

Els codis socials de conducta: notes històriques sobre la civilitat i l'educació cívica

Félix Santolaria Sierra*

Resum

L'article intenta reflexionar el tema de l'educació per a la ciutadania des d'una perspectiva històrica, tot centrant-se en el nucli dels codis socials de conducta, com una part de les virtuts cíviques i del substrat sociocultural i moral previ que sustenta la vida comunitària pròpia. Es presenta l'obra històrica de Norbert Elias, entesa com a part del model historiogràfic de la narrativa de les emocions i de la teoria de la modernització i del procés civilitzador dins de la sociologia històrica. A més, s'aporten estudis per a la discussió crítica d'aquests models i teories des de la dimensió temporal (cronològica), la funcional i la logicocconceptual.

Paraules clau

història, educació per a la ciutadania, codis socials, Norbert Elias, Erasme, Hug de Sant Víctor, cortesia, civilitat, urbanitat, edat mitjana, segles moderns

Recepció de l'original: 21 de juny de 2010

Acceptació de l'article: 15 de setembre de 2010

Amb caràcter general, concebem avui la ciutadania com una noció eticopolítica en la qual destaca la dimensió dels éssers humans com a membres que participen en igualtat de drets i deures en la societat i en la vida política. És una concepció que, encara que és probable que tingui les arrels en el món clàssic, podem dir que en la versió contemporània es desenvolupa a partir dels segles XVII i XVIII, amb les revolucions polítiques (anglesa, francesa i americana), de manera que, al mateix temps que els estats nacionals moderns es van estructurant com a noves formes de comunitat política, es va definint aquesta noció actual de ciutadania i dels drets civils, polítics i socials que implica¹.

Però una visió àmplia de la ciutadania i de la seva adequada educació no solament hauria de significar el coneixement necessari i la presa de consciència d'aquests drets, sinó que hauria d'advertir la importància de conrear aquestes altres dimensions bàsiques que han estat sempre presents en els models ideals de ciutadania en tota tradició cultural comunitària, com són la dimensió de les anomenades «virtuts cíviques», o simplement «civisme», i la del substrat sociocultural i moral que fa possible la vida en comunitat, i que podríem denominar, d'acord amb la tradició

(*) Professor titular del Departament de Teoria i Història de l'Educació a la Facultat de Pedagogia de la Universitat de Barcelona. Adreça electrònica: fsantolaria@ub.edu

(1) Aquesta afirmació que se sol fer sobre les arrels clàssiques de la ciutadania contemporània caldria matisar-la i reconsiderar-la, a causa de les limitacions múltiples i contradictòries que implicava aquesta noció en la cultura grecollatina (existència de nombroses exclusions, desigualtats i discriminacions legals i socials, l'ambigüitat dels anomenats drets individuals, etc.). Nombrosos estudis han demostrat, fins i tot per a etapes molt més pròximes, com ara el tardomedieval i la primera modernitat, que la definició legal de ciutadania diferia d'una ciutat a l'altra, malgrat la proximitat física, i han determinat quants tipus diferents de ciutadania podien coexistir fins i tot en una mateixa *urbs*. Com a exemple, entre altres de possibles, podeu veure l'estudi encara clàssic de J. Kirshner (1973) «Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen».

occidental, amb la paraula «civilitat» (en la qual es podria sintetitzar la història conceptual i terminològica de *cortesia*, *curialitas*, *urbanitas*, etc.)².

De fet, històricament, en els inicis, els termes *civilitas* i *urbanitas* se solien oposar al terme *rusticitas*, que pressuposava una forma basta i grossera en les maneres socials, unes formes incivils. Els dos termes primers han tingut una llarga història en què s'ha volgut veure reflectida la distinció clàssica entre *urbs* (lloc urbà, ciutat de les pedres, dels edificis) i *civitas* (ciutat dels homes, la comunitat humana), però junts han acabat significant la ciutat dels *cives* (aquesta comunitat d'éssers humans que queden socialment, políticament i culturalment definits pel fet de pertànyer a la ciutat). Una cosa que, en l'àmbit històric i cultural, és molt més important que el simple fet d'habitar a la ciutat, i que evoca tant una xarxa de drets i deures com un conjunt de regles socials de conducta que codifiquen la mateixa convivència humana i la vida civil quotidiana. És a dir, són termes carregats de contingut, que en la nostra història cultural han sintetitzat significats essencials de la noció de ciutadania³.

Davant els qui podrien considerar que el tema dels codis socials de conducta o de civilitat és un una qüestió menor, de «formes» canviant i merament exteriors, caldria suggerir que els «costums» i els codis socials tenen un sentit molt més profund, que revelen maneres primàries inscrites en les formes d'expressió de la nostra vida i que condicionen tant la manera d'autopercebre'ns com la de conèixer i relacionar-nos amb els altres. El tema no s'esgota en el coneixement i aprenentatge d'unes normes socials, sinó que suposa tot un procés de construcció personal i social a través d'una estreta barreja d'interioritzacions «culturals» i manifestacions «naturals», que s'organitza en un codi que configura les maneres de la nostra sensibilitat, donant referents i camins concrets de comprensió i expressió al que anomenem natural.

En realitat, els codis socials de conducta no són un conjunt de «formes» arbitràries, encara que algunes puguin semblar-ho i fins i tot ser-ho parcialment, sinó que recullen tot un dipòsit estratificat de valors, de coneixements, d'usos, de sensibilitats i normes l'origen dels quals resulta moltes vegades de remota i variada ascendència cultural, en ocasions amb caràcter substantiu (d'origen moral, legal, racional, higiènic), de vegades accidental, i que en altres casos resulta de difícil categorització, però que tradueixen i interpreten els ideals de vida d'una cultura i d'una societat, i que no són simplistament reductibles a l'arbitrarietat, incloent-hi les possibles variacions que identifiquen els diversos grups socials dins d'una mateixa societat i cultura. Afirmar la no-arbitrarietat dels codis no implica negar que continguin normes convencionals en aspectes concrets de conductes específiques. Fora d'això, i més enllà de qualsevol debat i discussió sobre el tema, tot codi social de conducta pressuposa latentment o patentment opcions morals. L'ètica i els codis socials són esferes inseparables, malgrat l'existència evident de la hipocresia social i de totes les incoherències que vulguem assenyalar entre el fons i la forma, entre l'interior d'un subjecte i l'exterior de la seva conducta en un moment donat. Aquestes constatacions, que són

(2) Vegeu el capítol «Civismo» de Victòria Camps, recollit a J. Conill (2002), en què relaciona i estructura els vincles ineludibles entre ciutadania, civisme o virtuts cíviques i civilitat o «bones maneres». I també, des de la concreta perspectiva de la història curricular i escolar, podeu veure l'article de C. Benso (2008) «La urbanidad y la educación cívica como disciplinas escolares: relación e implicaciones».

(3) Podeu veure un resum d'alguns d'aquests processos a D. Romagnoli (1995), epígraf «Histoire de mots, histoire de concepts» (p. 34-39).

d'ordre sociològic i empíric, no indiquen en l'ordre lògic i ètic que la moral i l'estètica de la conducta no estiguin necessàriament vinculades, cosa que fins i tot es fa manifesta en l'àmbit empíric en aquest singular atractiu connatural que acompanya qualsevol acte virtuós o decorós, i que es podria considerar com un testimoni més de la vinculació dels universals de l'ésser (el bé, la veritat i la bellesa). És més, en cert sentit, les «formes» o «maneres» per si mateixes poden representar ja una autèntica dimensió moral, ja que la «manera», la forma, pot definir i condicionar en gran mesura els efectes de la pròpia conducta humana (s'ha de pensar que, en molts processos, el simple «respecte a les maneres» pot ser el primer nivell que garanteix o facilita el que és just o el que és moral)⁴.

* * *

En el vessant educatiu més pràctic, els codis de conducta s'han entès moltes vegades com una disciplina i un govern de nosaltres mateixos, que regula tant l'expressió i la contenció de la nostra vida personal (en l'àmbit individual i en el social) com el control del nostre cos i de les seves funcions, inclosos els nostres desitjos i pulsions. Una espècie de programari o «llenguatge de baix nivell» que permet entendre'ns i expressar-nos. Tot ha d'autoregular-se en aquest continu de naturalesa i cultura en el qual s'assenta el joc de les regles de conducta social, que si ens coaccionen en nom de la participació en la vida comunitària, ens faciliten els múltiples beneficis derivats de la convivència social necessària. Lògicament, sota aquest format cultural, imperatiu i inevitable, és difícil imaginar que els «codis» no hagin estat sempre presents en els processos de formació i educació. Tota comunitat humana ha estat i és posseïdora d'una «tradicció» i d'uns «costums» que constitueixen l'entramat bàsic de l'«herència» que es transmet a les noves generacions.

En aquest sentit, i com a exemple paradigmàtic interessant, el conegut lema *litterae et mores* (lletres i costums) sintetitzava de manera precisa i clara el currículum ideal i real dels models educatius de l'anomenat humanisme medieval dels segles XI i XII⁵, però, en essència, el lema resultava ser un model bàsic possiblement generalitzable a qualsevol currículum educatiu general, i que, per exemple, quatre segles més tard era compartit plenament per l'humanisme renaixentista dels segles XV i XVI: un programa que combinava l'aprenentatge de les «disciplines» de coneixements concrets, en aquests casos del llenguatge, amb les de la conducta, és a dir, una herència que integrava la tradició cultural i els costums socials i morals⁶. I el model, sense necessitat de violentar-lo, es podria remuntar en la història educativa des dels models medievals fins als ideals i sistemes de formació clàssics, o es podria fer avançar pels diferents models moderns fins a arribar als esquemes contemporanis dels nostres currículums. Naturalment, el contingut específic de *litterae*, això és, de les disciplines de coneixements concrets, es diversificarà i modificarà al compàs, o amb cert anacronisme temporal, dels canvis que s'introdueixin en la «tradicció» cultural, i és

(4) Sobre l'ètica i l'estètica en la cortesia, i en especial sobre la dimensió moral de les «formes» o maneres, considerades per si mateixes, podeu veure els comentaris i textos que aporta l'article suggeridor de J. Laspalas (2003), «La cortesia como forma de participación social», especialment les pàgines 325-334.

(5) Vegeu els estudis clàssics i documentats de Philippe Delhaye «Grammatica et ethica au Xlle siècle» (1958) i «L'enseignement de la Philosophie Morale au Xlle siècle» (1949).

(6) Així definia, per exemple, un dels pares dels *studia humanitatis*, Leonardo Bruni, la síntesi del programa humanista del segle XV: d'una banda *litterarum peritia*, i de l'altra tot el referent *ad vitam et mores*. Text complet recopilat a Eugenio Garin (1947, 7), recollit a Stephen Jaeger (1993, 51, n. 1).

probable que una cosa semblant, especialment en els aspectes menys substantius, succeeixi amb *mores* o les «disciplines» de la conducta.

Així com el nostre coneixement històric dels continguts essencials de les «lletres» s'ha pogut elaborar gràcies a la seva concreció específica, que en el cas del nostre exemple es condensa en les disciplines del *Trivium* i en l'existència de materials i textos, especialment gramaticals, també dins de l'ampli contingut possible de *mores* o de les disciplines de la conducta (*ethica, moralitas, morum disciplina, scientia honestae vitae, speculum civium*, etc.) el contingut dels codis socials de conducta, entès com a part integrant del currículum de *mores*, però amb un sentit més restrictiu, s'ha intentat estudiar principalment a través dels seus textos, que en certa manera, especialment a partir del segle XII, han constituït un veritable gènere (els llibres considerats de cortesia, urbanitat, civilitat, bona criança, etc.)⁷. Aquest gènere no solament s'ha manifestat en l'aparició d'escrits i tractats propis, sinó que els seus continguts sociomoral bàsics es poden trobar en els formats més variats: des de capítols concrets en obres de caràcter didacticomoral fins a destacats textos i discursos inclosos en tractats de la finalitat més diversa (agricultura, arquitectura, etc.) i, sens dubte, en narracions i novel·les cortesèses, a més de formar part de miscel·lànies literàries, tant amb una finalitat moral general com amb finalitats específiques de caràcter escolar (textos per a exercicis de gramàtica i composició literària), sense comptar la inclusió gairebé obligada de capítols o parts a pràcticament qualsevol exemplar del subgènere dels anomenats «miralls» (per a religiosos, prínceps, nobles, laics, casats, etc.). Aquesta relativa profusió de materials i codis eticosocials de cortesia i de conducta, que podria estar vinculada amb el món «escolar» o educatiu en general, almenys tal com semblen evidenciar els textos llatins medievals, coincideix també en la dimensió més divulgadora i extensa amb l'expansió de les aportacions de les literatures en llengües vulgars, amb un que sembla més orientat a un públic vinculat a la vida urbana i les formes comunitàries de sociabilitat, a més del públic de les cases reials i aristòcrates amb les seves corts, patronatges i clientele. Més tard, en els segles XVI i XVII, l'expansió dels «textos de civilitat» continuaria augmentant notablement, potser vivificada per l'interès renovat que van manifestar tots els grups religiosos per l'educació popular i l'evangelització.

Els primers estudis sobre el tema arriben lògicament de la mà dels filòlegs i els historiadors de la literatura, que són els qui localitzen les obres i n'analitzen els continguts, tant en l'àmbit descriptiu com en el filològic, amb intents de comparació textual i conceptual, i duen a terme, a més, algunes edicions crítiques. Avui constitueixen, en el seu conjunt, un cos de treballs sistemàtics en constant augment, que permeten una aproximació cada vegada més clarivident al possible mapa conceptual i textual del camp de la literatura sapiencial i didàctica, especialment per al període antic i de la

(7) Encara que s'ha discutit si realment els manuals de cortesia i bones maneres es poden considerar una font vàlida per intentar conèixer la realitat dels usos de la convivència social, tant pel caràcter normatiu que suposen com pel possible elitisme del públic a qui possiblement podien anar dirigits, s'ha acabat acceptant que són un material significatiu, ja que el seu contingut tradueix d'una manera concreta els ideals de vida ètics i socioestètics d'una societat, i que el seu ús social pressuposa l'existència d'una espècie de reciprocitat entre els textos i el públic. El text, per la seva part, respon a les necessitats, sensibilitats i ideals dels individus, i aquests intenten al seu torn configurar-se, encara que sigui d'una manera imperfecta i incompleta, als models proposats. Vegeu especialment Romagnoli (1995, p. 35-36) i també Bryson (1998, p. 3-8).

primera modernitat, però encara una mica més inestable per a l'intermedi que és el període medieval⁸.

No obstant això, va ser el treball del sociòleg Norbert Elias (*El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas i psicogenéticas*), publicat en llengua alemanya (Basel, 1939), el que estava cridat a convertir-se en una veritable fita en la historiografia dels codis socials⁹. Per a Elias, els processos de transformació de les estructures sociopolítiques i les seves economies en cada període històric són la base dels canvis dels codis de conducta. Aquest procés de canvi sociopolític està caracteritzat per una progressiva diferenciació de funcions, per l'ampliació constant de les xarxes d'interdependència social, i d'una manera especial per la progressiva consolidació i institucionalització del poder, cada vegada més unificat i més eficaç. Són aquests canvis «socials» els que determinen (sociogènesi) els models d'inhibició i disciplina als quals cada individu s'ha d'autosotmetre en les comunitats i els grups socials de pertinença, generant al seu torn (psicogènesi) el motlle que acaba configurant l'estructura psíquica (valorativa i afectiva) dels subjectes.

La seva tesi, que es fonamenta en els pressupòsits evolucionistes del positivisme de Comte i Spencer i parteix de l'estudi empíric d'una mostra de textos i manuals de cortesia i civilitat que comprèn des del segle XIII fins al segle XVIII, intenta mostrar un progrés, dividit en successius estadis de desenvolupament, de les maneres de «sentir i comportar-se» que avançaria cap a estructures psíquiques considerades cada vegada més «civilitzades». Les pautes que caracteritzarien l'estructura psicològica de cada un d'aquests estadis (que es corresponen amb els models sociopolítics de la societat feudal, la societat cortès de la primera modernitat, la societat absolutista i la burgesa) estarien significativament expressades en les «maneres» a la taula, les actituds vers el cos i les seves funcions, la contenció de la vida emocional pròpia, els usos en les interaccions socials, el control de la sexualitat i de la violència, etc. A cada estadi li correspondria una estructura correlativa d'ordre psíquic, manifestada en l'àmbit

(8) De l'enorme bibliografia existent, crec que es poden destacar, entre altres obres sens dubte també excel·lents, el treball de S. Glixellí (*His contenances de table*, 1921), l'estudi d'H. Rosamond Parsons (*Anglo-Norman Books of Courtesy and Nurture*, 1929), els de C. Segre (*Le forme e la tradizioni didattiche*, 1968 i 1970), el de Birger Munk Olsen (*Les florilèges d'auteurs classiques*, 1982), l'article de Barry Taylor (*Medieval Proverb Collections: The West European Traditions*, 1992), i entre les edicions, la de cinc versions del *Facetus* de J. Morawski (1923), la de *Quinque clave sapientiae* de Bonvesin de la Riva, per A. Vidmanova (1969), la de *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso per Àngel González Palencia (1948) i la d'*Urbanus magnus Danielis Becclesiensis*, per J. Gilbert Smyly (1939), entre altres edicions crítiques de fonts primàries fonamentals per a la història dels codis de conducta social, deixant al marge les obres, en general molt més conegudes, dels autors del segle XVI (Castiglione, Erasme, Della Casa, etc.), a més dels diversos treballs de professors espanyols i hispanistes com ara H.O. Bizarri, M. Haro, M. Morras i V. Infantes, que aborden el tema des de la perspectiva i els textos hispans.

(9) En realitat, la publicació d'Elias va passar pràcticament desapercebuda, probablement per les greus circumstàncies bèl·liques del moment, i no va ser fins al final de la dècada dels setanta quan la seva influència es va deixar notar en l'àmbit occidental de la sociologia i de la història (l'obra va ser reeditada el 1968, i les traduccions francesa i anglesa són de la dècada dels setanta i vuitanta, respectivament [la traducció anglesa està dividida en dues parts, 1978 i 1982]; l'edició castellana és de 1987). Entre els millors estudis de conjunt sobre l'obra d'Elias hi ha les monografies de Stephen Mennell (*Norbert Elias: civilization and the human self-image*, 1989, i *Norbert Elias: an introduction*, 1992); en castellà, entre altres estudis, la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* li va dedicar un número monogràfic (núm. 65, 1994), coordinat per R. Ramos i H. Béjar, i recentment s'ha publicat la tesi d'Alejandro N. García Martínez (*El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, 2006) i un suggeridor intent d'estudi d'una mostra de llibres de cortesia de l'àrea hispana, seguint en part el model interpretatiu d'Elias; ens referim al treball de Fernando Ampudia (*Las bridas de la conducta: una aproximación al proceso civilizatorio español*, 2007).

observable en categories de sensibilitat i costums que es condensarien en els codis de conducta social, primer en les elits i els grups socials dominants, per estendre's més tard a la resta de la societat, pels rols de modelatge i influència cultural i social que aquests exerceixen, a més del control social que emana de les estructures del poder.

D'alguna manera, Elias, que se circumscriu en el seu estudi a l'àrea francesa i al cas específic del desenvolupament de l'Estat modern francès, partint d'una mostra significativa de manuals i usos d'urbanitat, i equipat amb un utilatge conceptual compost d'elements, d'una banda, del positivisme vuitcentista, del qual assumeix l'optimisme progressista, i de l'altra, d'alguns dels postulats bàsics de la sociologia de Weber i de la psicoanàlisi de Freud, acabarà escrivint una suggestiva i persuasiva història interpretativa del desenvolupament occidental, entès com un veritable procés civilitzador. Donant per fet, sense reserves mentals, que la història és un registre evident i un testimoni irrefutable del triomf de l'ordre sobre la barbàrie i de l'autocontrol afectiu davant el caos emocional.

Molt poc abans, havia estat el mateix Freud (*El malestar de la cultura*, 1930) qui havia suggerit que la història es podia explicar en termes d'un progrés constant de la tendència a reprimir els desitjos i pulsions del subjecte en nom de la cohesió i la convivència social, i ja feia temps que havia exposat la seva teoria explicativa de la frustració, la inhibició i els sentiments de vergonya i culpa com a fruit de la interacció progressiva de les pulsions de l'individu amb les experiències familiars i socials. Elias, sens dubte, va assumir molts dels conceptes bàsics freudians com a eines útils per a les seves anàlisis, encara que presenta divergències conceptuais respecte a la manera d'entendre i de funcionar d'algunes instàncies del model psicoanalista, que fins i tot arriben a ser oposades o molt restrictives en alguns aspectes interpretatius (especialment els conceptes del «jo» i el «superjo» freudians).

El sociòleg alemany vincula estretament el desenvolupament de la conducta civilitzada amb el progrés organitzatiu i estructurador dels estats moderns occidentals. En la seva anàlisi (centrada exclusivament en el cas francès, com ja hem dit) proposa la distinció de tres estadis en el desenvolupament del procés de construcció de l'Estat modern. El primer es correspondria amb la situació de poder descentralitzat i multinuclear dels segles medievals, en el qual Elias presenta les elits socials de l'edat mitjana (la cavalleria guerrera feudal) com a gent sense gairebé restriccions mentals ni frens emocionals, habituats a la sang i al saqueig, sense més instàncies de poder que els poguessin posar límit que les «corts» dels grans senyors feudals, que estaven constituïdes com a comunitats i centres de xarxes d'interacció social amb codis de sociabilitat que propugnaven unes maneres i usos més pacífics, amb un major autocontrol de la conducta pròpia (serà Elias qui subratllarà, en aquest context concret medieval, el paper civilitzador que ha tingut la presència de la dona d'alt rang en aquestes comunitats i xarxes). I aquí havia de ser, per al sociòleg alemany, on començaria el procés civilitzador amb la formació i el desenvolupament dels àmbits cavallerescos (espais de poder i seguretat en els quals les interaccions socials impliquen la moderació, una certa etiqueta i models ètics cortesanocavallerescos). Seria un primer model exterior de coacció conductual, relativament poc interioritzat, i que, en conseqüència, aniria perdent influència i seria més intermitent a mesura que augmentés la distància física a aquests àmbits. Però, més que la dona i els cercles corte-

sans tardomedievals, seria l'estat modern l'instrument que imposaria i generalitzaria els nous codis emocionals i conductuals.

L'Estat monopolitzaria els impostos i la violència (exèrcit), les dues bases del poder, estenent el seu domini per la resta de les institucions socials i generant un major control social. Es passaria així a un segon estadi, el de la societat cortesanoabsolutista, que triomfaria al segle XVI, amb una estructura concèntrica i mononuclear del poder, que amb els processos d'urbanització generaria un nou model conductual que Elias anomena de la «civilitat». Participar en les noves estructures polítiques, socials i econòmiques, significava acomodar la vida pròpia a aquests codis, assumir les maneres de la civilitat. No només era l'Estat l'impulsor de l'autocontenció, sinó també la major diferenciació, interdependència i coordinació funcionals de la mateixa vida social i institucional que suposava l'emergent societat moderna aristocràticoburguesa, la qual facilitava l'hegemonia de noves sensibilitats i maneres que actuaven com a motlles configuradors de les conductes individuals i comunitàries. Després d'un període intermedi anomenat de la societat cortesana ampliada, s'arribaria, la segona meitat del segle XVIII, al canvi cap a l'estat «nacionalburgès», que impulsaria el model conductual de la «civilització», el qual representa la racionalització, la millora i la universalització molt més aconseguida del model anterior de la «civilitat». Seria l'aplicació progressiva de la «Raó», amb majúscula, al camp jurídic i legislatiu, a les institucions socials i polítiques i a les conductes dels ciutadans.

En aquesta etapa, gràcies especialment al triomf del model familiar i a les institucions educatives (el desenvolupament dels sistemes nacionals d'escolarització), amb els eficaços processos propis de condicionament que representen (tant l'escola com la família, especialment aquesta última), es generaria una interiorització més intensa dels mecanismes d'autocontrol, de manera que l'autodomini automàtic de cada subjecte quedaria molt més establert (un superjo *sui generis*), cosa que podria presuposar que cada vegada seria més innecessària la coerció exterior dels agents socials; fins i tot podrien arribar a desaparèixer en un món en el qual seria possible parlar d'una harmonia perfecta del subjecte en la gestió del control i satisfacció de les seves pulsions. Aquest quart estadi últim i finalista encara ha d'arribar, i només en podem entreveure l'èxit com a conseqüència del joc global (planetari) de les tensions existents que necessàriament preludien conflictes d'escala mundial i que obligarien els estats moderns a vincular-se en aliances supranacionals, que acabarien en la constitució d'un monopoli mundial de la força i la violència, amb una institució política única i monocèntrica, que tindria com a resultat la pacificació definitiva de la Terra¹⁰.

És possible que el patrimoni sociològic i positivista del qual és hereu Elias hagi generat en part aquest optimisme historicista, fonamentat també en l'evident i innegable progrés de les condicions de la vida material, i en el desenvolupament paral·lel i continu tant d'un procés d'integració del poder com d'un sistema sociari i

(10) Entre les revisions generals, descriptives, interpretatives i crítiques del procés civilitzador d'Elias, podeu veure els informes de Samuel F. Sampson (*Review: The formation of European National States, the elaboration of functional interdependence Networks, and the genesis of modern self-control*, 1984), el de Christopher Lasch (*Review: Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's «Very Simple Formula»*, 1985), el de Stefan Breuer (*Los desenlaces de la civilización: Elias y la modernidad*, 1991), el d'Helena Béjar (*La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo*, 1993) i la conferència de Jürgen Kocka (*Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador*, 1994).

una economia de mercat cada vegada més amplis. Al mateix temps, no s'hauria d'oblidar la seva condició jueva, el seu desarrelament personal en el tràgic context del judaisme de la primera meitat del segle xx, i, en conseqüència, aquest messianisme suprapolític però històric que hi ha en tants pensadors semites, que en Elias afloraria en la ruta cap a l'harmonia universal del gènere humà a través del presump-te «procés civilitzador».

Sigui com sigui, la història del segle xx, amb la multiplicació dels conflictes mundials i locals i els desenvolupaments econòmics i polítics, no ha respost a les expectatives del suggeridor disseny d'Elias. La lògica de la cobdícia, és a dir, la lògica del desordre moral i emocional, és la lògica que ha dominat el mercat, el món laboral i la cultura del consum, ha estat la lògica de la deshumanització. S'ha generat un procés d'hiperindividualisme desconegut en la història, desintegrador de la família (clau per a Elias) i de les relacions socials. Els imperatius del mercat han afavorit una massificació creixent i una aparent intercomunicació social planetària i immediata, però impersonal, que nega els vincles i atomitza els aspectes socials, ja que dificulta la comunicació humana (rumb cap a un individualisme independent; cap a un subjecte «lliure», sense llaços, «autònom» (!), això és, a disposició del mercat). En conseqüència, també aquestes funcions civilitzadores, la sociogènesi i la psicogènesi de les estructures conductuals (aquesta formació del jo i del superjo amb les seves funcions limitadores, controladores i orientadores, que tenen un paper essencial per a Elias), condicionades sempre pels agents socials (de manera especial: família i institucions educatives), han quedat molt disminuïdes (en són un exemple els fenòmens de l'anomenada societat «sense pare», d'absència d'autoritat i de presència parental, la desestructuració de les comunitats socials bàsiques, la «desinstitucionalització» o pèrdua de «disciplina» de la vida social, etcètera). Per aquest motiu, com que han disminuït els processos de control i autocontrol personals en un ambient social cada vegada més desinhibit i «tolerant», s'ha produït un augment exponencial de la inestabilitat i fragilitat emocionals i, consegüentment, de la vulnerabilitat i els desordres afectius, en un grau que, sense exagerar, podem qualificar la nostra societat contemporània com una «societat depressiva». Per concloure, és com si el procés històric de la civilització hagués conduït a la incivilització. Tot ha afavorit, curiosament, l'augment de la barbàrie en el «civilitzat» segle xx, i el desencant i la pèrdua d'ideals culturals, polítics i socials ha plantat les seves tendes entre nosaltres, ha arrelat en l'ànima contemporània. És com si la nostra societat estigués tancant un cicle sense brúixola i sense horitzons, després de veure fracassar tots els seus projectes i somnis ideològics en les realitzacions concretes i històriques. Només queda l'absurd i la desorientació, que són, sens dubte, les notes dominants del nostre temps.

En realitat, com ha assenyalat un eminent pensador contemporani, *l'error és més al fons*. Consisteix a oblidar que l'home és sempre home, i en oblidar l'home s'oblida la seva llibertat, i la llibertat és sempre llibertat, fins i tot per al mal. Això, que s'ha d'aplicar a l'hora d'analitzar i de jutjar tota concreció real de qualsevol projecte ideològic (polític, social i econòmic) al llarg de la història, és aplicable també als models teòrics de la història progressista que fan de l'ésser humà només un element més dels grups socials, i que, encara que li poden concedir vida psicològica pròpia, com fa Elias, aquesta vida està «determinada» pels agents socials i funciona de manera mecanicista. I aquí hi ha l'error d'aquests models. De manera que l'analogia basada en el progrés tecnològic i material que és evident que s'incrementa de generació en

generació, i és per tant un progrés acumulatiu, no és aplicable en absolut al món moral i de la consciència ètica, en el qual no hi ha una similitud d'increment acumulatiu. Cada persona, cada generació, té la seva llibertat, i ha de prendre les seves decisions. I la llibertat implica que el que és «moral» té amb cada ésser humà, amb cada generació, un nou inici. És cert que hi ha tot un patrimoni moral que ens deixen les generacions passades, i que roman en el temps com a herència i com a invitació, però cada nova generació pot assumir-lo o rebutjar-lo. No és acumulatiu ni està disponible com ho estan els productes i coneixements de la realitat material. No hi ha, per tant, en rigor, progrés moral històric. I en conseqüència, en qualsevol moment es poden repetir les experiències tràgiques i doloroses que ha sofert la humanitat en el seu recorregut històric, cada generació pot reviuire el pitjor i el millor de la història en funció de la seva llibertat.

* * *

El model d'Elias, juntament amb altres interpretacions progressives de la història de les conductes socials i morals, s'han convertit en pedres angulars per construir l'anomenada «gran narrativa» històrica de les emocions. Una cosa semblant a dir que la història occidental és, en síntesi, la història d'una contenció de les emocions cada vegada més gran. En els esquemes dels seus postuladors, els models del primer cristianisme i del món antic (preclàssic) simplement no existeixen; el món clàssic o no s'aborda o es podria descartar immediatament (només cal veure el desordenat univers emocional que canten els seus poetes, especialment Homer, educador durant almenys nou segles de l'esperit grec), i l'edat mitjana és vista, en general, com la manifestació històrica per excel·lència del que es podria anomenar l'infantilisme emocional (emotivisme primari, pors generals, violències sense motiu, vida sense intimitat, maneres desvergonyides...). Contràriament, la «modernitat» (definida temporalment i culturalment de maneres diverses) ha estat la que ha portat l'auto-disciplina, el control i la repressió convenient¹¹.

Aquesta tesi, amb modificacions i tons diversos, ha tingut una presència privilegiada en el camp de les ciències socials i humanes vuitcentistes i de gran part del segle xx. En realitat, no és res més que una variació particular dins de la polifonia coral de la matriu sociològica que podríem anomenar «teoria de la modernització» i del llarg combat per una història progressista de la humanitat, que caminaria cap a una presumpta emancipació definitiva i alliberadora (!) de l'ésser humà. En la llarga nòmina de possibles autors que es podrien subscriure aquí, caldria incloure, a més dels positivistes vuitcentistes i de, lògicament, no pocs idealistes, també intel·lectuals tan representatius com Weber i Freud, com ja hem dit, i d'alguna manera fins i tot Foucault¹². Però també historiadors tan influents com Philippe Ariès, o com Edward

(11) Vegeu Barbara H. Rosenwein (2002), p. 827. Especialment sobre les debilitats de la gran narrativa de les emocions vegeu el capítol «Controlling Paradigms» (1998, p. 233-247), ja eloqüent en el títol mateix. Rosenwein, destacada medievalista, és autora i editora, entre altres obres, d'estudis específics sobre les emocions en els segles medievals (destaquen: *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, 1998, i *Emotional communities in the early Middle Ages*, 2006), i ha coordinat també un número monogràfic de la revista *Early Medieval Europe*, el 10 (2001), centrat en el debat sobre la història de les emocions.

(12) Foucault ha intentat mostrar com les disciplines destinades a l'estudi, anàlisi i control del cos i de la sexualitat es desenvolupen en el seu conjunt després dels segles medievals. Tot i que, no obstant això, en el segon i tercer volum de la seva coneguda *Historia de la sexualitat* indica en diferents passatges que hi ha restriccions, controls i normes en la regulació de la sexualitat en el món antic.

Shorter i Lawrence Stone, que han proposat una visió històrica de la infantesa i de la família que encaixa perfectament amb el model de la narrativa progressista de les emocions. Ells són els qui ens han explicat que la construcció del «sentiment» o del concepte de la infantesa és un producte modern, i que, anteriorment, el nen (com a categoria) era gairebé un desconegut en la història. Que la família premoderna va ser freda i sense amor; en el millor dels casos, una calculada empresa per respondre a interessos biològics o de llinatge, i el normal és que fos un escenari tràgic de violència i coacció quotidianes. I que, contràriament, ens acaben dient que va ser en la modernitat quan va emergir la família com a comunitat de vida i de sentiments compartits, etcètera. Tots aquests plantejaments, en general, s'acomoden fàcilment també als esquemes interpretatius dels models més difosos de la renovada escola de la psichistòria¹³.

Aquests corrents, lògicament, han motivat amplis debats en el camp historiogràfic i han suscitat i suscitaven nombrosos estudis revisionistes en resposta a les seves tesis, que, a més d'enriquir els nostres coneixements històrics i de treure a la llum noves fonts documentals, han posat ja avui en dubte les tesis més radicals d'aquests models, encara que no s'hagin apaivagat encara els ecos dels debats i els dissensos¹⁴.

En el camp concret dels codis socials de conducta, noves aportacions han temperat la situació. Alguns historiadors, sense oposar-se al model global de la gran narrativa emocional, han ofert estudis documentals que obligarien a ressituar diversos segles enrere els inicis dels presumptes «processos de civilització», cap al x o fins i tot l'ix, en plena edat mitjana, atès que mostren l'existència de codis d'autocontrol i de «bones maneres» estesos en els usos i costums quotidians de les elits socials (corts reials i imperials, cases nobiliàries i cúries eclesiàstiques). D'altres, malgrat valorar en general negativament l'univers emocional en els segles medievals, han documentat àmpliament l'existència de codis de conducta, de pràctiques d'autodomini i de, lògicament, l'exercici de virtuts morals i socials sobretot en les comunitats de vida monàstica, que van experimentar una expansió significativa des del començament del període medieval, i que es convertirien en elements de transmissió d'aquest «model» de vida regulada i d'autocontrol de la resta de la població. En aquesta qüestió, és a dir, en el gir cap al probable «origen» religiós dels models de civilitat medie-

-
- (13) Philippe Ariès, *El Niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (1987); Edward Shorter, *The Making of the Modern Family* (1975) i Lawrence Stone, *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra: 1500-1800* (1990). Com a exemple de l'ús de la psicoanàlisi en la història d'acord amb el model de la gran narrativa vegeu els assajos recollits en la *Historia de la Infancia* de Lloyd de Mause (1982). No deixa de ser curiós que, d'altra banda, en una presumpta època d'emotivitat primària i d'expressivitat irreprimida, es doni una absència d'expressions sentimentals o es pretengui constatar una restricció emotiva respecte a la infantesa o a l'àmbit familiar. Aquests models narratius, al marge de les aportacions positives innegables, solen fer un ús genèric comú dels segles medievals, que són entesos gairebé exclusivament com una gran pantalla de fons necessària sobre la qual projectar i fer ressaltar els presumptes canvis de la modernitat.
- (14) Vegeu els articles de Tamara K. Hareven, «*The History of the Family and the Complexity of Social Change*» (1991); el de Victoria Aliende, «*Tradición y modernidad en el pensamiento sociológico. Una reflexión crítica des de la historia de la familia*» (2002); i el de Barbara A. Hanawalt, «*Medievalists and the Study of Childhood*» (2002). Sobre els vincles afectius dels pares i fills a l'edat mitjana (amb ús de nous tipus de fonts històriques) vegeu els estudis de Didier Lett, *L'enfant des miracles: Enfance et société au moyen age, Xlle-XIIIe siècle* (1997), i el de Ronald C. Finucane, *The Rescue of the Innocents: Endangered Children In Medieval Miracles* (1997). Sobre la psichistòria, el debat i les crítiques han estat abundants des de fa dècades, en part generades per les pròpies controvèrsies entre les dues revistes més emblemàtiques (*The Journal of Psychohistory* i *The Psychohistory Review*), però es pot veure el ja clàssic d'F.E. Manuel, «*The Use and Abuse of Psychology in History*» (1971), i el de Fred Weinstein, «*Psychohistory and the Crisis of the Social Sciences*» (1995).

vals i moderns, han incidit diferents estudiosos del tema, els quals han desplaçat el rol civilitzador de l'Estat modern cap al món i la vida dels monestirs, les comunitats religioses i les seues eclesiàstiques. A banda d'això, el fet de documentar l'existència de codis de conducta social en plena edat mitjana o en els seus començaments no només és una qüestió menor de pura cronologia, sinó que implicaria que els processos de civilitat quedessin desvinculats de l'etapa de la modernitat i, per tant, de la formació dels estats moderns, que serà molt més tardana. És a dir, suposa la negació d'una (la fonamental) de les tesis bàsiques de la història progressista de les emocions¹⁵.

D'altra banda, hi ha una tesi paral·lela que ha obtingut una resposta més parsimoniosa i prudent. Aquesta tesi paral·lela proposa que els models i els textos de civilitat de la modernitat (representats paradigmàticament pel *De civilitate morum puerilium*, d'Erasme) marquen un salt significatiu, d'un altre nivell, respecte als possibles models i textos medievals de cortesia o d'urbanitat, i com a tesi podria esdevenir per a la historiografia progressista un argument amb el qual salvar parcialment el seu esquema interpretatiu, ja que permetria reconèixer l'existència de codis socials de conducta anteriors, tot i que distants i anacrònics, diversos dels de la modernitat, que passarien a ser considerats els essencials del veritable «procés civilitzador», no només pels nous continguts en les maneres que suposadament implica, per exemple, el *De civilitate* i altres textos del segle XVI, sinó també pel seu ús social diferent, més universal i popular, en estar orientats al món familiar i especialment a l'escolar, en progressiu desenvolupament, que facilitarien l'expansió del procés civilitzador associat a comunitats cada vegada més alfabetitzades. Aquesta tesi paral·lela ha tingut, com dèiem, una resposta més parsimoniosa i prudent. Per una part, els textos de bones maneres medievals (francesos, provençals, anglonormands, anglesos, etc.) s'expandeixen en general a partir del segle XIII, però abans hi havia ja una literatura en llatí, que era comú per a l'occident europeu, i que contenia la major part dels conceptes que aquests manuals en llengües vernacles contindran. Els textos estaven de vegades versificats, per facilitar-ne la memorització, i eren usats fonamentalment en els àmbits escolars, complint amb la doble funció de ser estris a la *vita (mores)* i a la *doctrina (litterae)*, com a textos per aprendre i exercitar la llengua. Igual com va passar amb els textos en les llengües vulgars, si bé sembla que aquestes obres, fins i tot sent també fonamentalment escolars, van ser més àmpliament usades en l'àmbit domèstic, tant de llars aristocràtiques com de llars distingides i alfabetitzades, encara que algunes fossin molt més modestes (mercadors, professions liberals, artesans d'elit, etc.), vinculats en general al progressiu desenvolupament del món urbà¹⁶. És a

(15) Sobre el retrocés cronològic dels processos civilitzadors vegeu Stephen Jaeger, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideas, 939-1210*, (1991); sobre els monestirs com a espais i models medievals de «vida regulada» enmig d'un món emocionalment desbordat i angoixat pels sentiments de culpa (si bé, en certa manera, els monestirs estaven «fora del món», *contemptus mundi*) vegeu el clàssic estudi de Jean Delumeau, *Le Péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe- XVIIIe siècles*, (1983); i sobre el canvi de la font motriu del procés civilitzador vegeu Dilwyn Knox, «Disciplina: le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa» (1992), i la seva continuació a «Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento», a Paolo Prodi [ed.], *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, (1994).

(16) Vegeu John Gilligan, «From Civilitas to Civility: Codess of Manners in Medieval and Early Modern England», (2002). També sobre cultura escolar, textos i història material de les escoles medievals, especialment angleses, vegeu els detallats treballs de Nicholas Orme, «The Culture of Children in Medieval England», (1995), i «For Richer, for Poorer? Free Education in England, c. 1380-1530», (2008). Amb tot, potser el millor

dir, tot indica que l'ús social dels textos medievals de cortesia, lluny d'estar restringit a ambients aristocràtics i curials, era el mateix que se suposa per a les obres de la matèria del segle XVI.

Alhora, el treball constant i pacient dels historiadors de la literatura ha anat traint a la llum algunes de les obres bàsiques (manuscrites) que solien ser utilitzades a les escoles medievals. Per exemple, el *Facetus*, un dels més breus i difosos poemes llatins de cortesia que corria per tot el segle XII, i que és possible que fos elaborat d'una manera molt lliure sobre la forma gnòmica del model dels *Dístics de Cató* (segle III?), del qual seria el complement. O bé el poema més important llatí d'urbanitat conegut, l'*Urbanus Magnus (Liber Urbani)*, del segle XII, un veritable compendi versificat de normes i consells (gairebé 2.900 versos), obra del monjo Daniel de Beccles, que va tenir una enorme influència en totes les obres posteriors de la matèria, especialment en els textos de les llengües vernacles (*Urban, le Courtois; Apprise of Nurture*, etc.). Textos que no va poder conèixer Elias, i dels quals algun estudi exploratori de comparació textual i conceptual amb el *De Civilitate* d'Erasme intenta posar de manifest la probable identitat temàtica, conceptual i textual de diversos passatges. És a dir, molts dels aspectes essencials dels codis socials de la modernitat, com era d'esperar, segurament ja formaven part dels llocs comuns dels codis de conducta medievals¹⁷.

A tot això caldria afegir la recuperació de les obres d'Hug de Sant Víctor, especialment del seu tractat *De Institutione novitiorum (circa 1120)*, que va tenir una important difusió (potser, segons els experts, és la més popular de les seves obres, de la qual avui es coneixen fins a 172 còpies manuscrites conservades). El tractat es fonamenta en l'ampli moviment que va sembrar de comunitats de canonges regulars moltes ciutats europees al llarg del segle XI. En aquestes «cases» es respirava un *ethos* de vida que convertia les comunitats en veritables escoles espirituals i humanes, de les quals ens han quedat diversos tipus de textos que documenten àmpliament l'educació en *mores* d'aquests segles. A més de les regles generals amb què es regien aquestes cases (*Regla de Sant Agustí* i *Regula Canonicorum*) hi ha les anomenades *Consuetudines* pròpies de cada comunitat (en les quals s'inclouen instruccions detallades sobre la recepció, iniciació i vida ordinària dels novicis i canonges), que són documents veritablement bàsics per conèixer els usos i la realitat de la vida quotidiana, ja que, encara que les regles eren generals, aquestes instruccions comportaven una adaptació a les circumstàncies de cada casa; i al costat d'aquestes recopilacions de «costums» també hi havia tractats breus, en general obra dels priors, que abordaven el tema de la naturalesa i les finalitats del procés de formació dels novicis.

treball de conjunt sigui la tesi de J.W. Nicholls, *The Matter of Courtesy: Medieval Courtesy Books and the Gawain Poet*, (1985).

- (17) Sobre la semblança textual i conceptual vegeu l'article citat de Gilligan (2002), especialment les pàgines 271 i 278. Per al *Facetus* (millor «els *Facetus*», perquè hi va haver almenys dos poemes llatins diferents) hi ha dues edicions clàssiques llatines recollides en el vol. 1 del compendi de T. Brüggemann i O. Brunken (1987); per a les versions vernacles (franceses), vegeu l'obra ja citada de J. Morawski (1923). També hi ha un estudi interessant de J. Alturo Perucho, «Un *Facetus* en dístics copiat a Barcelona al segle XII-XIII», (1996); sobre l'*Urbanus Magnus*, l'edició de J. Gilbert Smyly (1939), a partir de l'únic manuscrit que es conserva en el Trinity College de Dublín. Sobre la influència de l'*Urbanus* en els textos posteriors, vegeu especialment Frédérique Lachaud, «*Littérature de civilité et 'processus de civilisation' à la fin du XIIe siècle: le cas anglais d'après l'Urbanus magnus*», (2002).

Precisament, un dels primers d'aquests tractats seria el *De Institutione* d'Hug de Sant Víctor¹⁸.

L'obra té l'objectiu de mostrar el camí cap a Déu a través del cultiu de les virtuts, però en comptes d'iniciar el procés a través d'un «camí interior» de conversió íntima (encara que també l'aborda, lògicament) s'estén ràpidament i amb llarguesa pròdiga en el «tema exterior», en la manera de conduir-se exteriorment, i inclou, a més, en la segona part, alguns passatges saborosos en què amb una excel·lent nota d'humor descriu i ridiculitza les conductes impròpies i sense disciplina de novicis i monjos, a fi de despertar-los la consciència de la importància de saber-se dominar. S'accentua el paper que l'«exterior» té com a imatge i garantia de l'«interior», i es defensa l'harmonia necessària que hi ha d'haver entre l'home interior i l'home exterior, la congruència del port, les actituds i les conductes amb la vida i la interioritat del subjecte. I encara que sembla lògic que les accions segueixin l'ésser interior, el que és autèntic de l'individu, també és cert que la disciplina i el govern exterior de la nostra conducta i del nostre cos influeix i ajuda en gran mesura a configurar la nostra interioritat. Per això, l'objecte central de l'obra és la «disciplina», entesa com un procés i un aprenentatge del domini de si mateix, de l'honestetat en tot i de l'ordre harmoniós que ha de regnar en la conducta i el cos i en els seus moviments, que ha de ser reflex de l'harmonia i la pau interiors. Una lectura descontextualitzada i interessada del tractat podria, sens dubte, induir a l'error de pensar en un plantejament ètic reduccionista, centrat en el mer govern de les maneres exteriors i de les expressions i els moviments corporals. Una cosa que, tanmateix, resultaria aliena a la intencionalitat última de l'autor.

En diferents ocasions s'ha parlat de les analogies que el *De Civilitate* d'Erasmus pot presentar en relació amb el *De Institutione* d'Hug de Sant Víctor, encara que no coneixem de moment cap estudi complet sobre el tema. Si això es confirmés, no representaria cap infravaloració per a l'obra d'Erasmus, que va saber expressar en el millor llatí que ha existit els conceptes que potser ja hi havia, ni suposaria negar l'enorme difusió que va assolir, i en conseqüència la important funció que va complir. Però la presumpta confirmació permetria subratllar l'existència d'un mateix i llarg fil cultural que es podria trobar en l'origen dels dos tractats, fet que posaria de manifest tant aquesta àmplia cultura comuna en la qual ambdues obres tindrien les arrels, com el coneixement i aprovació amb què Erasmus devia valorar l'obra del seu predecessor¹⁹.

Finalment, és molt probable que aquesta història, aparentment menor, dels codis socials de conducta sigui una mica més complexa en l'àmbit conceptual i una mica més extensa en l'àmbit temporal del que ha suposat, en general, el corrent de la «gran narrativa» de les emocions. Potser, fins i tot, davant la tesi de la unitat i conti-

(18) Vegeu el volum primer de *L'Oeuvre de Hugues de Saint-Victor* (1997), que conté l'edició crítica més moderna del *De Institutione novitiorum*. Un estudi contextualitzat que intenta posar de relleu les possibles influències clàssiques, especialment de Ciceró, a través de l'obra de Sant Ambrós, en el text d'Hug de Sant Víctor és el de C. Stephen Jaeger, «*Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century*» (1993). Algunes de les nombroses i diverses *Consuetudines* que hi ha estan recollides en la llarga sèrie de la *Patrologia Latina* de Migne. Un estudi interessant basat en aquestes fonts és l'obra d'Oronzo Giordano, *Higiene y buenas maneras en la Alta Edad Media* (2001), que indica que des de 1963 es va iniciar una edició crítica d'aquests materials, coordinada per K. Halliger, *Corpus Consuetudinum Monasticorum* (que no hem pogut localitzar).

(19) Cf. D. Romagnoli, (1995) *op. cit.*, p. 73-76, que recapitula les diverses qüestions que la comparació suscita. El tema és tractat també a Gilligan (2002), *op. cit.*

nuitat progressista i evolutiva, caldria reconsiderar-ne les evidents dimensions fragmentàries, discontinües i plurals, i, per descomptat, recuperar de nou aquest latent component homogeni substantiu, necessàriament d'ordre antropològic, que emergeix sempre, encara que es vesteixi, revesteixi i s'adjectivi amb colors culturals i temporals canviants.

Referències

- Aliende, V. (2002) «Tradición y modernidad en el pensamiento sociológico. Una reflexión crítica desde la historia de la familia». *Memoria y civilización*, 5, p. 247-271.
- Alturo Perucho, J. (1996) «Un Facetus en dístics copiat a Barcelona al segle XII-XIII». *Arxiu de textos catalans antics*, 15, p. 393-399.
- Ampudia de Haro, F. (2006) «Ética y estética de la conducta en los manuales de buenas maneras españoles». *Política y sociedad*, 43, 3, p. 89-104.
- (2007) *Las bridas de la conducta: una aproximación al proceso civilizatorio español*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Ariès, Ph. (1960) *El Niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid, Taurus, 1987.
- Béjar, H. (1993) «La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56, p. 61-82.
- Benso Calvo, C. (2008) «La urbanidad y la educación cívica como disciplinas escolares: relación e implicaciones». *Sarmiento*, 12, p. 23-34.
- Bonvesin de la Riva (1969) *Quinque claves sapientiae*. Leipzig, Teubner (edició de Vidmanova-Schmidtová).
- Breuer, S. (1991) «Los desenlaces de la civilización: Elias y la modernidad». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 128, p. 423-438.
- Bryson, A. (1998) *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*. Oxford, Clarendon Press.
- Brüggemann, T.; Brunken, O. (1987) *Handbuch zur Kinder und Jugendliteratur*. Stuttgart, Metzler.
- Camps, V. (2002) «Civismo», a Conill, J. (coord.) *Glosario para una sociedad intercultural*. València, Bancaja, p. 43-47.
- Delumeau, J. (1983) *Le Péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*. París, Fayard.
- Delhay, Ph. (1949) «L'enseignement de la Philosophie Morale au XIIe siècle». *Mediaeval Studies*, 11, p. 77-99.
- (1958) «Grammatica et ethica au XIIe siècle». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 25, p. 59-110.
- Finucane, R.C. (1997) *The Rescue of the Innocents: Endangered Children in Medieval Miracles*. Nova York, St. Martin's Press.
- García Martínez, A. (2006) *El Proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*. Pamplona, Eunsa.
- Gilligan, J. (2002) «From Civilitas to Civility: Codes of Manners in Medieval and Early Modern England». *Transactions of the Royal Historical Society*, 12, p. 267-289.
- Giordano, O. (2001) *Higiene y buenas maneras en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos.

- Glixelli, S. (1921) «Les contenances de table». *Romania*, 47, p. 1-40.
- Hanawalt, B.A. (2002) «Medievalists and the Study of Childhood». *Speculum*, 77, p. 440-60.
- Hareven, T.K. (1991) «The history of the Family and the Complexity of Social Change». *American Historical Review*, 96, p. 95-124.
- Hugues de Saint-Victor (1997) *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout, Brepols.
- Jaeger, C. St. (1991) *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideas, 939-1210*. Filadèlfia, University of Pennsylvania.
- (1993) «Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century». *Mediaeval Studies*, 55, p. 51-79.
- Kirshner, J. (1973) «Civitas sibi faciat civem: Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen». *Speculum*, 48 (4), p. 694-713.
- Knox, D. (1992) «Disciplina: le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. XVIII, p. 335-370.
- (1994) «Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento», a Prodi P. [ed.] *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonya, Il Mulino, p. 63-99.
- Kocka, J. (1994) «Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 65, p. 93-101.
- Lachaud, F. (2002) «Littérature de civilité et 'processus de civilisation' à la fin du XIIe siècle: le cas anglais d'après l'Urbanus magnus», a *Les échanges culturels au Moyen Age* (XXXII Congrès de la SHMES), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 227-239.
- Lasch, Ch. (1985) «Review: Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's "Very Simple Formula"». *Theory and Society*, 14, 5, p. 705-720.
- Laspalas, J. (1998) «Los códigos sociales de conducta como tema historiográfico». *Memoria y Civilización*, 1, 199-208.
- (2003) «La "cortesía" como forma de participación social». *Anuario Filosófico*, XXXVI/1, p. 311-343.
- (2004) «Cortesía y sociedad: las "Artes de vivir" de Gerolamo Cardano y Eustache de Refuge». *Cuadernos de Historia Moderna*, Anexos, 3, p. 23-57.
- Lett, D. (1997) *L'enfant des miracles: Enfance et société au moyen age, XIIe-XIIIe siècle*. Paris, Aubier.
- Manuel, F.E. (1971) «The Use and Abuse of Psychology in History». *Daedalus*, p. 187-213.
- Mause, Lloyd de [ed.] (1974) *Historia de la infancia*. Madrid, Alianza, 1982.
- Mennell, St. (1989) *Norbert Elias: civilization and the human self-image*. Oxford, Basil Blackwell.
- (1992) *Norbert Elias: an introduction*. Oxford, Basil Blackwell.
- Morawski, J. (1923) *Le facet en françoys*. Poznan, Gebethner i Wolf.
- Nicholls, J.W. (1985) *The Matter of Courtesy: Medieval Courtesy Books and the Gawain Poet*. Woodbridge, D.S. Brewer.
- Olsen, B.M. (1982) «Les florilèges d'auteurs classiques». *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et*

- exploitation: actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981.* Louvain-La Neuve, Publications de l'Institut d'études médiévales, p. 151-164.
- Orme, N. (1995) «The Culture of Children in Medieval England». *Past and Present*, 148, p. 48-88.
- (2008) «For Richer, for Poorer? Free Education in England, c. 1380-1530». *Journal of the History of Childhood and Youth*, 1 (2), p. 171-187.
- Pedro Alfonso (1948) *Disciplina clericalis* (Edició i traducció del text llatí d'Àngel González Palencia). Madrid, CSIC, Patronato Menéndez Pelayo.
- Prodi, P. [ed.] (1994) *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonya, Il Mulino.
- Romagnoli, D. (1995) «La courtoisie dans la ville: un modèle complexe», a Romagnoli, D. (ed) *La ville et la cour. Des bonnes et des mauvaises manières*. Paris, Fayard, p. 25-87.
- Rosamond Parsons, H. (1929) «Anglo-Norman Books of Courtesy and Nurture». *PMLA*, 44, 2, p. 383-455.
- Rosenwein, B.H. (ed.) (1998) *Anger's past: the social uses of an emotion in the middle ages*. Ithaca, Cornell University Press.
- (2002) «Worrying about Emotions in History». *The American Historical Review*, 107, 3, p. 821-845.
- (2006) *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press.
- Sampson, S.F. (1984) «Review: The formation of European National States, the Elaboration of functional interdependence Networks, and the genesis of modern self-control». *Contemporary Sociology*, 13 (1), p. 22-27.
- Segre, C. (1968-1970) «Le forme e la tradizioni didattiche», a *La littérature didactique, allegorique et satirique, Grundriss der Romanischen Litteraturen des Mittelalters* (Heilderberg, Carl Winter, Universitätsverlag), 6, 1 (1968) p. 86-108, i 2 (1970) p. 133-161.
- Shorter, E. (1975) *The Making of the modern family*. Nova York, Basic Books.
- Smyly, J.G. [ed.] (1939) *Urbanus magnus Danielis Becclesiensis*. Dublín, Hodges i London, Longmans, Green i Co.
- Stone, L. (1977) *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra: 1500-1800*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Taylor, B. (1992) «Medieval Proverb Collections: The West European Traditions». *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*, 55, p. 19-35.
- Weinstein, F. (1995) «Psychohistory and the Crisis of the Social Sciences». *History & Theory*, 34 (4), p. 299-319.

En torno a los códigos sociales de conducta. Algunas notas históricas sobre la civilidad y la educación cívica

Resumen: El artículo intenta reflexionar desde una perspectiva histórica el tema de la educación para la ciudadanía, centrándose en el núcleo de los códigos sociales de conducta, como parte de las virtudes cívicas y del sustrato sociocultural y moral previo que sustenta la propia vida comunitaria. Se presenta la obra histórica de Norbert Elias, vista como parte del modelo historiográfico de la narrativa de las emociones y de la teoría de la modernización y del proceso civilizatorio dentro de la sociología histórica. Además, se aportan estudios para la discusión crítica de estos modelos y teorías desde la dimensión temporal (cronológica), la funcional y la lógico-conceptual.

Palabras clave: historia, educación para la ciudadanía, códigos sociales, Norbert Elias, Erasmo, Hugo de San Víctor, cortesía, civilidad, urbanidad, edad media, siglos modernos

Les codes sociaux de conduite : notes historiques sur la civilité et l'éducation civique

Résumé : L'article tente de réfléchir sur le thème de l'éducation à la citoyenneté dans une perspective historique, tout en se centrant sur le noyau des codes de conduite sociaux, comme faisant partie des vertus civiques et du substrat socioculturel et moral préalable qui sustente la vie communautaire. Nous présentons l'œuvre historique de Norbert Elias, comprise comme partie du modèle historiographique de la narration des émotions, de la théorie de la modernisation et du processus civilisateur au sein de la sociologie historique. En outre, nous apportons des études pour la discussion critique de ces modèles et théories dans la perspective des dimensions temporelle (chronologique), fonctionnelle et logico-conceptuelle.

Mots-clés : histoire, éducation à la citoyenneté, codes sociaux, Norbert Elias, Érasme, Hugues de Saint-Victor, courtoisie, civilité, urbanité, Moyen Âge, siècles modernes

Social codes of conduct: historical notes on civic-mindedness and civic education

Abstract: The aim of this paper is to reflect on the topic of citizenship education from a historical perspective. We focus on the central theme of social codes of conduct, as part of the civic virtues and past sociocultural and moral foundations that support the life of the community itself. We present the historical work of Norbert Elias, which is considered to be part of the historiographic model of emotional narrative and the theory of modernization and the civilizing process in historical sociology. In addition, we examine several studies to critically discuss these models and theories on the basis of the following aspects: time (chronology), function and logico-concept.

Keywords: history, education for citizenship, social codes, Norbert Elias, Erasmus, Hugh of Saint Victor, courtesy, civil-mindedness, urbanity, middle age, modern centuries