las porciones de alimentos los unos a los otros, de forma que se veía "volar por los aires, corzos, conejos, cochinitos, faisanes y perdices" que cubrían, rápida y enteramente el suelo (12).

Estas extravagancias, estas promiscuidades corporales y alimenticias, van a desaparecer poco a poco en la sociedad cortesana y terminarán por erradicarse completamente en el mundo burgués. La urbanidad, la buena educación, acaban paulatinamente con el libre despliegue de los impulsos y afectos. Los comportamientos en la mesa se vuelven más contenidos, más refinados. Las reglas y los detalles minuciosos que cada comensal debe acatar para comer de forma civilizada, exigen de él, necesariamente, un control de sus gestos e impulsos espontáneos. Un nuevo umbral de pudor y una nueva sensibilidad que van abriéndose paso a partir del siglo XVI, prohíben tocar la comida con las manos, compartir la cuchara o el vaso, olfatear los alimentos, limpiarse los dedos en el manteo, masticar con la boca abierta, hablar o beber con la boca llena, tirar la comida al suelo, etcéteras. Delicadeza en el comer que se acompaña también de un recato en el hablar,

pues a lo largo de las comidas las expresiones obscenas o groseras son prohibidas, y, cuando aparecen, castigadas. Como lo observa Louis -Sébastien Mercier al pintar las costumbres de la alta sociedad del siglo XVIII, "las comidas son cortas y no es en la mesa que se discurre con libertad, ni que se cuentan cuentos chistosos" (13). Pero estas modificaciones en el arte de comportarse en la mesa acarrearán, como lo vimos al hablar del tenedor, una nueva relación entre el hombre y su cuerpo y los cuerpos de los otros, pues aíslan al individuo del contacto directo con los alimentos como del contacto físico con los demás. Separación que conlleva un sentimiento de repugnancia frente a todas las manifestaciones propias y ajenas que le recuerdan su naturaleza animal o que impliquen un contacto promiscuo con los otros. El comer no es ya un acto que unifique al hombre con el mundo y la naturaleza; está relegado al dominio privado y despojado de toda connotación simbólica.

Así como el hombre civilizado se aplica a reprimir todo lo que resiente como parte de su naturaleza animal, de la misma forma lo reprime en sus alimentos. La tendencia general de sustraer de la vista de la sociedad todo lo que pueda ofender a su sensibilidad delicada se aplica también a la forma de presentar la comida, de destazar los alimentos. El cortar la carne, que hasta el siglo XVII formaba parte de las artes que todo hombre de mundo debía conocer al mismo título



que la cacería, la esgrima o el baile, se relega ahora tras los bastidores de la vida social. Especialistas se encargan de ello en la tienda o en la cocina, y la forma de presentar la comida trata de esconder, lo más posible, que un plato de carne tenga alguna relación con un animal muerto. Surge una cocina del revestimiento y de la coartada, que siempre se esfuerza por atenuar o incluso disfrazar la naturaleza primera de los alimentos, la brutalidad de la carne o lo abrupto de los crustáceos. La nouvelle cuisine actual es ilustrativa a este respecto; su filosofía y su estética (a pesar de sus pretensiones "naturistas"), la meticulosidad y limpieza de sus acabados, hacen olvidar que lo que se está ingiriendo proviene de la tierra, de los órganos internos o externos de un animal; a la vez que obligan a los hombres a comer de una forma cuidadosa y pulcra para no hechar a perder la belleza de su diseño.

Nuestra forma de comer, tan limpia, tan modesta e higiénica, pero también tan reglamentada y rígida, refleja la suavización de nuestra alma como de nuestro aparato digestivo, incapaces ahora de enfrentar y degustar su naturaleza animal más que de una manera revestida y asepticada.

## NOTAS

---

- 1). Estos documentos históricos, así como los que encabezan el capítulo siguiente, fueron tomados del libro de Elias Norbert, La Civilisation des Moeurs, Ed. Calmann-Levy, París 1973.
- 2). Estos documentos provienen de diversas fuentes: del poema de Tanhäuser; del Curtesien, de Bonvicino da Riva, de The Fabes Book; así como de otros tratados anónimos de la Edad Media.
- 3). Elias Norbert, Opus cit, pág. 163.
- 4). Elias Norbert, Opus cit, pp. 165-166
- 5). El conjunto de las anécdotas acerca del uso o no uso del tenedor fue tomado de Braudel P., Civilisation Matérielle, Economie et Capitalisme, XV - XVIII siècles, Tomo I, intitulado: Les Structures du Quotidien, Ed. Librairie Armand Colin, París 1967, particularmente del Capítulo III, en las pp. 171-175.
- 6). Lyzard J., L'Ordre du Silence, Ed. Saint-Germain-Des-Pres, col. "à l'écoute des sources", París 1979, pág 54.
- 7). Rajtin M., La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Narra Editores, España 1974; así como el libro de Loux F., Le Corps dans la société traditionnelle, Ed. Berger-Levrault, col. Espace des Hommes, París 1979.
- 8). Rajtin M., Opus cit, pág 253
- 9). Ibid, pág 256
- 10). Para tener un panorama detallado de los menús y demás costumbres gastronómicas que caracterizaban a los banquetes de la Edad Media, Cfr. Soler M. del C., Panquetes de Amor y Muerte, Tusquets Editores, col. Los 5 sentidos # 9, Barcelona 1981; Revel J.-F., Un festín en palabras, Tusquets Editores, col. Los 5 sentidos # 7, Barcelona 1980.

11). Revel J.-F. Opus cit, pág 131

12). Ibid, paq 131.

13). Mercier L.-Sebastien, Le Tableau de Paris, Ed. Francois Maspero,  
Paris 1979.

VIII. EL MALESTAR DE LA ESCATOLOGIA

---

1. Documentos

a). Como satisfacer las necesidades naturales

- Siglo XV -

Extracto de Ein Spruch der Ze Tische Kärt

No tomes con la mano desnuda lo que desahogaste y ha caído bajo tu ropa.

Extracto de De Civilitate Morum Puerilium  
de Erasmo de Rotterdam

No es bien educado saludar a quien está orinando o defecando (...). Un hombre bien educado no descubrirá, sin necesidad, los miembros que la naturaleza ha asociado al sentimiento de pudor. Cuando las necesidades lo obligan a ello, debe hacerlo con decencia y moderación, aún cuando no haya testigos. Pues los ángeles están siempre presentes. Nada les es más agradable en un niño que el pudor, compañero y guardián de un comportamiento decente. Si el pudor prohíbe mostrarlos a las miradas extrañas es aún mucho menos admisible exponerlos al tacto del otro.

Es malo para la salud retener la orina, honesto el vertirla en secreto. Algunos recomiendan al joven retener los pedos apretando las nalgas. ¡Pues bien!, es malo enfermarse por querer ser educado; es recomendable alejarse un poco de los demás para desahogarlos. Si no se puede, hay que seguir el viejo precepto: esconder el ruido con una tos. Si un pedo sale sin ruido, está muy bien. Sin embargo, es mejor que salga con ruido a que lo retengas. Ya que es necesario hacer abstracción del pudor cuando se trata de desahogar el cuerpo ...Son los orgullosos los que dicen: aprendí a apretar las nalgas.

Extracto del Galateo de Giovanni della Casa  
arzobispo de Bénévent

No es honesto, de parte de un gentilhombre bien educado, el prepararse frente a otro para hacer sus necesidades naturales; y, habiendo finalizado éstas, no es decente volverse a vestir en presencia del otro. No es bueno que al volver de éstas se lave las manos en presencia de una honesta compañía, pues la razón por la cual se las limpia representa algo desagradable en la imaginación de los que la ven. Por la misma razón, si se llega a encontrar por el camino algo de mal gusto (lo que sucede a menudo), no es honesto volverse hacia el compañero y mostrarle esa porquería. Aún menos debe hacerle oler al otro cosas apestosas, lo que algunos tienen la costumbre de hacer, mostrándose con ello inoportunos, acercando selo ellos mismos a la nariz y diciendo: "huela usted un poco, se lo ruego, como apesta esto"; cuando debiera decir: "¡no lo huela!, pues apesta".

Extracto de Wernigerodische Hofordnung

Nadie tiene derecho a librarse a sus necesidades naturales de una manera desvergonzada e impúdica como lo hacen los campesinos, que jamás han frecuentado personas honorables y bien educadas, frente a las puertas y ventanas de los cuartos reservados a las mujeres y hombres de la Corte. Cada quien tiene que comportarse, en actos y palabras, como un ser razonable, respetable y decente.

Extracto de Brauns cheweigische Hofardnung

Que a nadie se le ocurra, sea quien sea, durante, antes o después de las comidas, mañana o noche, ensuciar la entrada, las escaleras, los pasillos y cuartos, de orina u otras inmundicias; que vaya a hacer sus necesidades a los lugares convenientes y designados a ese efecto.



Extracto de The Book of Demeanor and the Allowance and Disallowance of Certain Misdemeanors on Companies, de Richard Weste

No permitas que tus miembros escondidos sean vistos por otras personas. Esto es un acto impúdico y horrible, detestable y grosero. No retengas, jamás, la orina o los gases que atormentan tu cuerpo; si lo haces con discreción... ¡no te inquietes!

Extracto de Les Règles de la bienséance et de la Civilité Chrétienne, de La Salle

Forma parte de la decencia y del pudor cubrir todas las partes del cuerpo, con excepción de la cabeza y de las manos. Se debe evitar con cuidado, y tanto como se pueda, el poner la mano desnuda sobre todas las partes del cuerpo que no están ordinariamente descubiertas; y si se está obligado a tocarlas, es necesario que se haga con mucha discreción. Es necesario acostumbrarse a sufrir pequeñas incomodidades sin frotarse, rascarse, etcéteras.

Es ir en contra de la decencia y la honestidad el tocar o ver en otra persona, particularmente si es de sexo diferente, lo que Dios prohíbe mirar en uno mismo. Cuando se tiene la necesidad de orinar, es un deber hacerlo siempre en un lugar retirado; y cualquier otra necesidad natural que se pueda tener, es propio de la decencia (aún en los niños) no hacerla más que en lugares donde no pueda ser percibida por otros.

Es muy poco civilizado, cuando se está con otro, el dejar salir gases de su cuerpo, ya sea por arriba o por abajo, aún cuando se hiciese sin ruido; y es vergonzoso e indecente hacerlo de una manera que pueda ser oída por los otros. No es nunca conveniente hablar de las partes del cuerpo que deben estar escondidas, ni de algunas de las necesidades del cuerpo a las cuales la naturaleza nos ha sometido.

b).- Como sonarse

- Siglo XIII -

Extracto de De la Zinquata Cortexi da Tavola  
de Ponicino da Riva

● Precepto para los señores:

La 1<sup>ava</sup> regla es la siguiente: cuando te suenes o tosas, voltéate para impedir que algo caiga sobre la mesa.

● Preceptos para los pajes o sirvientes domésticos:

La 13ava regla es la siguiente: todo sirviente cortés que se quiera sonar, que se limpie con la servilleta. El que come o el que sirve la mesa no debe sonarse con los dedos

- siglo XV -

● Extracto de Ein Spruch der ze tische Kêrt

No es una buena costumbre el sonarse con el mantel

● Extracto de S'ensuivent les contenances de la table.

Niño, si tu nariz está llena de mocos  
No te suenes con la mano  
Con la que vas a agarrar la carne,  
Este hecho es malo y vergonzoso.

● Extracto de The Fabees Book

Es conveniente sonarse con los dedos de la mano izquierda, y no con los de la derecha. Pues esta mano es la que sirve para comer.

- En el siglo XV se sonaba uno con los dedos, y los escultores de la época no temieron en reproducir este gesto en sus monumentos. Entre los caballeros que están en la tumba de Philippe le Hardi, en Dijon, hay uno que se suena con su abrigo y otro con sus dedos.

Extracto de De Civilitate Morum Puerilium  
de Erasmo de Rotterdam

Sonarse con su sombrero o con su chaqueta es manera de campesino; con su brazo o con su codo, de verdadero vendedor de pescado. No es mucho más educado limpiarse con la mano si el moco cae sobre la chaqueta. Es educado depositar las suciedades de la nariz en un pañuelo, volteándose un momento si se está con superiores. Si al sonarse con los dedos algo cae a la tierra, es necesario aplastarlo inmediatamente con el pie.

Extracto del Galateo de Giovanni della Casa  
Arzobispo de Bénévent

No le prestarás a nadie tu pañuelo a menos que esté limpio. No deberás tampoco, cuando te hayas sonado, abrir tu pañuelo y mirar su contenido, como si te hubiesen salido de la nariz, y bajado del cerebro, perlas o rubíes.

Extracto del Nouveau traité de civilité  
de Antoine de Courtin

Hay que evitar bostezar, sonarse y escupir. Si se está o  
bligado a ello, es necesario hacerlo con el pañuelo, desviani  
do la cara y cubriendola con la mano izquierda, y no mirar  
después, para nada, el contenido del pañuelo.

\* Dictionnaire étymologique de la langue française  
de Mouchoir a Moucher.

Como la palabra sonarse evoca una imágen desagradable,  
las mujeres deberán llamar al pañuelo que sirve para ello,  
pañuelo de bolsillo y no pañuelo para sonarse.



Extracto de Les Règles de la bienséance et de la civilité chrétienne, de La Salle.

Es muy mal educado hurgar incesantemente con los dedos en los orificios de la nariz, y es aún más insoportable llevar a la boca lo que se ha sacado de la nariz. Es vulgar el sonarse con la mano, o con la manga. Es contrario a la decencia el sonarse con dos dedos y después tirar el contenido al suelo, y limpiarse luego los dedos con la ropa. Es necesario utilizar siempre el pañuelo para sonarse, y al hacerlo es un deber cubrirse la cara con el sombrero. Se debe evitar al sonarse hacer ruido con la nariz. Antes de sonarse, es indecente tardarse mucho tiempo en sacar y usar el pañuelo, es faltar al respeto a las personas con las que se está, el desdoblarlo en diferentes lugares, para ver de que lado uno se va a sonar; es necesario sacar discretamente el pañuelo y sonarse rápidamente, de manera que los otros no se den cuenta.

No se debe mirar el contenido del pañuelo, es necesario, cuando uno ha terminado de sonarse, el doblarlo inmediatamente y volver a meterlo en el bolsillo.

c).- Como escupir

- Edad Media -

Extracto de The Babees Book

No escupas por encima de la mesa, ni sobre la mesa. No es  
cupas en la palangana cuando te laves en ella las manos.

Extracto de Der Deutsche Cato

No escupas por encima de la mesa.

Extracto de De Civilitate Morum Puerilium  
de Erasmo de Rotterdam

Cuando escupas, voltéate para no ensuciar ni mojar a nadie. Si alguna suciedad cae al suelo, es necesario aplastarla con el pie para que no asquee a nadie. Es mal educado tragar su propia saliva.

Extractos de El Galateo, de Giovanni della Casa  
Arzobispo de Bénévent

Cuando el hombre está en la mesa, debe abstenerse de escupir tanto como le sea posible, y si no puede retenerse es necesario que lo haga discretamente. He oído hablar de que en el pasado existieron naciones tan sabias que jamás escupían; nosotros podemos, pues, abstenernos de escupir por un corto lapso de tiempo: mientras estamos en la mesa

Extracto del Nouveau Traité de Civilité  
de Antoine de Courtin

Antes era permitido escupir al piso frente a personas de calidad, y bastaba con poner el pie encima; hoy, esto es una indecencia.

Antes se podía bostezar con tal de que no se hablase mientras se bostezaba; hoy, una persona de calidad se incomodaría frente a este hecho.

Extracto de una Civilité française,  
Anónimo

El escupir frecuentemente es desagradable, cuando es necesario hacerlo hay que actuar discretamente y tener cuidado de no escupir sobre las personas, ni sobre la ropa de quien esté al lado, ni tampoco sobre los carbones si uno está cerca del fuego. Y en cualquier lugar en que se escupa, uno debe poner el pie encima del escupitajo.

Los grandes señores escupen dentro de su pañuelo.

No escupas tan lejos que sea necesario ir a buscar el escupitajo para ponerle el pie encima.

Extractos de Les Règles de la bien-séance et de la Civilité Chrétienne, de La Salle.

No tiene uno que abstenerse de escupir (...), sin embargo, no hay que acostumbrarse a escupir demasiado, con gran frecuencia y sin necesidad: esto no solo es muy mal educado, sino que asquea e incomoda a todo el mundo. Cuando se está con personas de calidad y en lugares limpios, forma parte de la honestidad el escupir en el pañuelo, volteando el cuerpo de lado.

Forma parte de la decencia el que cada uno se acostumbre a escupir en su propio pañuelo cuando se está en casa de los grandes, y en todos los lugares que tienen parquet o piso en cerado.

Después de haber escupido en el pañuelo, es necesario doblarlo inmediatamente, sin mirarlo, y meterlo en el bolsillo. Es necesario tener mucho cuidado en no escupir encima de las personas y mancharles su ropa. Cuando se ve en el suelo un gran escupitajo, es necesario poner inmediata y hábilmente el pie encima.

Extractos de The Habits of Good Society

La costumbre de escupir es, en todas las circunstancias, asquerosa. Lo único que tengo que decir es que nunca se debe uno librar a ello. No solo es algo atrozmente vulgar, sino muy peligroso para la salud.



## 2. La domesticación de las necesidades

En la Edad Media, la satisfacción de las necesidades naturales del cuerpo, su vista o evocación, no se acompañaban de sentimientos de pudor o malestar, en consecuencia no se pensaba en rodearlas de discreción o en reprimirlas. Así como en esta sociedad la desnudez no era objeto de tabus: la gente dormía desnuda y en grupo, se desvestían y se ~~des~~vestían delante de los otros, se desrropaban en casa para dirigirse desnudos a los baños públicos (1); el orinar, el defecar o el escupir eran considerados actos naturales, integrantes del ser humano y de la vida social, que no tenían por qué ser moderados, escondidos o acallados. De ahí que los poemas cortesés no se extiendan mucho sobre el tema. Los preceptos y prohibiciones que reglamentan este dominio de la existencia son poco numerosos, la sociedad medieval se preocupaba poco por codificarlos.

En éste ámbito, el tratado de Erasmo marca una línea divisoria en la evolución de la civilización; en relación a la Edad Media constatamos una sensible progresión del margen de pudor, una preocupación más exigente por refrenar la exteriorización de las necesidades corporales. En relación a las fases siguientes, hablaríamos más bien de una ausencia de pudor pues las normas ahí consignadas, comparadas con las que actualmente rigen nuestro comportamiento, nos

parecen más bien indecentes y desvergonzadas.

Sin embargo, es claro que el objetivo del tratado tiende, en contraste con la Edad Media, a inculcar a los niños un sentimiento acrecentado de pudor que los lleve a inhibir sus manifestaciones corporales, a esconderlas de la mirada de los demás como de la suya propia. La omnipresencia de los ángeles es aquí el motivo y el vehículo del miedo a través de los cuales se obliga al niño a dominar sus pulsiones, a satisfacer sus necesidades de manera recatada, aún cuando esté solo. El pudor es ahora "compañero y guardián" impescindible del comportamiento honesto. La urbanidad se revela, entre otras cosas, en el talento de satisfacer discretamente las necesidades naturales del cuerpo. El control social extiende su radio de acción, coloniza, en nombre de la civilitéé, zonas anteriormente abandonadas a su estado "salvaje".

Pero los preceptos que tienden a moderar y encubrir el desahogo de las funciones corporales, a reglamentarlas en función de la decencia, están aún lejos de implicar un rechazo total del cuerpo, una contención de sus manifestaciones fisiológicas. Esto aparece claramente cuando por ejemplo Erasmo señala, como algo contraproducente para el buen funcionamiento del organismo el retener los pedos o la orina, el tragar la saliva o el inhibir un bostezo o estornudo, actos cuya represión será exigida, a partir del siglo XIX, en nombre

de la higiene y de la salud.

En esa época, el sentimiento de vergüenza que actualmente nos lleva no solo a refrenar la satisfacción de nuestras necesidades sino, aún, a ruborizarnos cuando tenemos que hablar de ellas u oímos hablar de ellas, no estaba a tal punto desarrollado. La franqueza y seriedad de las cuales Erasmo y sus contemporáneos abordan las funciones naturales, tema que nuestra sensibilidad no permite ya mencionar en sociedad y mucho menos en los tratados de urbanidad, señalan un nivel diferente al nuestro en la evolución del control y de la represión de los instintos. Pero esto no debe llevarnos a olvidar que Erasmo se hace, por su tratado, el pionero de un nuevo nivel de pudor y de sensibilidad que exigirá a los miembros de la buena sociedad, una moderación y discreción cada vez más acentuada en su forma de exteriorizar y satisfacer sus funciones fisiológicas. Reserva que conducirá a los hombres, lenta pero irrevocablemente, a avergonzarse de todos sus olores, de sus excrementos, de sus múltiples secreciones.

A partir del siglo XVI aún cuando lentamente, la sociedad empieza a preocuparse por la forma en como los hombres satisfacen sus necesidades corporales; empieza a reprimir la componente de placer que estas funciones comportan; se esfuerza por condicionar a sus

miembros de tal forma que estos resientan, frente a dichos actos, única-  
mente emociones negativas, sentimientos de repugnancia y de malestar.  
"Nadie tiene derecho de librarse a sus necesidades naturales de una  
manera desvergonzada e impúdica (...), cada quien tiene que comportar  
se en actos y palabras como un ser razonable, respetable y decente",  
reza un tratado de urbanidad del siglo XVI. De ahí en adelante, la  
buena educación, la decencia y respetabilidad de los hombres descansa  
en su capacidad de refrenar sus instintos, de esconder y "limpiar"  
diligentemente sus manifestaciones corporales tras las bambalinas de  
la vida social, de censurar de su lenguaje todas las expresiones o  
palabras que las evoquen. Un velo de silencio y rechazo se abate so-  
bre el cuerpo del hombre. Una modificación radical afecta, desde en-  
tonces, la relación del hombre con los objetos que se desprenden,  
chorrean o caen de su cuerpo. Este leer, para darse cuenta de la am-  
plitud de esta modificación, el libro de J. G. Fourke Escatología y  
Civilización (2).

A la "cultura de la promiscuidad" que caracteriza a la Edad Me-  
dia y que explica la gran naturalidad con la que los hombres satis-  
facían, frente a los demás, sus funciones naturales, el proceso de  
civilización exige una privatización cada vez más pronunciada y  
completa de la exteriorización de dichas manifestaciones, el rechazo  
y cercamiento de éstas en recintos especializados y apartados de la

vida social y del campo visual de los hombres. Relegan en la intimidad, en el dominio privado del individuo, actos que anteriormente eran compartidos y asumidos públicamente en la vida social. Reviste todas las manifestaciones que se relacionan con la "naturaleza animal" del cuerpo humano, de sentimientos de asco, de pudor y de vergüenza. Pero al alterar la relación del sujeto con sus necesidades corporales, no es solo la relación con el cuerpo lo que se modifica, sino también la relación que el hombre tiene con el mundo y la representación que éste se hará de su propia inserción en lo social. Tras el hecho de que cada uno tenga que satisfacer sus necesidades escondiéndose de los demás, hay todo un proceso de individualización de las prácticas sociales, una reducción de los lazos de contigüidad al espacio estrecho del yo. El sentimiento de vergüenza y de rechazo que se apodera de los hombres en relación a su cuerpo y a las secreciones corporales de los demás, florece y se desarrolla a la par con la ruptura de los lazos que unen al individuo con la colectividad. Como lo ha escrito Norman O. Brown, "el odio hacia los intestinos es característico de la misantropía" (3). Aquí, como en otros ámbitos que conforman la vida humana (el comer, el dormir, la sexualidad, la muerte, la enfermedad, etc.), el proceso de civilización tiende a aislar al hombre del contacto con los demás, a encerrarlo y exiliarlo al interior de su yo, a eliminar del dominio público todas

las manifestaciones que traigan consigo una carga demasiado fuerte de afectividad y de sensualidad. El confort de la vida civilizada, motivo de orgullo de los hombres modernos, pues leen en él el progreso de su humanidad que requiere de instrumentos tales como el te nedor, la servilleta, el retrete, la recámara íntima, el gabinete de trabajo, etc., refleja la amplitud que ha adquirido la esfera priva da de los hombres, en detrimento de sus relaciones con los demás. La historia de nuestras costumbres se reduce en parte a esta progresiva separación de los otros, a lo que Richard Sennett llama el declive del hombre público.

En la época clásica el agente del control social que exige de los honnêtes hommes una regulación más estricta de su economía afec tiva y una mayor discreción en el desahogo de sus necesidades corp o ra les, es la corte misma o sea las interacciones socio-mundanas. Du rante este período, muchas costumbres que nos imponen o que conside ramos como una "segunda naturaleza", no tenían aún ese carácter de autocontrol, de automatismo que, en ciertos límites, opera aún cu an do estamos solos. En la sociedad cortesana, la urbanidad es ante to do un arte de vivir en común y en representación, de ahí que sus pre ceptos se justifiquen fundamentalmente por las necesidades del comer cio con los otros, por el respeto que se debe tener frente al rango

y prestigio de los demás. La exigencia de disciplinar las pulsiones es motivada por razones mundanas. La naturaleza y extensión de esta reserva varía en función del rango social: "No hay que sentarse de manera a darle la espalda o el trasero a su vecino, ni levantar la pierna de forma que se muestren los miembros del cuerpo que la decencia ordena cubrir. Pues no se hacen tales cosas y otras del mismo tipo mas que en presencia de personas ante las cuales no resentimos ninguna vergüenza: si un gran señor hace tal cosa en presencia de uno de sus sirvientes o de un amigo de rango inferior, no manifestaría con ello su indecencia sino por el contrario su afecto y simpatía" (4).

Existen pues personas frente a las cuales los cortesanos deben reprimir determinadas actitudes, y otras, en presencia de las cuales, lejos de avergonzarse por exteriorizar dichos comportamientos, muestran a través de ellos su afecto o a mistad. El sentimiento de pudor aparece muy claramente como una función social, y la represión exigida, lejos de abarcar todos los momentos y relaciones, se aplica y justifica en relación al status social. Numerosos documentos atestiguan que el comportamiento de los aristócratas se regía de acuerdo a este criterio. Aún en el siglo XVII es común que los reyes reciban desde su silla agujerada a sus súbditos y visitantes, y los grandes señores se hacen acompañar por algunos subordinados ahí donde el proverbio alemán indica que "aún el emperador va solo". Recibir

personas de un rango inferior en el momento de levantarse o acostarse es una costumbre consagrada, así como el mostrarse desnudo y el dejar se bañar por sus sirvientes.

El control social que exige una reglamentación de los impulsos varí pues en función del rango de la persona. El cortesano se obliga a disciplinar sus comportamientos solo cuando está en presencia de sus pares o de hombres de un rango superior. Como en los comportamientos en la mesa, aquí, el sonarse, el escupir o el defecar de una manera discreta, son medios de distinción social, obedecen a un código mundano y jerarquizado de comportamiento. Pero, y como lo señalamos anteriormente, esta capacidad de control y de autocontrol de determinadas actitudes termina por convertirse en un elemento integrante de la estructura psíquica del cortesano. Lo que en un principio se reprimía "voluntariamente" por razones sociales, por motivos de elegancia y prestigio, se convierte poco a poco en un mecanismo o en una costumbre automática e inherente al individuo. El surgimiento de dispositivos técnicos, tales como el pañuelo y el retrete, y su difusión en las costumbres, acompañan y refuerzan esta inhibición de las manifestaciones corporales así como el sentimiento de pudor y de vergüenza que le son propias. Escuchemos a este respecto a la duquesa de Orleans:



"Sois muy dichosa de poder cagar cuando queráis ¡cagad, pues, toda vuestra mierda de golpe! ...No ocurre lo mismo aquí, donde estoy obligada a guardar mi cagallón hasta la noche; no hay retretes en las casas al lado del bosque y yo tengo la desgracia de vivir en una de ellas, y por consiguiente, la molestia de ir a cagar fuera, lo que me enfada, porque me gusta cagar a mi aire, cuando mi culo no se expone a nada. Item todo el mundo nos ve cagar; pasan por ahí hombres, mujeres, chicas, chicos, clérigos y suizos... Ya veis que no hay placer sin pena, pues si no tuviera que cagar estaría en Fontainebleau como el pez en el agua" (5).

Esta carta ilustra vivamente lo señalado líneas arriba. Por un lado muestra que la costumbre de defecar al aire libre es aún común en los medios aristocráticos, pero señala también que este acto, llevado a cabo en público, es resentido ahora como algo penoso. La manera agradable de satisfacerlo es en la intimidad de un retrete, fuera de la vista de los otros. Como en otros ámbitos de la vida, la comodidad en el cagar requiere ahora la intimidad, la privacía de un lugar cerrado y aislado del mundo. Es preferible retenerse las ganas de defecar, que desahogarse frente a la mirada de los demás. El sentimiento de pudor y la nueva sensibilidad exigen un lugar apartado y especial para satisfacer las necesidades corporales. La exigencia de esconder ciertos comportamientos que anteriormente eran comparti

dos, sin molestia alguna, públicamente, o reprimidos sólo frente a determinadas personas, es resentida ahora como una necesidad inherente, como algo que forma parte de la propia naturaleza de la persona.

Pero lo que aquí se expresa aún de forma abierta, se silenciará en los tiempos venideros. El hombre se sentirá cada vez más incómodo frente a sus excreciones y no cejará en su empeño por disimular las incluso en el lenguaje que utilizará para designarlas. Los manuales de urbanidad y el orden moral y social exigirán a los hombres de forma cada vez más acusante, el sustraer del tacto y de la mirada de los demás, como de la suya propia, todo lo que se relacione con su cuerpo. El ideal de belleza y los valores humanos tratan de despojar se y de borrar todos los rasgos y funciones que recuerden la naturaleza animal del ser humano.

Ilustrativo al respecto, resulta lo que señala Norman O. Brown acerca de la analidad de Jonathan Swift (6). El horror básico para Swift consistía en que lo sublime, la belleza y lo divino fueran inseparables de las funciones animales básicas. En la mente del hombre enamorado se encuentra la ilusión de que la belleza sublime "conste sólo de cabeza y alas, y no tenga un trasero que la traicione". En uno de los poemas de Swift un joven explica la grotesca contradicción que lo destroza: "No, no es asombroso que pierda la razón: ¡ay! Cecilia..., Cecilia ¡defeca!". En otras palabras, en la mente de Swift

había una contradicción absoluta entre estar enamorado y la conciencia de las funciones excrementicias de la amada. Por otro lado, no hay que olvidar que Swift escribió un proyecto "Para construir y mantener letrinas públicas en las ciudades de Londres y Westminster"(7) que respondía a su obsesión por eliminar, aunque fuese de la mirada pública, todo lo relacionado con el aspecto material del cuerpo humano. Proyecto que por otra parte será elaborado y llevado a cabo a lo largo del siglo XIX, en las diversas naciones europeas, por el Estado, en su afán por limpiar las ciudades de todas las "porquerías" de los humanos. Los valores morales y espirituales del hombre civilizado se quieren "acorporales". Sin embargo, el hombre se sigue sentando, para su desgracia, sobre sus nalgas, hecho que tratará de eliminar de su mente y lo más posible de su cuerpo y de sus relaciones sociales, sustrayendo de su mirada, y de los ojos de los demás, todas sus excreciones y encubriendo sus olores con perrume. Y, si llegase a trasgredir su esencia civilizada retornando a prácticas y placeres "animales", ahí está el Estado y sus Cortes de Justicia para recordarle que la decencia y moral pública se asientan en el uso de letrinas.

El ascenso de la burguesía y el espíritu puritano y "universalista" que la acompaña, terminará por inculcar a todos los hombres, sin distinción de clase, la necesidad de contener sus manifestaciones corpó

rales. La justificación de la represión se apoya, en el mundo bur-  
gués, no ya en un código mundano que privilegia el respeto y la je-  
rarqía social, sino en un conocimiento "científico" e impersonal que  
enarbola a la higiene y a la salud como motivos principales para el  
condicionamiento del comportamiento humano en el sentido de una mayor  
inhibición de los impulsos. Esta justificación permite una represión  
más radical de las manifestaciones pulsionales, no solo porque recha  
za comportaminetos hasta ahí admitidos sino, fundamentalmente, porque  
internaliza los miedos y los controles. El escupir no es ya, en pri-  
mer lugar, un acto en contra de la elegancia, sino un atentado en  
contra de la salud, individual y pública. Las normas deben ser obe-  
decidas no porque respondan a un código "arbitrario" de comportamient  
o sino porque responden tanto a las leyes de la naturaleza como a la  
Ley Moral. Violarlas es ir en contra de la propia salud, es exponer-  
se al inevitable castigo de la enfermedad y la reprobación moral.  
Desde ese momento, y más que nunca, el aseo y la pulcritud son símbol  
os de la persona civilizada; la idea de la salud va unida con la hi-  
giene, léase con la necesidad de eliminar del cuerpo todo trazo de  
suciedad y de olor. Qué tanto se ha interiorizado en el hombre esta  
visión, cuán común resulta ahora para él considerar a todas sus se-  
creciones como "materias viles", dignas de ser revestidas o escondidas.  
lo muestra su obsesión por enjabonarse o ponerse desodorantes. Sería

suficiente reproducir los datos estadísticos relativos al consumo anual de jabones de baño, perfumes y desodorantes únicamente en los Estado Unidos, para captar los rasgos auténticamente obsesivos de esta manía del aseo. Que, además, esos mismos datos sean asumidos por lo general como un claro indicio de progreso es algo totalmente natural, desde el momento en que el jabón es tomado indirectamente como medida de civilización. Obviamente de la civilización occidental, que como hemos visto, se construye sobre la renuncia compulsiva. Aseo corporal que es también moral y mental, pues el hombre civilizado asepta su cuerpo como su espíritu.

El control social apoyado ahora en un conocimiento científico que se quiere objetivo y universalmente válido, estigmatiza a todo aquel que no logre dominar sus impulsos. El hombre que actualmente satisficiese sus necesidades corporales en público, que mostrase sus miembros a la mirada de los extraños, que escupiese en la mesa o se sacase los mocos con los dedos, pagaría caro este atrevimiento: sería considerado un perverso, un desadaptado, un anormal que debe ser excluido de la sociedad. En el mundo actual, el despliegue de la afectividad y los impulsos pertenece definitivamente a la esfera de la vida privada, de la intimidad, del secreto compartido con unos cuantos. La vida del hombre moderno está escindida: por un lado existen los comportamientos que éste puede exhibir públicamente y que por

lo demás requieren un dominio y disimulo permanente de las emociones y actitudes; por otro, los aspectos de su vida que sólo puede realizar en la intimidad. Pero aún en esta esfera el hombre no es libre, pues aún cuando privados y secretos, estos comportamientos están marcados con el sello del imperativo moral y social y por tanto no están exentos de culpa, de angustia y de miedo al castigo. El control social se vuelve tanto más coercitivo y sutil cuanto que logra crear en el hombre un mecanismo de autocontrol que lo lleva a reprimir sus pulsiones de forma automática; a interiorizar el imperativo de tal forma que este aparece como una reacción de su propio yo, como un mandato interior. El policía anida, de forma permanente, en el cuerpo y alma del individuo.

Comportamientos que en La Edad Media y por un tiempo aún en los siglos posteriores eran permitidos a niños y adultos, son actualmente prohibidos definitivamente en los últimos y tolerados en los primeros sólo por un breve lapso de tiempo, mientras el niño se civiliza o, más exactamente, mientras es civilizado por el poder de los adultos (familia y escuela). Una separación profunda se intaura entre adultos y niños, entre sus comportamientos y mentalidades. Separación inexistente hasta el siglo XVII, y que dá a los adultos un poder absoluto sobre los niños, convierte a éstos en seres que deben ser vigilados y reprimidos constantemente, para con ello lograr inculcarles los imperativos morales y sociales que los lleven, en este

caso, a abandonar el placer que sienten frente a sus excrementos y demás secreciones. Para instalarlos definitivamente en el paraíso pucro y desodorizado de la modernidad.

A lo largo del proceso de civilización el cuerpo y sus funciones devienen zonas altamente peligrosas: necesario es domarlas y a-callarlas.

### 3. El cuerpo clásico, armadura del exilio interior

La forma como los hombres sienten y viven su cuerpo es también la forma como estos lo piensan y valoran. En este sentido, el comportamiento civilizado que se edifica cada vez más sobre la inhibición de las funciones y manifestaciones corporales del hombre, trae consigo un ideal del cuerpo que podemos encontrar, por citar solo algunos ejemplos, en los manuales de Urbanidad, de Pedagogía y de Medicina, como también en las producciones literarias y artísticas. Ideal del cuerpo que se diferencia radicalmente del canon medieval, tanto como también se diferencian los hombres "reales" de una y otra época, así como las formas en que éstos se relacionan y satisfacen sus necesidades y deseos corporales.

En la Edad Media, como lo señalamos al principio del capítulo, los hombres no resentían frente a sus múltiples secreciones ningún tipo de repugnancia. Por el contrario, éstas eran asumidas como un fenómeno natural y placentero que no tenía por que ser contenido ni sustraído de la vida social. La orina y los excrementos eran habitualmente utilizados como remedios y jugaban un papel nada despreciable en ciertas fiestas populares y en determinados ritos alquimistas. De hecho, para los hombres de la Edad Media todas las funciones natura



les de su cuerpo estaban investidas de un significado y un papel que rebasan el simple nivel fisiológico; el hombre, a través de ellas, se unía con el mundo, con la naturaleza. La concepción que los hombres tenían de su cuerpo era la de ser un ente abierto, inacabado, en interacción constante con el universo. Cuerpos proyectados en el cielo, constelaciones encerradas al interior del hombre anatómico, todo testimonia la importancia dada en esa época a la relación entre el cuerpo y el cosmos. Las relaciones entre los signos del zodiaco y las partes del cuerpo estaban esquematizadas por un "hombre anatómico" que se puede encontrar, tanto en los tratados de medicina "cultas" como en los almanaques populares. Cada miembro, cada órgano encontraba su homólogo en el cielo. Los movimientos de los astros, la posición de los planetas no solo determinaban las intervenciones médicas, sino, en general, ritmaban el funcionamiento orgánico del cuerpo (8).

Pero el cosmos, planetas y signos del zodiaco, no eran los únicos elementos unidos al cuerpo humano. Toda la naturaleza caminaba al unísono con él en un entramado de correspondencias complejas, en donde estaban presentes los cuatro elementos: agua, aire, tierra, fuego. El cuerpo no estaba pues separado del mundo, por el contrario, estaba enredado con él, confundido con los astros, con los elementos naturales, con los animales y las cosas. La gente asimilaba y sentía en sí misma al cosmos material con sus elementos naturales,

en los actos y funciones del cuerpo, eminentemente materiales: alimentos, excrementos, necesidades naturales, actos sexuales. Es a través de ellos como encontraban en sí mismos al cosmos y palpaban, por así decirlo, surgiendo de sus cuerpos, la tierra, el mar, el aire, el fuego, y de manera general toda la materia del mundo en todas sus manifestaciones. Cuerpo múltiple y unificado a la vez, abierto al mundo y en donde todas sus funciones estaban en crecimiento continuo, cumpliendo un ciclo y renovándose. Esta concepción de la vida corporal que regía tanto el saber médico como las prácticas cotidianas, iba a traer consigo un tipo peculiar de imágenes y más ampliamente una concepción estética del cuerpo. En esta concepción, que Fajtin denomina realismo grotesco, todas las excrecencias y orificios del cuerpo son ampliamente valorizadas. El miembro viril, la boca, el trasero, la nariz, como los actos que se efectúan con ellos, desempeñan el papel principal en la imagen grotesca del cuerpo, pues son los lugares por los cuales se superan las fronteras entre los cuerpos y entre el cuerpo y el mundo, donde se efectúan los cambios y las orientaciones recíprocas. El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía,

la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites. Es un cuerpo eternamente incompleto, eternamente creado y creador, un eslabón en la cadena de la evolución de la especie, más exactamente, dos eslabones observados en su punto de unión, donde el uno entra en el otro (9). Esta concepción del cuerpo y de la vida corporal que atraviesa toda la obra de Rabelais y, en menor grado, la de Boccaccio, de Shakespeare y de Cervantes, y que preside el arte pictórico de Jerónimo Bosch y de Bruegel el Viejo, se corresponde, aún en sus imágenes hipertrofiadas, a la visión del cuerpo que los hombres tenían en la Edad Media: visión que refuerza y confirma la gran naturalidad y placer con los que los hombres medievales satisfacían sus impulsos corporales, a la vez que ilustra la relación estrecha que estos hombres mantenían con su cuerpo y con el cuerpo de los demás.

Esta imagen del cuerpo que privilegia y acentúa su carácter abierto e incompleto, que valoriza los órganos y los actos a través de los cuales desborda sus límites y manifiesta sus pasiones, va a transformarse, necesariamente, a medida que los códigos morales y sociales del saber vivir y de la buena educación exigen una represión de los impulsos, rechaza la exteriorización de las necesidades corporales

fuera de la vida social y de la mirada de los hombres. A medida que los sentimientos de pudor y de vergüenza se acrecientan frente a todo lo que se relaciona y evoca la vida corporal.

Así como en la práctica, las normas del comportamiento honesto y refinado exigen del hombre un dominio corporal que elimine toda brusquedad o desbordamiento, el código clásico y, más generalmente, el ideal moderno del cuerpo, priorizan una imagen de éste como algo acabado y perfecto. El cuerpo del hombre no solo se aísla del universo pues ya no es un microcosmos, sino también del contacto con los demás. Al sustraerse, en nombre de la civilización, las diversas manifestaciones de la vida corporal, del campo visual de la sociedad, el cuerpo del hombre deviene un ente aislado, solitario, separado de los demás cuerpos; cerrado. De ahí que el ideal clásico elimine todo lo que indusca a pensar en un cuerpo no acabado, todo lo relacionado con su crecimiento o su multiplicidad: se cortan los brotes, se borran las protuberancias, se tapan los orificios, se hace abstracción del estado perpetuamente imperfecto del cuerpo y de todo lo que pudiera evocar sus necesidades fisiológicas. Es un cuerpo que se construye en fachada, que tiene una superficie cerrada. El énfasis está puesto en su individualidad acabada y autónoma. Se describen sólo los actos efectuados por el cuerpo en el mundo exterior, actos en los cuales hay fronteras claras y destacadas que separan al cuerpo del mundo, y los

actos y procesos intracorporales no son mencionados. El lenguaje que evoca y habla del cuerpo se depura de todas las obscenidades, de todas las expresiones que refieran crudamente la sensualidad o los deseos(10). De ahí que, en la época clásica, las obras de Rabelais o de Shakespeare sean censuradas (véase, a este respecto las críticas de Voltaire a Shakespeare) pues sus palabras son demasiado francas, sus escenas demasiado fuertes y "carnales" para la nueva sensibilidad. También el Fosco y Fruegel el Viejo serán dejados de lado por los mismos motivos: la anarquía gestual y pasional plasmada en sus obras rebasa los límites de lo considerado honesto y bello.

En el nuevo canon, algunas partes del cuerpo -órganos genitales, trasero, nariz y boca- cesan de desempeñar el papel principal. Una significación de carácter exclusivamente expresivo viene a sustituir su sentido primitivo; es decir que en adelante sólo traducirán la vida individual de un cuerpo dado, único y aislado. El vientre y la boca subsisten, sin duda, en la imagen del cuerpo, no se trata de disimularlos, pero en el cuerpo individual asumen o bien una función expresiva o bien una función caractereológica e individualizadora. Estos órganos no tienen en absoluto una significación simbólica más amplia (11). En la imagen del cuerpo individual de los tiempos modernos, la vida sexual, el comer, el beber y las necesidades naturales cambian de sentido totalmente: emigran al plano de la vida privada y de

la psicología individual, adquiriendo un sentido restringido específico, sin lazo alguno con la vida de la sociedad o del todo cósmico. En su nueva acepción ya no podrán servir para expresar una concepción del mundo como lo hacían antes.

El ideal clásico del cuerpo responde a la tendencia general del proceso de civilización: acalla o disfraza las pasiones, contiene las pulsiones, elimina todo rasgo que tienda a desbordar los límites físicos y morales que el nuevo orden social prescribe al individuo. El cuerpo clásico se convierte en la epidermis marmorea del hombre exiliado en sí mismo, escindido del mundo y del universo.

NOTAS

---

- 1). Para darse una idea de cuan común y natural era para los hombres de la Edad Media, el estar y mostrarse desnudos, hecho que se puede percibir, por ejemplo, en sus costumbres balnearias o en su forma de dormir, véase: Elias Norbert, La Civilisation des Mœurs, Ed. Calmann-Levy, París 1973, pp. 229-235; Ariès Ph. y Eéjin A. (comp.), Sexualités Occidentales, # 35 de Communications Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales-Centre d'Etudes Transdisciplinaires, Ed. du Seuil, París 1982; así como el libro de Jaccard Roland, L'Exil Intérieur, Ed. PUF, col. Perspectives Critiques s. n., París 1975.
  
- 2). Bourke J. G., Escatología y Civilización, Ed. Guadarrama, Madrid, España, 1976.
  
- 3). Erown N. O., La vida contra la muerte, Ed. Paidós, col. Locus Hypocampus, Euenos Aires, Argentina, 1975.
  
- 4). Della Casa G., Galateo, Ginebra 1609, pág. 92, citado en Elias Norbert, Opus cit, pág. 198.
  
- 5). Duquesa de Orleans, "Carta de la duquesa de Orleans a la electriciz de Hannóver. Fontainebleau, 9 de octubre de 1694." Tomada de:  
Correspondencia de la duquesa de Orleans, Princesa Palatina, París, Charpentier, 1855, cit. en:  
Laporte D., Historia de la Mierda, Ed. Pre-textos, 1982, pá. 20.

- 6). Brown N. O., Opus cit, citado en Becker E., El eclipse de la muerte, Ed. FCE, col. popular, México 1977, pág 63.
- 7). Proyecto que fue publicado en Dublin en 1743, precedido de un ensayo acerca de los retretes, Cfr. Jonathan Swift: El gran misterio o el arte de meditar sobre el retrete, renovado y desvelado por el ingenioso Doctor Swift, con observaciones históricas, políticas y morales, que prueban la antigüedad de esta ciencia, y que contienen los usos diferentes de las distintas nociones en relación a este sujeto, seguido del Proyecto para construir y mantener letrinas públicas en las ciudades de Londres y Westminster, citado en Laporte D., Opus cit, pp. 62-63.
- 8). Cfr. Loux F., Le Corps dans la Sociétés traditionnelle, Ed. Berger-Levrault, París, Francia, 1979, particularmente los capítulos II, III y IV.
- 9). Bajtin M., La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Barral Editores, 1974, pp. 29-30, así como los capítulos V y VI.
- 10). El lenguaje oficial, el lenguaje de Corte exige una decencia y pureza verbal que elimina del vocabulario todas las obscenidades sexuales y escatológicas, las groserías e imprecaciones. Al final del siglo XVI, Montaigne protestaba contra el dominio creciente de las reglas y prohibiciones verbales: "Qué ha hecho la acción genital de los hombres, tan natural, tan necesaria y justa, que no nos atrevemos a hablar sin vergüenza de ella y la excluimos de las conversaciones serias y formales? Proferimos abiertamente las palabras: matar, robar, traicionar; y, aquello, ¿no nos atreveríamos a decirlo sino entre dientes...?" (Pleiade, pág. 825). Censura del lenguaje que iba a reforzarse en los siglos siguientes al unísono con la represión, cada vez más acentuada de las funciones corporales.



11). Bajtin M., Opus cit, pp. 30 - 34.

## IX. UN OSCURO OBJETO DEL DOMINIO: EL CUERPO ENDEREZADO (1)

En el siglo XVI aparecen, en los manuales de urbanidad, nuevos preceptos acerca del porte del cuerpo. Mientras que hasta entonces la rectitud dorsal no rebasaba jamás la simple evocación, nacen ahora, en referencia a ella, preocupaciones inéditas. Esto no significa, evidentemente, que la Edad Media sea el punto cero de las inquietudes acerca de la postura. Simplemente, éstas, tenían un carácter general, y, sobre todo, impreciso, una vez confrontadas con las inquietudes de épocas posteriores en los textos equivalentes. La mención hecha a la postura corporal en los libros de urbanidad, señala un cambio innegable en relación a los tratados de cortesía. En los primeros, un capítulo entero está consagrado a la "decencia del cuerpo", el cual, abandonando el juicio rápido o demasiado global, aborda cada una de las partes integrantes de éste. La exhortación es moral; la descripción, minuciosa y exigente: "El niño no debe bajar la cabeza entre los dos hombros, pues es una imagen arrogante, debe mantenerse derecho sin esfuerzo, pues esto tiene encanto. No es bueno que su cabeza se ladee de un lado a otro de su cuerpo como lo hacen los hipócritas, a menos que las circunstancias requieran tales gestos" (2).

La apariencia exterior refleja una actitud moral. La urbanidad obedece a normas sociales. Un interés atento, con una intensidad hasta entonces ignorada, se instaura en relación a la postura corporal y a la rectitud que debe habitarla. Esta traduce un valor. Su contrario responde a defectos. La enumeración de las distintas partes del cuerpo no estaba presente en los tratados de cortesía, un poco como si las posiciones corporales hubiesen tenido dificultad en definirse. El cuerpo aflora difícilmente en el lenguaje cuando se trata de describir sus comportamientos, los desplazamientos de sus miembros o el sentido de sus actitudes. El análisis de este espacio cotidiano supone una distancia que no consigue fácilmente ahondarse. Está demasiado investido por sus prácticas inmediatas e irreflexivas para autorizar el dominio del discurso. La enumeración y descripción presentes en los tratados de urbanidad constituyen, pues, notables precisiones.

El argumento que justifica y exige la rectitud corporal no es únicamente moral. Surge una amenaza que no aparecía en los textos de la Edad Media: las malas posiciones del tronco, convertidas en costumbres en el niño, son juzgadas físicamente peligrosas. La joroba es el riesgo de las posturas mal vigiladas: "Pues tales posturas, toleradas en la infancia, se convierten en algo natural y vuelven deforme el cuerpo del niño. De tal suerte que los que se han acostumbrado a ecorvarse se vuelven jorobados y contrahechos..." (3). Este peligro

que recae sobre el futuro mismo del cuerpo del niño que descuide su postura, refuerza los preceptos establecidos. En el siglo XVI se instaura, en relación a la nobleza, un control más estricto de la actitud y de la posición recta. Los grandes tratados, dibujando el saber vivir de los nuevos nobles, se extienden sobre estas representaciones geométricas y proporcionadas del cuerpo humano. El entusiasmo del siglo XVI por una mística de la proporción -que se refleja, por ejemplo, en el uso de la geometría y de la perspectiva en la pintura- sirve de justificación para una exigencia nueva en relación a la postura del cuerpo. Así, a la connotación moral y al peligro físico de la joroba se aña de una connotación más abstracta. El microcosmos corporal debe recordar, por el matiz y la riqueza de las medidas y correspondencias de sus partes, la del vasto mundo. Recurriendo a una geometría del universo, una nueva pedagogía de la postura y del cuerpo recto multiplica sus referencias, dando con ello mayor convicción a sus normas.

Por otra parte, cuando los libros de urbanidad mencionan las prendas de vestir, no se limitan ya en señalar la limpieza o la modestia que éstas deben revelar, sino que se preocupan por las formas. Es necesario que la ropa esté ajustada, que "caiga bien sobre el cuerpo". Este esfuerzo para que coincida la caída de la tela con la estructura de los miembros, evoca, a su vez, "la decencia y la proporción" (sic). La referencia a la ropa, bajo su aspecto formal, estaba

ausente en los poemas cortesés de la Edad Media. Su mención, en los tratados de urbanidad, confirman una atención más elaborada en relación a la postura corporal, ya que el ajuste de la tela deja más fácilmente percibir los eventuales defectos de ella. Los corsets rígidos, usados fundamentalmente por las mujeres, aparecen por primera vez en el siglo XVI y la cultura vestimentaria se transforma en un sentido que privilegia la rigidez y la rectitud, como también la forma geométrica. Complementa otros índices que atestiguan una sensibilidad nueva frente al cuerpo recto, frente a las medidas y proporciones que deben habitarlo.

Sin embargo, los tratados de urbanidad de este siglo, no entran en los detalles de dichas proporciones. Estas son recordadas como principios generales y convenidos. En este sentido, y a pesar de la profusión de las descripciones, los preceptos de esta pedagogía de la postura no establecen aún un modo de aprendizaje ordenado y desarrollado. El precepto es una norma directa e inmediatamente aplicable, sin ejercicios previos, sin un "trabajo" sobre las posiciones. El modelo general sobre el enderezamiento es aquí el de una manipulación sin matices. Sin embargo, lo que hay que resaltar es, precisamente, la aparición de esta nueva sensibilidad por imponer la rectitud corporal, por controlar y moldear el porte general del cuerpo humano, preocupación que traerá consigo, de ahí en adelante, un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder.

-----

El siglo XVII, a la vez que sistematizará las tendencias nacidas en el siglo anterior, aportará nuevos elementos. Insistencias nuevas ven el día. La urbanidad pasa cada vez más por el control de sí mismo. La decencia se nutre de movimientos medidos, de rectitud y de dominio físico, en donde toda indicación sobre el cuerpo tiene su connotación moral. A través de una actitud siempre igual, "honesta", se espera un disimulo del afecto. Es necesario que nada se exteriorice. La urbanidad es la regla del control de sí mismo al que no le puede faltar una correspondencia en la postura. En el mundo clásico, ésta debe atestiguar un control de las pasiones. Les opone un porte corporal que se quiere imposible. La sociedad cortesana extiende su jurisdicción sobre las actitudes y movimientos; la honestidad del cortesano se aprecia, entre otras cosas, a través de su rectitud corporal. La regla y el orden rigen el comportamiento hasta el artificio. La postura deviene un elemento escénico y demostrativo, ampliamente privilegiado. El prestigio en esta sociedad no es nunca ajeno a la pose. El cuerpo se ofrece como un tablero donde se entrecruzan las miradas. Hay que saber mantener su lugar. La corte que rodea el poder del soberano y depende de él, refuerza tanto más la importancia de las apariencias en la medida en que está desprovista de este mismo poder.

La sociedad cortesana exige de sus miembros una vigilancia perseverante de su postura, control en el que se lee "la ciencia de los Honnêtes Hommes". Es necesario "mostrar". Toda espontaneidad se borra. La etiqueta deviene la referencia última que distribuye y ordena, a través de una composición secreta y calculada, las actitudes y los comportamientos. "Llevar bien el cuerpo" es lo que distingue, lo que infunde prestigio en este código sutil de la elegancia y la apariencia. Como en otros ámbitos del comportamiento, analizados anteriormente, la exigencia de la rectitud tiene aquí un sentido y un motivo claramente sociales.

La esgrima y la equitación son terrenos en donde la rectitud corporal se aprende; a la vez que disciplinas que develan urbanidad. En estas actividades, el cuerpo debe impregnarse de una cortesía controlada. La danza, por último, acaba por establecer los modelos que apuntan a la excelencia y la distinción. Es el propedeútico a un arte de la representación controlada, desarrollada y privilegiada. La creación, en 1661, de la Academia Real de Danza confirma el prestigio institucional de un arte que, como lo señalan las actas de establecimiento, es "reconocido como uno de los más honestos y de los más necesarios para formar el cuerpo". Permite enseñar, a las mujeres y a los hombres honestos, "a caminar correctamente, a hacer la reverencia, a llevar bien el cuerpo, a desanudarles las piernas y los brazos" (4). Es ejer

cicio de prestancia y de perfeccionamiento de actitud. Sobre la esca-  
na del cuerpo, las representaciones de la fuerza ceden el paso a las  
de la elegancia.

Globalmente, la pedagogía de la postura concede una mayor impor-  
tancia al movimiento. Es propuesto un conjunto de actividades que con-  
vergen más precisa y concientemente que antes, a la rectitud. Sin em-  
bargo, en el siglo XVII el ejercicio debe ser modesto y moderado. Los  
movimientos violentos son considerados vulgares. Pierden en nobleza.  
Son percibidos como un peligro que puede tender a desbordar las normas  
de la decencia, la aristocracia teniendo que testimoniar en todo mo-  
mento un dominio entero y visible. En este sentido, las danzas deben ser  
practicadas con gran cuidado, ya que están, siempre, amenazadas de  
convertirse en "sucias, impúdicas y sobrepasar los grados de la ho-  
nestidad". Deben ser portadoras de orden, o, mejor, moderadoras de  
las pasiones: "La danza sirve para moderar cuatro pasiones peligrosas:  
el miedo, la melancolía, la cólera y la alegría" (5). Toda brusquedad  
debe ser eliminada, como también toda carga evidente de deseo. La pe-  
dagogía de la postura se quiere más una garantía de dominio sobre el  
movimiento, que un saber que saque provecho de éste. Tiende a contro-  
larlo y a canalizarlo, más que a desarrollarlo y promoverlo. La ha-  
bilidad proviene del ejercicio, pero éste se caracteriza sobre todo  
por promover posiciones repetidas y no desplazamientos ampliamente



dinamizados. Lo que prevalece remite a la fijación en el cuerpo de imágenes convencionales. En una época de rigor moral y de mayor control social que se complace en evocar los "malos plieques" que amenazan al cuerpo, los preceptos en relación a la postura están, más que antes, destinados a contener lo que es percibido como desbordamiento. La pedagogía está hecha de fijación, de bloqueo. La noción de postura toma todo su sentido en donde las poses se fijan y los gestos se cuentan. La buena enseñanza es aquella que somete inmovilizando.

Más que los movimientos o ejercicios, el instrumento esencial para lograr la rectitud corporal, en el siglo XVII, es el corset. Este, corrige y protege las posibles desviaciones corporales de los niños. Recibe la misión de moldear y enderezar. El uso sistemático del corset, durante este siglo, al menos en los hijos de los nobles y de los burgueses, traduce una notable preocupación por moldear la apariencia física según las normas establecidas. Las preocupaciones devienen más exigentes para lograr el dibujo deseado de los hombros y del tronco, para hacer que la elegancia se imprima casi de forma mecánica en el cuerpo del niño. El corset deviene el símbolo de una pedagogía. Su ausencia se resumiría a abandonar al niño a sí mismo, es decir, a abandonarlo a su animalidad: "el recién nacido debe ser fajado para con ello darle a su pequeño cuerpo la postura recta que

es la más decente y la más conveniente al hombre, y para acostumbrarlo a sostenerse en sus dos pies, pues sin ello caminaría en cuatro patas" (6). El papel del corset rebasa, pues, el simple modelaje de las formas: es lo que da al niño su marca humana y social. Lo que pacifica su naturaleza animal. El poder pedagógico es, aquí, el que suspende una espontaneidad, el que intenta reprimir la turbulencia de los movimientos naturales del niño. Si como lo señalamos anteriormente, la postura es testimonio de un dominio sobre las pasiones, el corset acrecienta este control en el sentido de la inmovilidad. Es testigo e instrumento de una voluntad moral y social de dominar la naturaleza animal del hombre; voluntad cuya presencia hemos ya señalado al analizar otros ámbitos del comportamiento.

El corset preventivo llevado por los jóvenes nobles a lo largo del siglo XVII, coerción moralizada en donde una cultura aristocrática vacila entre la elegancia mundana y el porte severo por el cual serían dominados movimientos y pasiones, es la condición previa de una pedagogía que quiere preparar a la infancia a vivir su tiempo, pero que desconfía de sus impulsos: es la mano y poder del adulto dejado en permanencia sobre un niño pasivo, y deviene tanto una prueba de elegancia, como una prueba de dominio y coerción. El niño está sometido a una forma dolorosa y materializada que limita tanto su postura como sus movimientos, pero que se justifica en nombre del

deber y la honestidad. Desde entonces, la buena educación pasa cada vez más por una manipulación y control de los cuerpos, se apoya en una vigilancia continua que tiende a encauzar las actitudes corporales en función de un deber social y moral.

En el siglo XVII, la insistencia y exigencia de un dominio corporal se acrecienta. La postura es objeto de recomendaciones, de órdenes más desarrolladas y acuciantes que se traducen, en la vertiente del cuerpo, en un acrecentamiento de su vigilancia. La rectitud deviene, más que antes, el objeto de una vigilancia pedagógica. Hay que añadir que la postura recta se inscribe ahora en un entramado de justificaciones que se han, ligeramente, desplazado en relación al siglo anterior. Como vimos, en el siglo XVI la rectitud se justificaba por una mística de la proporción, por una moral de la honestidad, por una amenaza de deformación física (la joroba). Ahora, en el siglo XVII, la concepción de un cuerpo microcósmico -simple reflejo del universo- ha desaparecido. La rectitud y la postura corporal no aparecen ya como debiendo corresponder a números y proporciones dados por un contexto exterior. Los otros dos argumentos: el llamado a las normas de la honestidad, sin mayor explicación, y la amenaza de la joroba, son recursos aún utilizados. En particular, las reglas de la honestidad se caracterizan, cada vez más, por la figuración permanente de un público cuya mirada escruta y sanciona. Es necesario tener

una actitud rectificada para, con ello, mostrar aplomo y evitar las burlas. El por qué no es dado. Sólo lo son la prohibición y el precepto. La palabra pedagógica se contenta aquí en proponer la conformidad y la vergüenza. No justifica o muy poco, impone y amenaza.

En este siglo los cuerpos no son aún explotados en la perspectiva de rentabilizar fuerzas, de fecundar energías, de acrecentar vigores. Sólo tienen que ofrecer formas, asegurar un espectáculo; tienen que satisfacer la mirada, y no exhibir ningún tipo de "eficiencia obrera". Tienen también que oponer una intangibilidad a toda turbulencia, una impassibilidad a toda pasión; un orden hecho de freno y limitación al desorden que representa, confusa y secretamente, el movimiento. Desde este momento convergen numerosas gestiones que imponen unas figuras y que pliegan, muy física y concretamente a sus normas, a esfingie teatralizada. Los cuerpos se fijan en una imagen que traduce, a la vez, el poder del adulto, la sanción de una cultura y el signo de una razón. En el cuadro que componen las posturas rectificadas, en la coacción mecánica o en la inmovilización encargadas de asegurar el contorno de éstas últimas, el mundo clásico dibuja un horizonte de prácticas y saberes.

-----

En el siglo XVIII aparece una nueva cultura del cuerpo que no se difunde ya a través de los manuales de urbanidad o de sus equivalentes, como, por ejemplo, los tratados de esgrima o danza, sino fundamentalmente por medio de los libros de higiene y de pedagogía. Estos últimos, escritos generalmente por médicos, consagran un interés atento al cuerpo y elaboran, lentamente, los mecanismos de un trabajo corrector que, al contrario de la época anterior, tienden a promover el desarrollo de las energías corporales para encauzarlas y controlarlas, en función de nuevos principios de eficacia y de rentabilidad. En contraste con la elegancia de las "bellas maneras" que regían las posturas de los aristócratas, el objetivo ahora es el de vigorizar las anatomías para evitar las deformaciones y debilidades corporales. La lucha por imponer una postura recta no pasa ya por la aplicación artificial de un corset sino por una serie de ejercicios que, al reforzar muscularmente las diferentes partes del cuerpo, permiten adquirir dicha postura. En última instancia, el cuerpo es invitado a enderezarse él mismo, más que a ser enderezado por fuerzas extrañas. El gesto corrector no es ya el que aplica sobre el cuerpo un sistema de fuerzas externas sino el que explota, a partir de un conocimiento anatómico, y de una serie ordenada de ejercicios, las fuerzas y los elementos internos de este mismo cuerpo. El cuerpo no debe limitarse ya a "representar", a posar, debe culti

var una energía controlada que permita la eficacia de sus gestos y movimientos.

En este sentido, el siglo XVIII parece instaurar, en relación a la postura, un mayor margen de libertad. La importancia atribuida al movimiento corporal en la educación es presentada como una liberación de la infancia, frente a las coerciones anteriores simbolizadas, por ejemplo, en el corset. Esta movilidad recomendada y ampliamente comentada se une, aquí, al dinamismo de la naturaleza. Da libre curso a una energía por fin reconocida como algo no solamente necesario, sino "constructivo". Su reconocimiento y las recomendaciones que lo acompañan, corresponden a una mejor comprensión de la infancia y de sus necesidades. La nueva aprehensión de la postura, que convierte a ésta en tributaria de ejercicios y movimientos diversificados, se presenta, pues, como liberadora. No pesaría ya sobre el niño una exigencia asfixiante y, en última instancia, artificial, de un porte rígido que bloquee el libre juego de los músculos y de las articulaciones. Los ejercicios continuos son presentados, a su vez, como emancipadores y edificantes (7). La ambición y exigencia de la rectitud no es evidentemente abandonada; cambia sus métodos y sus justificaciones. Como antes, el niño debe tener un porte recto, pero ya no exactamente por las mismas razones, ni de la misma manera. La rectitud supone ahora un recurso acrecentado del control

muscular y un "trabajo" sobre las diversas partes del cuerpo. El es fuerza muscular en relación a la postura conduce a un mejor dominio de ésta que la edificación de un porte recto obtenido por coacciones físicamente ejercidas desde fuera. De ahí la importancia dada, en el siglo XVIII, al ejercicio, al control muscular, para obtener con ello una postura vertical. En este siglo un razonamiento se sistematiza que busca dar una explicación de la actitud recta, esclareciendo sus principios o su eventual valor higiénico: ésta debe ayudar al buen funcionamiento del organismo. La norma es presentada al niño como algo que debe volver más eficaz la física del cuerpo. No respetarla, no es ir en contra de la moral o la estética, sino en contra de la eficacia mecánica y la salud. La postura, la rectitud, se justifican ahora en términos de eficacia funcional. El buen funcionamiento fisiológico tiene prelación sobre la exhibición formal de la honestidad.

Pero este proyecto que tiende a dinamizar las actitudes corporales no esta exento de postular sus propias coacciones, más sutiles, más indirectas y secretas. Si el ejercicio es presentado como juego libre y polimorfo, es al mismo tiempo descrito como algo que debe ser vigilado y conducido con gran atención: "le mostraré que actitudes debe tomar, cómo debe llevar el cuerpo y la cabeza, qué movimientos debe hacer, de qué manera tiene que mover por un lado el

pie, por el otro la mano, para subir de forma ligera los senderos escarpados y rudos" (8). A decir verdad, el ejercicio se desdobra: actividad más abierta, por un lado, cuyo desbordamiento espontáneo parece ser más tolerado; actividad más construida, por el otro, cuyos dispositivos y contenidos son más seriamente interrogados. Más allá de una modificación evidente que autoriza al niño a disponer mejor de sus movimientos y a experimentar sus energías; este segundo aspecto -en definitiva el más presente y el más necesario a este proyecto que tiende a valorizar las fuerzas corporales, para mejor encauzarlas en términos de utilidad y eficacia- no puede estar exento de imponer modalidades pedagógicas muy reglamentadas. Una mayor explotación y manipulación de los cuerpos, una mejor utilización de sus músculos y una racionalización más acusada de su entrenamiento son el resultado. El proyecto de fortalecer las anatomías, intensificando las actividades, se paga a la larga en rigideces muy presentes, aún cuando veladas. La dependencia y poder sobre el niño no se encarna ya en una aplicación material de fuerzas exteriores, casi metálicas, sino en ejercicios que ambicionan someterlo a los más diversos rigores. Su cuerpo no es ya un cuerpo de cera que una mano puede moldear, es un conjunto dinámico que el orden educativo debe ordenar, controlar y someter. "Nace así un arte del cuerpo humano que no tiende, únicamente, al aumento de sus habilidades, ni tampoco a



hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituye un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. Una 'anatomía política', que es igualmente una 'mecánica del poder', está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determinan" (9).

La pedagogía de las rectitudes corporales obedece a preocupaciones más precisas que tienen, a su vez, importantes particularidades. La prescripción de la postura se vuelve tanto más persuasiva en la medida en que es comentada y explicitada por una racionalización hasta ese momento ignorada: "Quisiera que el maestro explique a su alumno la causa de todo..., por ejemplo: cómo al caminar el centro de gravedad del cuerpo alterna sobre los pies, esto se explica, conforme a las leyes de la mecánica, como algo natural; si la cabeza y los hombros se adelantan, si las caderas se mantienen más atrás que las piernas éstos son movimientos antinaturales" (10). Es necesario explicar lo que hace físicamente necesario la actitud y su cortejo de rectitud y dominio. La naturaleza se alía aquí a la mecá

nica y a la precisión de un funcionamiento adecuado. Estas indicaciones no son ya el vehículo de una amenaza formal, sino el de una elaboración explicativa. Con ello encierran al niño en un sistema de exigencias cuyo discurso se ha transformado y en las que se acrecienta la intensidad y eficacia. La rectitud que anteriormente era recordada en su contexto moral, o simplemente impuesta por el corset, es ahora propuesta a través de una elucidación de su montaje que la hará a más comprensible. Deviene más racional y convincente, pero no por ello menos coercitiva. Las posiciones no están ya idealmente referidas a las fuerzas impersonales del corset, sino a una conciencia cuyo despertar es alentado. Responden a un principio de vigilancia. El adulto logra mantener más fácilmente al niño en posiciones vigiladas, en la medida en que éstas le son enseñadas a través de criterios "racionales" y claramente libradas a sus sensaciones musculares. Así la coacción del corset la sustituye la coacción muscular y su explotación en una técnica disciplinaria. Técnica que, como lo señala Foucault, "a la vez que aumenta la fuerza del cuerpo (en términos económicos de utilidad) disminuye esa misma fuerza (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una 'aptitud', una 'capacidad' que trata de aumentar, y cambia, por otra parte, la energía, la potencia que de ello podía resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el

producto de trabajo digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada" (11). La postura deviene explícitamente por primera vez lo que, sin duda, ya había sido de manera implícita: un proceso de dominio de la infancia y del cuerpo; lo deviene, además, de una manera que refuerza la eficacia, puesto que racionaliza las posiciones e interioriza los controles. No son ya manipulaciones exteriores que fijan las actitudes, sino un esfuerzo conciente del sujeto. La mano del adulto toma una cierta distancia. La vigilancia cambia de métodos, pero gana en fuerza con la ayuda del niño que participa en ella más concientemente. Su cuerpo, fijado en una rectitud convenida, es el lugar donde se ejerce la dominación. Dominio que se efectúa de forma más sutil y soterrada sin recurrir, en principio al menos, a la fuerza, a la violencia. Poder que es en apariencia tanto menos corporal cuanto que es más sabiamente físico. La neutra determinación de la postura, encubre este poder a la vez que lo racionaliza. La "distancia" de la palabra y su precisión más "científica" no hace más que acrecentar el control. La postura pertenece ahora, claramente, al registro disciplinario de la pedagogía.

Más allá de su justificación higiénica y de su pretensión liberadora, la pedagogía de la postura, en el siglo XVIII, acrecienta y refuerza el control sobre el cuerpo. Surge, de hecho, una nueva

visión del cuerpo que trae consigo una nueva escala de control, nuevos objetos y métodos de dominio. Al cuerpo que anteriormente era percibido en masa, y que, en sus líneas generales, se le trataba de moldear en función de la moral o de la elegancia, viene a sustituirlo un cuerpo concebido como un ente mecánico que debe ser trabajado minuciosamente en todas sus partes, para con ello lograr no ya una conducta moral o estética, sino una eficacia en sus movimientos. Eficacia que implica y abre las puertas a una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos mismos de la actividad corporal, más que sobre sus resultados. Cuerpo, tanto más dominado que entra en un mecanismo oculto de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone en base a principios de utilidad y de obediencia, elementos cada vez más necesarios y valorados por una burguesía ascendente, y por las características del trabajo en que ésta basa su dominio.

La preocupación que surge en el siglo XVI por enderezar el cuerpo, por corregir las morfologías, se prosigue y se afina a lo largo de los siglos posteriores. En este transcurso, los cuerpos son cada vez más manipulados de modo indirecto, las energías son canalizadas, cada desplazamiento se cuenta y se analiza, se mide y se ordena. La institución pedagógica delimita exhaustivamente la actitud,

los gestos, los contornos de cada cuerpo. Intenta uniformizar las siluetas, someter los movimientos a las normas establecidas. En este movimiento se ponen, en práctica regulaciones y frenos, disciplinas y vigilancias que devienen insensiblemente auto-vigilancias. Se afinan los dominios y se interiorizan las coerciones, se contienen las agresividades, se reprimen los desbordamientos. En este terreno, el proceso de civilización se caracteriza, una vez más, por domesticar los impulsos; crea, en este caso, cuerpos dóciles.

## NOTAS

---

- 1). Este capítulo recoge y se basa, fundamentalmente, en las tesis desarrolladas por Vigarello Georges en su interesante y erudito libro titulado Le Corps Redressé, Ed. Jean-Pierre Delarge, París 1978, pp. 399.  
La mayoría de las citas que ilustran las hipótesis planteadas en este capítulo provienen de este libro.
- 2). Calviac C., La Civile Honesteté, París 1560, pág 14. Citado en Vigarello, Opus cit, pág 20.
- 3). Erasmo D., La Civilité Puérile, pág 131, citado en Ibid, pág 21
- 4). Fontaine N., Mémoire pour Servir à l'Histoire de Port-Royal, pág 481, citado en Ibid, pág 53.
- 5). Ménestrier P., Des Ballets Anciens et Modernes selon les Règles du Théâtre, París 1682, pág 311, citado en Ibid, pág. 54.
- 6). Mauriceau F., Maladies des Femmes Grosses, Indispositions des Enfants Nouveaux Nés, París 1668, pág 472, citado en Ibid, pág 74.
- 7). Este prestigio dado al ejercicio como medio de vigorizar los cuerpos y enderezar la postura, surge y acompaña, a lo largo del siglo XVIII, a un discurso que critica severamente, no sin burlarse, a veces, el código clásico de las posturas, centrado fundamentalmente en lograr una elegancia "afeminada" y en coaccionar exteriormente al cuerpo; mecanismos que, para la racionalidad del siglo XVIII, debilitan al cuerpo, en vez de fortalecerlo. Cfr., a este respecto, las críticas de J. J. Rousseau, de Desesartz J. C. y muchos otros en Vigarello G., Opus cit, pp. 87-107.
- 8). Rousseau J. J., L'Emile, citado en Ibid, pág 104.
- 9). Foucault M., Vigilar y Castigar, Ed. Siglo XXI, México 1978, pág. 141.

10). Prucourt R., Essai sur l'Education de la Noblesse, Paris 1747,  
pp. 80-81, citado en Ibid, pág 111.

11). Foucault M., Opus cit, pág 142.

## X. LA SUAVIZACION DE LA AGRESIVIDAD

---

Las estructuras afectivas y pulsionales del hombre forman un todo. Son estas estructuras globales las que se modifican a lo largo del proceso de civilización en una relación estrecha con las transformaciones de la estructura social. En este sentido, las modificaciones que sufre tal o cual manifestación pulsional a lo largo de la evolución histórica, son indicios de una modificación más amplia que atañe al conjunto de la estructura pulsional del hombre. El ejemplo de la agresividad que constituye el objeto de este capítulo es, como veremos, ilustrativo a este respecto.

Las normas de la agresividad, su carácter y su intensidad, varían actualmente entre las naciones occidentales. Pero estas variaciones que, vistas de cerca pueden ser bastante considerables, se borran, y pierden importancia cuando comparamos la agresividad de los pueblos "civilizados" con la de las sociedades instaladas en otro nivel del dominio de la afectividad.

En nuestros días, la crueldad, el placer que procura el aniquilamiento o el sufrimiento del otro, el sentimiento de satisfacción que proviene de nuestra superioridad física, están sometidos a un control



social severo y anclado en la organización estatal. Todas estas formas de placer no se exteriorizan más que de manera desviada o "afinada" pues, como todas las otras esferas de la afectividad, la agresividad ha sido también "civilizada", domesticada: no se manifiesta ya en su fuerza brutal y desencadenada más que en sueños, en películas, o en ciertos estallidos que se califican de "patológicos". La moral y el orden social estigmatizan todo desbordamiento agresivo, lo penalizan y lo revisten de sentimientos de culpabilidad.

La vida en la sociedad medieval sugería una actitud opuesta: la rapiña, el combate, la caza del hombre y del animal, formaban parte de la existencia y estaban inscritos en las estructuras mismas de la sociedad. Los señores feudales las contaban entre los placeres de su vida. Los documentos de la época, las canciones de los trovadores, sugieren inimaginables desencadenamientos pulsionales, en lo que cada uno se abandonaba con extrema alegría a la ferocidad, al asesinato, a la tortura, a la destrucción y al sadismo. Como lo señala Luchaire, en el siglo XVIII, toda la sociedad guerrera se libraba al pillaje, al crimen y a la tortura. "He aquí un caballero, cuenta un clérigo, que pasa su vida dedicado al pillaje, a la destrucción de las iglesias, a tacar a los peregrinos, a explotar a las viudas y a los huérfanos. Solo en el monasterio de Sarlat se encuentran ciento cincuenta hombres y mujeres a los que cortó las manos o reventó los ojos. Su

esposa es tan cruel como él. Ella le presta apoyo en sus desafueros, y experimenta un vivo placer en atormentar a mujeres desvalidas. Les hace cortar los pechos y arrancarles las uñas para dejarlas inútiles para el trabajo" (1). Este es un ejemplo, entre muchos otros, del grado de crueldad que se permitían los señores de esa época. Desbordamiento que, por otra parte, no entrañaba ningún ostracismo social, no era considerado como socialmente degradante. Formaban parte de la vida, de la esencia guerrera de los caballeros feudales. Los guerreros dejaban tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo hecho por ellos fuese una "travesura", convencidos que de nuevo tendrían los poetas algo que cantar y ensalzar.

El guerrero de la Edad Media no solo amaba el combate, su vida misma se moldeaba en función de éste. Pasaba los primeros años de su vida en prepararse para ello, cuando llegaba a la "mayoría de edad" se hacía caballero y combatía hasta que sus fuerzas se lo permitiesen, hasta la vejez. Su vida no tenía otra función. Su morada era a la vez puesto de vigilancia, fortaleza, base de ataque y de defensa. Cuando por azar vivía en la paz, se daba a la ilusión de la guerra. Organizaba torneos que se distinguían muy poco de los combates reales. En este sentido, la audacia, la valentía, el vigor y el furor guerrero no solo eran símbolos del alma noble, eran cualidades que

su propio status social le obligaba a cultivar. Para poder sobrevivir, para poder mantener e ampliar sus dominios, el caballero feudal debía combatir, las armas en la mano, a sus adversarios o posibles enemigos; se libraba al pillaje y al crimen. Las estructuras, las tensiones de la sociedad, hacían de ello una ley ineluctable y los señores asumían como un placer legítimo el entregarse a las pasiones más violentas. Una aureola de aventura y de pasión rodeaba la vida de los grandes, más no era solamente la fantasía popular la que le prestaba este colorido. La desenfrenada extravagancia e inflamabilidad de sus espíritus los llevaba, a la menor provocación, al menor peligro, a lanzarse a la guerra, a los duelos, a la venganza y a la destrucción. Como lo señalaba, en el siglo XV, Chastellain, "no es maravilla que los príncipes se encuentren con frecuencia en hostilidad unos con otros, puesto que los príncipes son hombres, y sus negocios son elevados y espinosos, y sus naturalezas están sujetas a múltiples pasiones como el odio y la envidia, y sus corazones son verdaderos habitáculos de estas pasiones a causa de su voluntad de poder" (2). Voluntad de dominio que justificaba y empujaba al desenfreno de la pasión, a la embriaguez de la violencia.

Pero las guerras privadas, las venganzas y las rapiñas no eran dominio exclusivo de los nobles. "El pillaje, los enfrentamientos armados, las disputas y venganzas entre familias no marcaban menos la

vida del ciudadano que la vida de la casta de los guerreros" (3). Los burgueses, el pueblo, los artesanos, sacaban el cuchillo al menor de saffo y disfrutaban en atormentar a sus enemigos. Las ciudades del siglo XV resonaban con el estrépito de las guerras entre familias y clanes enemigos, y el sentido de la justicia era, fundamentalmente, necesidad de venganza. La violencia era pues, en esta sociedad, un evento inevitable y cotidiano. La vida de los guerreros, como la de los otros grupos sociales, estaba constantemente amenazada por agresiones brutales frente a las cuales había que defenderse con la misma brutalidad. Brutalidad que no estaba exenta de placer y que lejos de regirse por las conveniencias y el cálculo se dejaba llevar por la ciega pasión. "Sabemos cuan violentas eran, en el siglo XV, las costumbres, con que brutalidad las pasiones se satisfacían, a pesar del miedo al infierno, a pesar de la barrera de las distinciones de clase y del sentido caballeresco del honor, a pesar de la ingenuidad y de la alegría de las relaciones sociales" (4).

La crueldad, y el placer en la crueldad que caracterizaban tanto al pueblo como a los nobles de la Edad Media, puede palpase también en la forma en que se administraba la justicia. En esta época la administración de la justicia sólo conocía dos extremos: la plenitud del castigo cruel o la gracia si al malhechor merecía su castigo,

la justicia y las autoridades no reparaban en imponerle, públicamente, las torturas más crueles, a pesar del intento de la Iglesia por endulzar los usos jurídicos, por impulsar a la mansedumbre, a la paz y al carácter conciliador. Conocida de nosotros es la múltiple gama de castigos y suplicios corporales que, en nombre de la justicia, se aplicaba sobre los culpables. El gusto por las ejecuciones se acompañaba de un sentimiento de justicia intensamente satisfecho con ellas. Pero lo que sorprende en la crueldad de la administración de la justicia en la Edad Media, no es una perversidad morbosa, sino el regocijo "animal y grosero", el placer de espectáculo de feria que el pueblo experimentaba con ella. Por ejemplo, en el siglo XV, las gentes de Mons compraron un capitán de bandidos, por un precio sumamente elevado, solo para darse el placer de descortizarlo, suplicio gracias al cual "el pueblo estuvo más alegre que si un cuerpo santo hubiese resucitado" (5). La gente se divertía y saboreaba los tormentos que se le imponían a los condenados. La sensibilidad y moral social de la época, lejos de avergonzarse o sentirse culpables por infundir tales atrocidades, veía en ellas el cumplimiento del derecho y experimentaba con ellas una íntima satisfacción y un intenso placer.

Pero este despliegue excesivo y permanente de la agresividad se alternaba y se mezclaba también con hondos sentimientos de misericordia y caridad, de alegría despreocupada, de amor y amistad. Pues así

como la crueldad se exteriorizaba sin demasiada dificultad, todas las demás manifestaciones afectivas estaban a flor de piel y se desahogaban públicamente. En este mundo que se singularizaba por violentos contrastes socioeconómicos, por una inseguridad y un peligro permanente, por el carácter ostentosamente público de todos los acontecimientos, el hombre tendía hacia los extremos, fluctuaba entre sentimientos de ruda turbulencia y áspera crueldad, pero también profunda emoción e intensa lealtad y dulzura. Baste leer, para darse cuenta de ello, las canciones de Gesta, los poemas de los trovadores, los cuentos populares y los documentos acerca de la vida de los príncipes y de las cortes. Como señala Huizinga, "tan abigarrado y chillón era el colorido de la vida, que era compatible el olor de la sangre con el de las rosas. El pueblo oscilaba, como un gigante con cabeza de niño, entre angustias infernales y el más infantil regocijo, entre la dureza más cruel y una emoción sollozante. Vivía entre los extremos de la negación absoluta de toda alegría terrena y un afán insensato de riqueza y de goce, entre el odio sombrío y la más risueña bondad" (6).

Estos rasgos que nos pueden parecer contradictorios: la intensidad de su piedad, su miedo al infierno, sus estallidos de llanto, su alegría loca, sus accesos bruscos de odio y de cólera, no son, en realidad, más que los diferentes aspectos de una misma estructura emo-

cional. Las pulsiones, los afectos, se expresaban más libremente, más directa y abiertamente de lo que lo harán más tarde. Sólo hombres de nuestra especie, acostumbrados a una vida infinitamente más tranquila, más calculada y reglamentada, en quienes los tabus tienen, más que antaño, un carácter de autocontrol y forman parte de la estructura misma de la economía pulsional, están llevados a ver en la fuerza desencadenada de esta piedad, de esta agresividad, de esta crueldad, una contradicción. La religión, la creencia en la omnipotencia de un dios que castiga y recompensa, no tiene por sí misma un efecto "civilizatorio" o moderador de la afectividad. La religión es igual de "civilizada" como lo es la sociedad, como lo es la capa social que la practica. El cristianismo de los guerreros, y en general del pueblo medieval, no les impedía gozar de los placeres de la vida, no les impedía tampoco asesinar y torturar.

"Cuando consultamos los documentos de la Edad Media, hacemos siempre la misma constatación: la vida del hombre medieval estaba fundada sobre condiciones afectivas diferentes a las nuestras, era insegura, poco preocupada por el futuro. Quien, en esta sociedad, no amaba y no odiaba con todas sus fuerzas, el que no estaba dispuesto a arriesgar su vida, podía encerrarse en un convento, pero en la vida secular estaría perdido, al igual que lo estaría en la sociedad posterior, notoriamente en la sociedad de corte, el hombre incapaz de refrenar sus pa

siones, de disimular sus reacciones afectivas, de comportarse en hombre civilizado" (7). En un caso, como en el otro, es siempre la estructura de la sociedad la que postula y cultiva una cierta forma de represión afectiva. Existe una interpenetración estrecha entre estructuras sociales y estructuras emotivas. Cuando en tal o cual región el poder central se fortalece, cuando obliga a los hombres, en un territorio más o menos extendido, a vivir en paz, se asiste también a un cambio de la afectividad y de las normas de la economía pulsional. Cuando la estructura de las relaciones humanas se modifican, cuando los lazos de dependencia social y funcional entre diversos grupos sociales se estrechan, cuando aparecen los monopolios de la violencia física, cuando ya no es la presión de los conflictos armados y de las guerras, sino la presión más permanente de las funciones pacíficas fundadas en la ganancia de dinero o de prestigio, lo que mantiene en jaque a los miembros de la sociedad, las manifestaciones emotivas tienden hacia un tipo de equilibrio: los cambios de comportamiento, las explosiones afectivas no desaparecen, pero se hacen más esporádicos, las "desviaciones" hacia los extremos son menos marcadas, los saltos de humor menos bruscos. Las características y presiones del nuevo orden social obligan a los hombres a controlar sus afectos, a inhibir sus impulsos espontáneos en provecho de una actitud prospectiva que toma en cuenta las consecuencias futuras de sus actos, a homogeneizar



los comportamientos. Las emociones se vuelven más contenidas, la volubilidad de los comportamientos es reprimida. El análisis de la corte nos brindó un ejemplo de ello, pero igualmente y con mayor intensidad podemos detectar este proceso en la sociedad actual. El hombre moderno, civilizado, es precisamente aquel que sabe disimular sus afectos y deseos espontáneos y que rechaza, connotándolo de locura y de anormalidad, todo desbordamiento extremo de las pasiones.

El establecimiento de un monopolio militar y policiaco da lugar a la creación de espacios pacificados, de campos sociales al interior de los cuales el empleo de la violencia no es más que la excepción. En estas sociedades el individuo está prácticamente protegido de un ataque súbito, de una amenaza brutal a su integridad física; pero también está obligado a reprimir sus propias pasiones, sus pulsiones agresivas que lo conducen a violentar a sus semejantes. La descarga afectiva que proviene de la agresión física se limita a ciertos enclaves en el tiempo y en el espacio. "A partir del momento en que el monopolio de la violencia es asumido por el poder central, el individuo no tiene ya derecho de librarse al placer del ataque directo: este derecho está reservado a algunas personas comandadas por la autoridad central, por ejemplo la policía y el ejército, y las masas ya no pueden usarlo más que en circunstancias particulares, en tiempos de guerra o en conmociones revolucionarias, en la lucha socialmente sancionada

en contra de enemigos externos o internos" (8). Pero aún los enclaves temporales o espaciales de la sociedad civilizada en los cuales se concede una mayor libertad a la agresividad, y más específicamente la guerra entre naciones, se ha "despersonalizado" y conduce cada vez menos a descargas afectivas tan espontáneas y potentes como las de la Edad Media. La moderación que la sociedad civilizada impone a sus miembros y la transformación de la agresividad no podrían, de la noche a la mañana, ser anuladas en los enclaves. Pero esta "anulación" podría sin duda obtenerse mucho más rápidamente de lo que pensamos si el cuerpo a cuerpo con el adversario execrado no hubiese cedido el lugar a una mecanización muy adelantada del combate; mecanización que exige un dominio riguroso de la afectividad. Con esto no queremos decir que las guerras actuales estén exentas de atrocidades, sino que éstas no provienen ya de un odio espontáneo frente a la vista del adversario, de un contacto directo con él; están regidas por un cálculo frío y matemático que considera a los hombres como datos abstractos, y se cometen con instrumentos cada vez más automáticos que pueden ser accionados a gran distancia del objetivo que se quiere destruir. La guerra deviene así un combate "abstracto" en donde la valentía, el vigor y la pasión cuentan mucho menos que la eficacia en el manejo y desarrollo técnico de los armamentos. Como señala Gaillois, las formas de heroísmo son, desgraciadamente, variables, cambian con las

necesidades de la sociedad. Pueden hacerse apagadas y técnicas (9).

Gracias al monopolio de la violencia, la amenaza que el hombre representa para sus semejantes está sometida a una reglamentación se vera, se inscribe en el dominio de lo "previsible". La vida cotidiana está menos determinada por eventos repentinos, y el uso legítimo de la violencia está reservado a grupos especializados, controlados por el Estado, que, en tiempos normales, no intervienen en la vida de los hombres. La organización monopolista de la represión física no actúa, en general, sobre el individuo por una amenaza directa. Su presencia en el seno de la sociedad es potencial, hace figura de un órgano de control del comportamiento de los individuos. Pero bajo esta forma de órgano de control, la violencia ejerce una presión constante y uni forme sobre la vida de cada miembro de la sociedad pues, a la vez que amplía y pretende garantizar el margen de seguridad de la vida cotidiana, obliga al individuo a dominar, de forma permanente, sus impul sos, a interiorizar al gendarme. La represión efectiva es la repre sión que cada individuo ejerce sobre sí mismo, porque prevee las con secuencias de sus actos y porque su voz interior, su moral, reviste de sentimientos de culpa y de miedo cualquier intento de explosión a grsiva.

La seguridad de la vida moderna refleja el grado de control que el hombre ha llegado a imponer a sus impulsos agresivos, así como la

suavización de las costumbres y de la moral. Suavización que no está exenta de violencia, pues se basa en la represión y dominio de los instintos, en el intento de criar y humanizar al "animal hombre", de convertirlo, en palabras de Nietzsche, "en un animal manso y civilizado, un animal doméstico". Suavización que puede leerse también en la administración de la justicia, en el sistema punitivo moderno, que se basa no ya en suplicios corporales aplicados públicamente, sino en una ortopedia moral que intenta rehabilitar a los culpables. El alma es ahora el blanco privilegiado de la acción penal, lo que se trata de corregir, silenciosa y secretamente, a través de penas mitigadas que se imparten en lugares especiales y apartados de la vida social. Pero, y como lo señala Foucault (10), esta "suavización de las penas" corre paralela a una "suavización de los delitos", pues en la sociedad actual solo esporádicamente se dan casos de ilegalismos atroces que ameriten la aniquilación del sujeto, pena que, por lo demás, para la sociedad civilizada y su moral "llena de consideraciones" y de sentimientos de culpa, entraña siempre un conflicto.

La progresión del control del Estado y su consecuencia el reforzamiento del control de los usos ilegítimos de la violencia y la intensificación correlativa de la repulsión en relación a ella, han también eliminado de la vida cotidiana, en los Estados Naciones, una

buena parte de lo que antes era, de toda evidencia, una fuente poderosa de sensaciones agradables. El sufrimiento físico ha disminuído, pero lo mismo ha sucedido con el placer y el gusto de vivir. Con el perfeccionamiento del control del Estado la vida se volvió menos peligrosa, pero también más monótona, menos apasionada y menos placentera. Para suplir sus frustraciones, el hombre se refugia en el sueño, en los libros, en la imágen: es así como los cortesanos se ponen a leer novelas de caballería, como el hombre actual va a admirar la violencia y la pasión del amor en el cine. También el deporte cumple este papel de catalizador de la agresividad, tanto para los que lo ejercen como para los que lo ven. Esta descarga de las pulsiones a través del espectáculo es un rasgo característico de la sociedad civilizada. Toda la educación de los jovenes, todos los preceptos del condicionamiento del comportamiento tienden a transformar los placeres de una agresividad activa en placeres pasivos, codificados, en simple "placer de los ojos". Leemos en una edición de la Urbanidad de La Salle del año 1774: "Los niños aman poner la mano sobre la ropa y otras cosas que les gusta; hay que corregir en ellos esta manía y enseñarles a no tocar más que con los ojos todo lo que ven" (11).

Desde entonces, esta recomendación se ha convertido en un precepto de una evidencia cegadora. Que el hombre moderno se haya visto frustrado, por una auto coerción de origen social, del placer de extender la mano hacia lo que desea, ama, o detesta, es uno de los ras

gos más característicos de la civilización moderna. Es esta necesidad la que ha moldeado en gran medida todos los gestos del hombre, aún cuando existan notables diferencias de detalle de una nación occidental a otra. En la sociedad civilizada, el ojo es el que procura al hombre un máximo de placer, puesto que la satisfacción de las otras percepciones sensoriales (el tacto, el olfato, etcétera) están limitadas por numerosas prohibiciones y barreras.

Pero aún en los límites mismos de este desplazamiento del placer de la esfera de la acción a la esfera del espectáculo, se puede reconocer una moderación y una suavización progresiva de las manifestaciones pulsionales. El combate de box, por ejemplo, se presenta, cuando lo comparamos a los "placeres de los ojos" de otras fases, como una realización extremadamente moderada de las tendencias agresivas y sádicas. Un ejemplo tomado del siglo XVI puede ilustrar esta tesis: "En el siglo XVI uno de los regocijos populares de la fiesta de San Juan consistía en quemar una docena de gatos ante el rey y la corte; dicho festejo popular era muy célebre, y atraía siempre a una gran multitud. Una orquesta tocaba mientras tanto. Se levantaba una gran hoguera bajo una especie de andamio. Se colgaba de este andamio un saco o cesta lleno de gatos vivos. Los gatos caían en la hoguera y se consumían ante el contento de la muchedumbre, que se complacía en sus gritos y maullidos. A veces, el honor de prender fuego a la hoguera le era reservado al

rey o al delfín. Sabemos que, en una ocasión, por orden expresa de Carlos IX, se quemó un zorro junto con los gatos" (12). La repugnancia que nos inspira la sola descripción de este género de placeres, repugnancia que consideramos normal, síntoma de nuestra alma civilizada, comprueba una vez más los cambios que ha sufrido la economía afectiva del hombre en el transcurso de la historia. Nuestra sensibilidad y nuestra moral no solo repudian tales placeres, difícilmente los podrían soportar. Un sentimiento de displacer y de rechazo recubre todas las manifestaciones demasiado fuertes de agresividad, aún cuando se trate de simples espectáculos. Quemar gatos en la fiesta de San Juan era una institución social del mismo tipo que lo son hoy los combates de box o los partidos de fútbol. En los dos casos los placeres organizados por la sociedad son la encarnación de las normas afectivas y morales dentro de las cuales se condiciona el comportamiento de los hombres. En este sentido un análisis de los deportes y de los espectáculos, de su evolución histórica, ilustraría también la evolución de los valores morales, el nivel de la violencia admitida, y en general la modificación de la sensibilidad y de la afectividad (13).

La suavización de la agresividad forma parte de una transformación más amplia de la economía pulsional de los hombres que se desarrolla a lo largo del proceso de civilización. Proceso que, como lo hemos señalado a lo largo de este trabajo, se caracteriza por imponer

a los individuos, bajo pena de excomuni3n y de castigo, una inhibici3n cada vez m3s profunda de sus instintos. Imposici3n que paulatinamente deja de ser "exterior" para convertirse definitivamente en la esencia del hombre de la modernidad y que sin embargo no est3 exenta de angustia y turbaciones pues, a veces, el animal que duerme en el hombre se despierta y, "nost3lgico del desierto", se golpea en los barrotes de la jaula civilizatoria que lo aprisiona.



## NOTAS

---

- 1). Esta cita se encuentra en el libro de Luchaire A., La Société Française au Temps de Philippe-Auguste, París 1909, pág 278, citado en Elias Norbert, La Civilisation des Mœurs, Ed. Calmann-Levy, 1973, pág. 283.
- 2). Chastellain, Tomo III, pág 30, cit. en Huizinga J., El Otoño de la Edad Media, Alianza editorial 1978, pág 29.
- 3). Elias Norbert, Opus cit, pág 288.
- 4). Petit-Dutaillis Ch., Documents nouveaux sur les mœurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au XV siècle, París 1908, pág 5, citado en Elias Norbert, Opus cit, pág 291.
- 5). Huizinga J., Opus cit, pág 35.
- 6). Ibidem, pág 39.
- 7). Elias Norbert, Opus cit, pág 292.
- 8). Ibidem, pág 293.
- 9). Caillois R., La cuesta de la guerra, Ed. FCE, pág 277.
- 10). Foucault M., Vigilar y Castigar Ed. Siglo XXI, México 1979.
- 11). Citado en Elias Norbert, Opus cit, pág 294.
- 12). Ibidem
- 13). Véase a este respecto el interesante y sugerente artículo de Elias Norbert, "Sports et Violence", en Actes de la Recherche en Sciences Sociales # 6, Dic. 1976, pp. 2-21.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Albanēse R., Initiation aux problēmes socioculturels de la France au XVII siēcle, Ed. Centre d'Etudes sociocritiques, Montpellier 1976.
- Anónimo, Leyendas arturianas, diversas editoriales; el libro V: La muerte del rey Arturo es de Alianza Editores, col Tres, Madrid, España, 1982.
- Apostolides J. M., Le Roi-Machine, Spectacle et Politique au Temps de Louis XIV, Ed. de Minuit, col. Arguments, París 1981.
- Ariēs Ph., Essais sur l'histoire de la mort en Occident, Ed. Seuil, col. Points, histoire, París 1975.
- Ariēs Ph., Centuries of Childhood, a Social History of Family Life, Ed. Vintage Books, New York 1962.
- Ariēs Ph., L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Ed. du Seuil, col. Points - histoire, París 1973.
- Ariēs Ph. et all., Sexualités Occidentales, Ed. du Seuil, París, Francia, 1982.
- Eajtin M., La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Ed. Farral, España 1974.
- Eataille G., El verdadero Parba Azul (la tragedia de Gilles de Rais), Tusquets editores, Barcelona 1972.
- Farthes R., Mitologías, Ed. Siglo XXI, México 1980.
- Becker E., El eclipse de la muerte, Ed. FCE, col. popular # 163, México, D.F. 1977.

- Benichou P., Morales du grand siècle, Ed. Gallimard, col. Idées, Paris, Francia, 1973.
- Boglionni P. (comp.), La culture populaire au Moyen Age, Etudes présentées au Quatrième Colloque de l'Institut d'études médiévales de l'U. de Montréal, 2 y 3 de abril de 1977.
- Eloch Marc, La Sociedad Feudal, 2 vols., Ed. UTEHA, col. La evolución de la humanidad, 1979.
- Bott Francois, Traité de la desillusion, Ed. PUF, col. Perspectives Critiques, Paris 1977.
- Bourdonné L., Le Courtisan Désabusé, Ed. Histoire, Paris 1967.
- Bourke J. G., Les rites scatologiques, Ed. PUF, Paris 1981 (Hay traducción española bajo el título Escatología y Civilización)
- Braudel F., Civilisation matérielle et capitalisme (XVe - XVIIIe siècles), Paris 1976. Ed. Armand Colin.
- Bressler J., Gilles de Rais, Ed. Payot, Paris, Francia, 1981
- Brown N. O., El cuerpo del amor, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1972.
- Caillois Roger, La cuesta de la guerra, Ed. FCE, Ereviario # 227, México 1973.
- Canetti Elias, Masa y Poder, Ed. Muchnik, Barcelona, España, 1977.
- Contamine Ph., La Guerre au Moyen Age, Ed PUF, col. Nouvelle - Clio, Paris 1971.
- Contamine Ph., La Guerre de Cent Ans, Ed. PUF, col. Que sais-je?, Paris 1977.
- Delumeau J., La peur en Occident, Ed. Fayard, col. Pluriel, Paris, Francia, 1972.

- De Rougemont D., El amor y occidente, Ed. Vairós, España 1978.
- Duby G. y Mandrou R., Historia de la civilización francesa, Ed. FCE México 1966.
- Du Puy de Clinchamps Ph., La Chevalerie, Ed. PUF, col. Que sais-je?, París 1973.
- Elias Norbert, La Civilisation des Mœurs, Ed. Calmann-Levy, París, Francia, 1973.
- Elias Norbert, La Sociéte de Cour, Ed. Calmann-Levy, París 1974 (Hay traducción castellana: La sociedad de corte, editada por el FCE)
- Elias Norbert, La Dynamique de l'Occident, Ed. Calmann-Levy, París, Francia, 1975.
- Elias Norbert, Qu'est-ce que la Sociologie?, Ed. Pandora, París, Francia, 1981 (Hay traducción castellana: ¿Qué es la Sociología?, editada por Gedisa)
- Elias Norbert, "Sport et violence", en Actes de la Recherche en Sciences Sociales # 6, diciembre 1976, pp. 2-22.
- Elias Norbert, "La soledad del moribundo en nuestros días", en Vuelta # 69 y 70, México 1982.
- Elias Norbert, "La autoridad del pasado (en memoria de T. W. Adorno)", en Nexos # 20, agosto de 1979
- Erasmus de R., Declamatio de Pueris statim ac liberaliter instituendis, Ed. Critique, trad. y com. por J. C. Margolm, París, Francia, 1966.
- Erasmus de R., La Civilité puérile, Trad. de A. Bonneau, Ed. Gerlo, París 1945.
- Febvre Lucien, Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1970.
- Freud Sigmund, El Malestar en la Cultura, Alianza Editorial, Madrid, España, 1978.

- Foucault M., Vigilar y Castigar, Ed. Siglo XXI, México 1978.
- Gide André, Incidences, Ed. Gallimard, París 1969.
- Goubert P., El Antiguo Régimen, 2 vols., Ed. Siglo XXI, Madrid, España, 1973.
- Gracián B., El Discreto, seguido de El Héroe, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral # 49, Madrid, España, 1960.
- Heer Friedrich, El mundo medieval, Ed. Guadarrama, col. Historia, Madrid, España, 1963.
- Hincker F., Les Français devant l'Impot sous l'Ancien Régime, Ed. Flammarion, col. Questions d'histoires, París 1971.
- Howard M., La guerra en la historia de Europa, Ed. FCE, Breviario # 343, México 1983.
- Huizinga J., El otoño de la Edad Media, Alianza Editorial, Madrid, España 1978.
- Huizinga J., El concepto de Historia, Ed. FCE, sección de Obras de Historia, México 1977.
- Jaccard R., L'Exil Interieur, Ed. PUF, col. Perspectives Critiques, París 1975.
- Lacroix P., Vie Militaire et Religieuse au Moyen Age et à l'Epoque de la Renaissance, Ed. Libraire de Firmin-Didot et cie., París 1876.
- Lacroix P., Mœurs, Usages et Costumes au Moyen Age et à l'Epoque de la Renaissance, Ed. Libraire de Firmin-Didot et Cie., París 1877.
- Laporte D., Historia de la Mierda, Ed. Pre-textos, España 1980.
- Lavisse E., Louis XIV, Ed. Tayllerland, París, Francia, 1973.
- Le Goff J., La civilisation de l'Occident Medieval, Ed. Flammarion, col. Les grandes civilisations, París 1982.

- Levron J., Les Courtisans, Ed. du Seuil, Paris 1961.
- Livet G., La Guerre de Trete Ans, Ed. PUF, col. Que sais-je?, Paris, Francia, 1972.
- Livet G., Las Guerras de Religi6n, Ed. Oikos-tau, col. ¿Qué sé?, España 1971.
- Loux Françoise, Le Corps dans la Société Traditionnelle, Ed. Berger-Levrault, col. Espace des Hommes, Paris, Francia, 1979
- Louis XIV, Memoires..., Ed. Champigneulles, Paris, Club Francais du Livre, 1960.
- Lyzard J., L'Ordre du Silence, Ed. Saint-Germain-Des-Pres, col. "à l'écoute des sources", s. n. Paris 1979.
- Marin Louis, Utópicas, Juegos de Espacios, Ed. Siglo XXI, México, D. F., 1975.
- Mandrou R., Introduction à la France Moderne, Ed. Albin Michel, col. L'Evolution de l'Humanité, Paris 1974.
- Mercier L. -S., Tableau de Paris, Ed. Francois Maspero, Paris 1979.
- Methivier H., Le siècle de Louis XIII, Ed. PUF, col. Que sais-je? Paris 1964.
- Mongrédien G., La vie quotidienne sous Louis XIV, Ed. Hachette, Paris, Francia, 1948.
- Montaigne M., Œuvres complètes, Ed. Gallimard, col. Bibliothèque de la Pleiade, Paris 1967.
- Morey Miguel, Lectura de Foucault, Ed. Taurus, col. ensayistas # 235, Madrid 1983.
- Morin E. (directeur), Comunications, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales # 35, intitulado: Sexualités Occidentales, Ed. du Seuil, Paris 1982.
- Nietzsche F., La genealogía de la moral, Alianza Editorial, Madrid, España, 1980.

- Nietzsche F., El ocaso de los ídolos, Tusquets Editores, col. Cuadernos ínfimos # 27, Barcelona 1972.
- Nietzsche F., El Gay Saber, Ed. Narcea, col. Bitácora # 34, Madrid, España, 1955.
- Pagés G., La Monarchie d'Ancien Regime en France, Ed. Grasset, París, Francia, 1970.
- Pernoud R., Leonor de Aquitania, Ed. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid, España, 1969.
- Petit-Dutaillis C., La Monarchie Féodale en France et Angleterre, X-XII siècles, Ed. Albin Michel, col. L'Evolution de l'Humanité # 29, París 1968.
- Rabelais, Œuvres complètes, Ed. Gallimard, col. Bibliothèque de la Pleiade, París 1955.
- Revel J. -F., Un festín en palabras (Historia literaria de la sensibilidad gastronómica de la antigüedad a nuestros días), Tusquets Editores, col. Los 5 Sentidos # 7, Barcelona, España, 1982.
- Riquer Martin, El combate Imaginario, Barral Editores, Barcelona, España, 1972.
- Roy Bruno (comp.), L'Erotisme au Moyen Age, Etudes présentées au Troisième colloque de l'Institut d'Etudes Médiévales, Ed. Aurore, Quebec, Canadá, 1977.
- Rousseau J. J., L'Emile, Ed. GF, París 1969.
- Saint-Simon, Mémoires, Ed. Libraire Hachette et Cie., París 1951-2
- Sée Henri, Les Idées Politiques en France au XVIII siècle, Ed. Marcel Giard, París 1975.
- Soler M. del C., Banquetes de Amor y Muerte, Tusquets Editores, col. Los 5 sentidos # 9, Barcelona 1981.
- Sennett R., El declive del hombre público, Ed. Península, col H-C-S, # 151, Barcelona 1978.

- Snyders G., La Pédagogie en France aux XVII et XVIII siècles, Ed. PUF, col. Bibl. Scientifique Internationale, section Pédagogie, Paris 1965.
- Taine H., Les Origines de la France Contemporaine, Librairie Hachette et Cie., Paris 1899.
- Teyssède B., El arte del siglo de Louis XIV, 2 vols. Ed. Nueva Labor, Madrid, España, 1973.
- Tocqueville A., El Antiguo Régimen, Alianza Editores, Madrid, España, 1982.
- Voltaire, El siglo de Louis XIV, Ed. FCE, México 1978.
- Vigarello G., Le Corps Redressé, Histoire d'un Pouvoir Pédagogique, Ed. Jean-Pierre Delarge, Paris 1978.