



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

co-herencia@eafit.edu.co

Universidad EAFIT

Colombia

Chartier, Roger

El proceso civilizatorio. Elias, Gracian, Amelot

Co-herencia, vol. 11, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp. 13-24

Universidad EAFIT

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77432712001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El proceso civilizatorio. Elias, Gracian, Amelot*

Recibido: 18 de julio de 2014 | Aprobado: 16 de septiembre de 2014

Roger Chartier**
chartier@ehess.fr

Los objetivos del coloquio plantean dos interrogantes fundamentales que obligan a considerar en una nueva perspectiva la obra de Norbert Elias¹. El primero es la relación en el proceso de civilización de las tensiones entre un modelo religioso y una ética laica. El proceso civilizador tal como lo concibió Elias es un proceso totalmente secularizado. Las prácticas religiosas, las divisiones confesionales, las prohibiciones o los mandamientos de las iglesias, no desempeñan ningún papel en la plasmación de una nueva estructura psicológica. Ni la confesión o la penitencia en el catolicismo, ni la escritura de su vida bajo la mirada de Dios en el protestantismo (por lo menos puritano y pietista), aparecen como posibles matrices de una nueva economía psíquica caracterizada por la interiorización de los controles y disciplinas.

Del Oráculo manual a *L'homme de cour*

Nada muestra mejor esta radical ausencia de las experiencias religiosas en el proceso de civilización, que la manera como Elias utiliza el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar

* Conferencia presentada en el seminario Educar los sentimientos y las costumbres, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Valencia-España, 29 de octubre de 2012.

** Profesor e investigador, Collège de France.

¹ Citaré las dos obras esenciales de Elias en sus traducciones al español: Elias (1982; 1988).

Gracián². Cita tres de sus aforismos en *La sociedad cortesana* en una parte titulada: “El arte de manejar a los hombres”. Son los aforismos 179: “La retentiva es el sello de la capacidad”, 117: “Nunca hablar de sí”, y 14: “La realidad y el modo”. Lo significativo es que Elias cita el título o un extracto de estos tres aforismos, no a partir del original español, sino a partir de su traducción francesa por Amelot de la Houssaie en su libro *L'homme de cour*, como si no existiese ninguna diferencia entre el texto impreso en Huesca en 1647 y el libro publicado en París en 1684³ –y como si Gracián hubiese escrito un tratado para enseñar cómo conducirse en la corte.

Puede parecer paradójico que Elias, después de Amelot, hubiera encontrado la formulación más completa de la racionalidad cortesana en el texto del jesuita español que nunca menciona la corte. La obra de Gracián no estaba específicamente dirigida a los cortesanos, sino a un destinatario impreciso, inestable y universal, a quien se proponían sucesiva y a veces contradictoriamente varios modelos de identificación: el héroe, el político, y el discreto, que habían sido los tipos humanos propuestos por Gracián en sus libros publicados con estos títulos en 1637, 1640 y 1646. Al traducir la obra, Amelot de la Houssaie “curializa” el texto porque le da por título una expresión (“l'homme de cour”, “el cortesano”) que no figura en él. En tanto el texto español apunta a todos aquellos que por su estado son distintos de la “gente del común”, la traducción francesa sitúa el modelo que dibuja y el lector al que será útil, en un espacio social muy particular: la sociedad cortesana.

Si la transformación del texto de Gracián en manual cortesano era posible, es porque la manera cómo el Jesuita describía la sociedad podía leerse como si se aplicara adecuadamente a una formación social que está organizada en su totalidad como un campo de batalla simbólico. El léxico de Gracián y de Amelot abrevia naturalmente en el repertorio guerrero, dividiendo el mundo entre aliados y enemigos, coordinando ataques y retiradas y alternando ofensivas y contrabaterías. Comparaciones y metáforas indican a las claras

² (Gracián, 2001) [Oráculo Manual y Arte de Prudencia sacada de los Aforismos que se discurren En las obras de Lorenç Gracian, Huesca, Juan Nogues, 1647], y *Oráculo manual y Arte de prudencia*, (Emilio Blanco ed.), Madrid, Cátedra, 1995. Citamos los aforismos tal como son publicados y numerados en esta edición.

³ (Gracián, 2011 [1684]) (puede notarse que Gracián nunca escribió un libro titulado “El Hombre de corte”).

que las nuevas competencias de la sociedad cortesana, de la que se expulsa toda violencia física, deben pensarse como una violencia simbólica, como formas eufemísticas del enfrentamiento tradicional, militar y sangriento.

Los aforismos de Gracián eran escritos en la distancia existente entre la radical imperfección del mundo de aquí abajo (211: “Este mundo es un cero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo, mucho”) o la espantosa dureza del tiempo presente (219 : “Floreció en el siglo de oro la llaneza, en este yerro de la malicia”) y, por otra parte, el imperioso ideal de la virtud (300: “Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades [...]. La virtud es cosa de veras, todo lo demás de burlas”). De la contradicción nace la moral “a lo práctico” propuesta por el texto, que debe dar armas contra los peligros de este mundo malo, corrupto y caído, y contra los proyectos de los malvados. Frente a ellos, la prudencia es necesaria, el disimulo justificado, la habilidad esencial. Como lo señala Elias, medida con la vara de otras exigencias, la ética de Gracián parecerá completamente “inmoral” porque no se apoya en la universalidad de mandamientos absolutos e interiorizados sino que tiene por legítimas las conductas que permiten desbaratar las trampas sembradas en un mundo de imperfecciones: “120: ¡Oh, grande infelicidad del siglo nuestro, que se tenga la virtud por extraña y la malicia por corriente! Viva el Discreto como pueda, si no como querría”.

El arte de la prudencia

La primera de las reglas, por lo tanto, debe ser saber gobernar sus pasiones a través del estudio del “arte de contenerse”: “155: Si es posible, prevenga la prudente reflexión la vulgaridad del ímpetu. No le será dificultoso al que fuere prudente. El primer paso del apasionarse es advertir que se apasiona, que es entrar con señorío del afecto, tanteando la necesidad hasta tal punto de enojo, y no más. Con esta superior reflexa entre y salga en una ira. Sepa parar bien, y a su tiempo, que lo más difícil del correr está en el parar”. Dominar la pasión para transformar el extravío en instrumento, no abandonarse a los humores sino, al contrario, refrenarlos y moderarlos a voluntad: tal es el principio primordial del comportamiento cortesano. Lo que implica un completo dominio de los afectos y la censura de los impulsos: “52: Nunca descomponerse. Gran asunto de la cordura,

nunca desvaratarse: mucho hombre arguye, de corazón coronado, porque toda magnanimitad es dificultosa de conmoverse. Son las pasiones los humores del ánimo, y cualquier exceso en ellas causa indisposición de cordura; y si el mal saliere a la boca, peligrará la reputación. Sea, pues, tan señor de sí mismo, y tan grande, que ni en lo más próspero ni en lo más adverso pueda alguno censurarle perturbado, sí admirarle superior”.

La segunda regla del arte de la prudencia es el arte del disimulo: “98: Cifrar la voluntad. Son las pasiones los portillos del ánimo. El más plático saber consiste en disimular; lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido: a linceos de discurso, xibias de interioridad”. Evitar las trampas tendidas por quienes al descubrirte esperan perderte exige el secreto (179: “Las cosas que se han de hacer, no se han de decir, y las que se han de decir no se han de hacer”) y la astucia (250: “¿Quando se ha de discurrir al revés? Quando nos hablan a la malicia. Con algunos todo ha de ir al encontrado. El Sí es No, y el No es Si”).

Esta celebración del disimulo, ubicada en el centro mismo de *L'Homme de cour*, introduce una doble pregunta. En primer lugar, ¿esta doble justificación del fingimiento es compatible con los mandamientos cristianos? Para Gracián, en este mundo imperfecto, corrupto, pecador, que por sí solo no vale nada, virtud y prudencia, sabiduría y contención, son una misma cosa. Prueba de ello es la actitud de los directores de conciencia: “144: Entrar con la agena para salir con la suya. Es estratagema del conseguir. Aún en las materias del cielo encargan esta santa astucia los Cristianos maestros”. Con la traducción de Amelot, la “moral a lo práctico” se transforma en una moral aristocrática que, al mismo tiempo que se acomoda a los gestos esenciales requeridos por la Iglesia, tiene sus propios preceptos.

Por otra parte, ¿es conciliable este uso virtuoso del embuste y de la astucia con las reglas de urbanidad que pretenden establecer correspondencias transparentes entre las conductas visibles y las disposiciones del alma? Gracián no brinda una respuesta, pero el éxito mismo de la traducción de su tratado indica, como en negativo, la incapacidad de garantizar la conformidad entre el decoro de las maneras y la verdad del sentimiento o los pensamientos. El disimulo, condenado en cuanto corrompe los fundamentos mismos de la

urbanidad al pervertirla y transformarla en apariencia engañosa, se queda legitimado por el *Oráculo manual* y *L'Homme de cour*, que lo piensan como un medio de prevenir las decepciones prometidas a quien no finge.

Proceso de civilización y racionalidad cortesana

El principio que debe regir las conductas es enunciado de este modo por Gracián: “130: Hacer, y hacer parecer. Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. Valer y saberlo mostrar es valer dos veces. Lo que no se ve es como si no fuese. No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal [...] Hay cosas que son muy otras de lo que parecen. La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior”. Hacer creer que la apariencia vale por lo real, postular que la cosa no tiene existencia sino en la figura que la exhibe, no reconocer la identidad del ser sino en el aparecer de la representación: todas las formas de teatralización de la vida suponen a la vez una metafísica de la inconstancia, de ningún modo segura de la existencia de referentes estables idóneos para garantizar la verdad de los signos, y una teoría de la imaginación considerada tan débil que toma por realidades los embustes que se le proponen. La exacerbación de las luchas de representación es por lo tanto el corolario obligado del proceso de acotamiento y censura de la violencia, querido por el Estado monárquico e interiorizado por sus súbditos. En la lectura de Amelot, la corte ilustra esta ley en su tensión máxima ya que es el lugar social donde la más severa erradicación del enfrentamiento violento genera la más áspera de las competencias simbólicas.

Esta perspectiva que liga estrechamente la definición de la urbanidad y la sociedad de corte fue criticada por los libros de Jeroen Duindam (1994) y Daniel Gordon (1994)⁴. La argumentación de Daniel Gordon se fundamenta sobre dos ideas esenciales. Según él, Elias exageró mucho el poder de la corte como modelo de comportamiento “civilizado” y consideró la urbanidad como un conjunto de formas sociales que definen todos los encuentros como jerárquicos, lo que conduce a una interpretación en la cual la cortesía se vuelve solamente la traducción o la imposición de una jerarquía.

⁴ Cf. mi respuesta en Chartier (2004: 217-221).

¿Exageró efectivamente Elias el poder y el papel de la corte en el proceso de civilización? No lo pienso. Debemos recordar que para él la expresión “sociedad de corte” tiene un doble sentido. Por un lado, debe considerarse la corte como una configuración social donde se definen de manera específica las relaciones entre los individuos y donde las dependencias recíprocas que vinculan a unos con otros, engendran o suponen un control más estricto e interiorizado de los afectos y pulsiones. Por otra parte, la sociedad de corte debe entenderse como una forma de sociedad dotada de una corte y organizada a partir de ella (tal como la sociedad feudal se organiza a partir de los lazos de vasallaje o la sociedad industrial a partir de la propiedad de los medios de producción). La corte en este tipo de sociedad desempeña un papel central porque permite fortalecer y controlar la aristocracia y así mantener con la élite judicial y administrativa, el equilibrio de las tensiones necesario para la construcción del poder del rey. Al preservar la aristocracia mientras la somete al soberano, la corte constituye un mecanismo fundamental, con el monopolio sobre el ejercicio legítimo de la violencia y el monopolio fiscal, que permite la perpetuación del poder absoluto del príncipe.

Para Elias, no solo en la Europa de la primera modernidad sino también en otras sociedades no europeas, la “curialización de los guerreros” fue una matriz fundamental para el proceso de civilización entendido como la interiorización bajo la forma de un mecanismo de autocontrol individual ejercido sobre las emociones y las pulsiones que antes se imponían desde el exterior. La sociedad de corte, en el doble sentido de la expresión, fue un laboratorio esencial para este desplazamiento de la coacción social hacia el autocontrol psíquico, y así de la transformación de la estructura de la personalidad requerida por la racionalidad cortesana.

Sin embargo, este análisis no significa que la corte es la única configuración social que hizo posible una “economía psíquica” caracterizada por el control de los afectos, el rechazo de las promiscuidades y el fortalecimiento del pudor. Entre los siglos XVI y XVIII, sociedades sin corte tal como las repúblicas italianas u holandesa, o bien el mundo burgués del siglo XIX gobernado por leyes morales interiorizadas como la voz de la conciencia o los mandamientos de la religión, ofrecen ejemplos de procesos civilizatorios que no encuentran su justificación ni en la moral “a lo práctico” de Gracián,

ni en las estrategias y tácticas exigidas por las trampas y competencias cortesanas de Amelot.

Si Elias hizo hincapié en el texto de Gracián, que conocía solamente en la traducción de Amelot, es porque para él los aforismos del Jesuita de Huesca eran “el primer manual de la psicología cortesana, de la misma manera que *Il Principe* era el primer manual clásico de la política absolutista de las cortes principescas”. Sigue Elias: “Encontramos en Gracián y después en La Rochefoucauld y La Bruyère, en la forma de sentencias generales, todos los modelos de comportamiento que encontramos, por ejemplo, en Saint Simon, en la práctica misma de la vida de corte”. De las conductas requeridas por la vida de la corte, La Bruyère desmonta los mecanismos y Saint-Simon ejecuta las figuras.

En agosto de 1718, Saint-Simon logra un triunfo cuando el rey, por un asiento real [*lit de justice*], golpea las pretensiones de los bastardos legitimados de Luis XIV, sus enemigos jurados, y reduce al Parlamento, su aliado (Saint-Simon, 1987: 263-268). El júbilo del duque quien asiste al asiento real en el Parlamento alcanza su clímax y poco falta para que se desmorone la obligada contención: “Yo, sin embargo, me moría de alegría; llegué a temer un desmayo; el corazón, dilatado en exceso, ya no encontraba lugar para extenderse. La violencia que me hacía para no dejar escapar nada era infinita, y no obstante ese tormento me resultaba delicioso”. Pero en ese momento de victoria Saint-Simon debe disimular su gozo a fin de obligar aún más a los vencidos a exhibir el sufrimiento de su derrota. Así, con el primer presidente del Parlamento: “Durante el registro [de las decisiones y los edictos impuestos por el rey], paseaba suavemente mis ojos por todas partes, y si bien los forzaba con constancia, no pude resistir la tentación de resarcirme con el primer presidente. Lo abrumé entonces en cien oportunidades durante la sesión con miradas insistentes y prolongadas. El insulto, el desprecio, el desdén, el triunfo que le lanzaban mis ojos le llegaban hasta el tuétano. A menudo bajaba la vista al sorprender mis miradas; una o dos veces fijó la suya sobre mí, y me plugo ultrajarlo con sonrisas veladas, pero negras, que acabaron por confundirlo. Me bañaba en su rabia, y me deleitaba al hacérselo sentir”. Sin una palabra, sin un gesto, únicamente con los movimientos de los ojos y el rostro, Saint-Simon instala en su víctima el amargo sentimiento de su propia humillación.

La Bruyère afirma: “Hay en las cortes dos maneras de lo que se denomina librarse del mundo o deshacerse de la gente: disgustarse con ella o actuar de tal modo que ella se enfade y se disguste” (La Bruyère, 1998: 271). La racionalidad cortesana es entonces un arte de manejar a los hombres y de acomodar los actos a la medida de los efectos esperados. Igual que en el billar, muy apreciado en la corte, en el que cada golpe correctamente ejecutado entraña infaliblemente el movimiento buscado, los comportamientos bien calculados deben hacer que el otro efectúe las acciones deseadas. Pero el juego exige una habilidad creciente a medida que se afina la ciencia que descifra las conductas para conocer lo que ocultan. La más esperada de las actitudes puede transformarse, así, en el más sutil de los disimulos, desconcertante por su misma evidencia.

En la quinta edición de *Los Caractères*, La Bruyère da el ejemplo espectacular de un cálculo semejante, que sorprende a contrapié el arte curial de la interpretación: “Se intriga para lograr un gran puesto, se preparan todos los mecanismos, todas las medidas están bien dispuestas, y uno debe ser servido según sus anhelos; unos deben atacar, los otros apoyar; el fulminante ya está en su lugar y la mina lista para actuar; entonces, uno se aleja de la corte. ¿Quién se atrevería a sospechar que Artemon pensara en ubicarse en un cargo tan hermoso, cuando se lo saca de su tierra o de su gobierno para hacerlo instalarse en él? Artificio grosero, sutilezas gastadas, de los que el cortesano se sirvió tantas veces que, si yo quisiera engañar a todo el público y ocultarle mi ambición, me encontraría bajo la mirada y la mano del príncipe, para recibir de él la gracia que hubiera buscado con el mayor arrebato” (La Bruyère, 1998: 272). De este modo, la corte se piensa como un vasto tablero de ajedrez o un gran damero en el que el vencedor no es necesariamente quien mejor juega sino quien sabe sacar partido de sus recursos con el máximo de destreza: “La vida cortesana es un juego serio, melancólico, en el que hay que esforzarse: es preciso disponer las piezas y las baterías, tener un plan, seguirlo, prevenir el del adversario, arriesgarse a veces, y jugar con el capricho; y después de todas las ilusiones y todas las medidas, uno está en jaque, y a veces en mate; a menudo, con peones bien ubicados se hace dama y se gana la partida: el más hábil se impone, o el más afortunado” (La Bruyère, 1998: 280).

La Bruyère y Saint Simon permiten percibir con toda nitidez un rasgo esencial de la estructura de la personalidad exigida por la vida

cortesana y que requiere una violencia que el individuo ejerce sobre sí mismo: los comportamientos no deben en manera alguna traducir y delatar los propios designios o humores, sino que tienen que ser calculados para llevar al otro a sentir lo que se quiere que sienta, a actuar como se desea que lo haga. Es una razón suficiente para atribuir a la corte, como sociedad, un papel esencial en el proceso civilizatorio.

Cortesía y relaciones entre los sexos

Otra propuesta para nuestro coloquio es reflexionar sobre la dimensión sexuada del proceso de civilización descrito por Elias. Es verdad que en *La sociedad cortesana* o *El proceso de civilización*, esta perspectiva no tiene mucha importancia. En el índice de *La sociedad cortesana*, el libro acabado sino publicado en 1933, la palabra “Frauen”, “Mujeres”, indica solamente dos referencias. La segunda remite al lector al capítulo “Curialización y romanticismo aristocrático”. Elias designa así la valorización nostálgica o utópica de una vida nobiliaria antigua, libre, natural, que enuncia la resistencia a las nuevas disciplinas, dependencias y obligaciones impuestas por la vida cortesana. La idealización de una existencia pastoral o la representación de la naturaleza como escenario nostálgico de una vida perdida con la curialización indican, a la vez, la interiorización y la crítica de las nuevas normas de conducta.

Es en este marco donde Elias esboza también un análisis de la relación entre el proceso de civilización que exige la autocoacción, el control de los impulsos, el distanciamiento entre los individuos y la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres. El “amor romántico como realidad, y aun mas como culto e ideal” opera “la transición entre la afectividad simple, directa, y la afectividad complicada y compuesta” que caracteriza el complejo emocional que implica los placeres retardados o prohibidos y la felicidad melancólica. Los amores puros, inocentes, respetuosos, de los pastores y pastoras de *L'Astrée*, expresan a la vez, la valorización del proceso de civilización, que permite contener las pulsiones y los deseos, y una condena implícita de las costumbres frívolas y libertinas de la corte. Así, los autocontroles plasmados por la racionalidad cortesana se vuelven una crítica de la misma vida de corte.

Las posibles vinculaciones entre el proceso civilizador, el desarrollo del poder del Estado y las relaciones entre los sexos, fue un interrogante presente en la reflexión de Elias. En una entrevista que le hice en 1985, declaró: “Si bien me interesa el pasado, también me preocupan profundamente los temas de mi época. Y estoy seguro de que los cambios de las relaciones entre los sexos son uno de los principales. Tuve la experiencia, en el transcurso de mi larga vida, de esta transformación en la manera cómo viven juntos los hombres y las mujeres. A comienzos de siglo [XX] habría sido impensable. Para comprender esta evolución, me concentré en períodos que también sufrieron cambios similares –por ejemplo, Roma entre el siglo III a. C. y el siglo I d. C.– La época misma en que vivo me impone ciertos temas que es necesario situar en el largo plazo de las transformaciones de las formas sociales y los dispositivos psicológicos” (Chartier, 2000).

Elias se refiere a un ensayo suyo, poco conocido o citado, que dedicó al “cambiante equilibrio de poder entre los sexos en el antiguo Estado romano”, que fue en primer lugar una conferencia dictada en Italia en 1985 (y también un libro cuyo manuscrito fue destruido por error por una asistenta cuando vivía en Bielefeld)⁵. En este ensayo Elias quiere mostrar que si la conquista de una cierta igualdad entre marido y mujer en los matrimonios romanos, caracterizada por el derecho de las mujeres a tener su propia propiedad y por la posibilidad para ambos sexos de terminar su matrimonio por consentimiento, ocurrió en primer lugar a través de un cambio en las costumbres, no se pudo fortalecer sino con un impulso civilizador, que impuso un alto grado de restricción en los acercamientos de los hombres hacia las mujeres, y con la formación de un Estado que publicó leyes obligatorias y estableció instituciones judiciales que vigilaran el cumplimiento de estas leyes. Desgraciadamente Elias nunca escribió un análisis comparable para el equilibrio de poder entre los sexos en la sociedad de corte (en doble sentido de la expresión). Pero podemos apoderarnos del modelo de comprensión que construyó en relación con la sociedad romana para imaginarla.

Esta perspectiva no prohíbe, sin embargo, interrogarse sobre las razones de la ausencia, sino de las relaciones entre hombres y muje-

⁵ Citamos este texto en su traducción al francés (Elias, 2000: 15-53).

res, pero de las mujeres como actoras en *La sociedad cortesana* y en *El proceso de civilización*. Puede ligarse con la ausencia de la dimensión religiosa en la medida en que las mujeres desempeñaban un papel esencial en la transmisión de las prácticas de devoción y las normas de conducta. Puede ligarse, también, con la definición de la “civilización” como transformación de la violencia directa, brutal, masculina, que es la violencia de las guerras, de los torneos, de los duelos, en competencias cuyas apuestas y armas son las representaciones, de sí mismo o del otro –lo que con Bourdieu podemos designar como violencia simbólica. Finalmente, puede ligarse esta ausencia de las mujeres en la perspectiva de Elias con su desaparición en los manuales de cortesía. En *El oráculo manual* de Gracián transformado en manual cortesano por Amelot de la Houssaie, no aparece cualquier referencia a las diferencias o relaciones entre los sexos. Para el Jesuita español es porque la ética “a lo práctico” que propone, se dirige a la humanidad entera, caída después del pecado original, o bien porque el destinatario de sus aforismos está pensado como un hombre o un varón (veinte aforismos tienen una u otra palabra en su título) invitado a identificarse con el héroe o el discreto. Para el cortesano francés la ausencia de las mujeres se liga a la perspectiva según la cual las competencias en la corte tienen como apuestas, cargos, distinciones o gratificaciones que son fundamentalmente masculinas. No fue siempre así. Es suficiente recordar que el tercer libro de *Il Cortegiano* de Castiglione, publicado en 1528, está dedicado al “formar della donna di palazzo” porque, dice “il signor Gasparo”, las reglas dadas para el cortesano deben servir también para la “donna” (Castiglione, 2002). Entre la corte de Urbino y la corte de Versalles la diferencia no es la ausencia de las mujeres en la existencia cotidiana o la etiqueta de la corte, sino su desaparición en los discursos que reflejan o plasman el “habitus” cortesano □

Referencias

- Castiglione, Baldassarre (2002). *Il Cortigiano*. Amadeo Quondam (ed.). Milano: Mondadori.
- Chartier, Roger (2000). “Procesos de larga duración y discontinuidades. Diálogo con Elias”. En: *El juego de las reglas. Lecturas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, Roger (2004). «“Les plus vieux ont le plus souffert”. Réponse à Daniel Gordon». En: Sophie Chevalier – Jean-Marie Privat (eds.). *Norbert Elias et l'anthropologie*. Paris: CNRS Editions.
- Duindam, Jeroen (1994). *Myths of Power: Norbert Elias and the Early Modern European Court*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Elias, Norbert (1982). *La sociedad cortesana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (1988). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert (2000). “La transformation de la balance de pouvoir entre les sexes. Etude sociologique d'un processus à travers l'exemple de l'Etat romain antique”. En: *Politix*, Vol. 13, No. 51. Versión en inglés (1987). “The Change Balance of Power Between the Sexes – A Process-Sociological Study”. En: *Theory, Culture and Society*, No. 4.
- Gracián, Baltasar (1995). *Oráculo manual y Arte de Prudencia*. Emilio Blanco (ed.). Madrid: Cátedra.
- Gracián, Baltasar (2001). *Oráculo manual y Arte de Prudencia*. Edición facsímil de la primera edición, Aurora Egidio (ed.). Zaragoza: Diputación General de Aragón-Instituto Fernando el Católico.
- Gracián, Baltasar (1990) [1684]. *L'Homme de Cour*. (Amelot de la Houssaye, trad.). París: Veuve Martin et Jean Boudot.
- Gracian, Baltasar (2011). *L'Homme de cour*. Sylvia Roubaud (ed.). Paris: Gallimard.
- Gordon, Daniel (1994). *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought 1670-1789*. Princeton: Princeton University Press.
- La Bruyère, Jean (1998). *Les Caractères*. Louis Van Delft (ed.). París: Imprimerie Nationale.
- Saint-Simon, Louis de Rouvroy (duque de) (1987). *Mémoires* (1718-1721). *Addition au Journal de Dangeau*. Yves Coirault (ed.). París: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade, Tome VII.