



Jonas Thobias da Silva Dias Martini

Fogo de Monturo
Uma análise histórica dos conceitos
de civilização e de violência em Norbert Elias

Monografia apresentada à Graduação em História da PUC-Rio
como requisito parcial para obtenção do título
de licenciado em História.

Orientador: Marcelo Gantus Jasmin

CCS – Centro de Ciências Sociais
Departamento de História

Rio de Janeiro
2018

Agradecimentos

Ao professor Doutor Marcelo Gantus Jasmin pela confiança, por ter me convidado para participar da sua pesquisa sobre conceitos de violência política, da qual esta monografia tenta fazer parte, assim como pela orientação e liberdade de ter podido trazer o tema da civilização para nossas reflexões. Acima de tudo, sou grato por ter me apresentado questões que há muito pareciam escondidas em mim e que passam a *vir a ser* a partir deste trabalho.

À professora Doutora Flávia Maria Schlee Eyler por toda a atenção e cuidado, mas, sobretudo, por ter me ensinado a pensar.

Aos professores do Departamento de História da PUC-Rio, aos quais serei eternamente agradecido pela melhor experiência intelectual da minha vida até hoje, e por terem me preparado para aprender e ensinar aquele que sempre foi o campo de saber que mais me interessou, o da História. Não posso deixar de mencionar os nomes de Maria Tereza de Mello, Giselle Câmara, Isabela Fernandes, Antonio Edmilson Rodrigues, Sérgio Martins, Eunícia Fernandes, Marco Antonio Pamplona, Maria Elisa de Sá, Leonardo Pereira, Larissa Corrêa, Juçara de Mello, Maria Gabriela Carvalho e Renata Sammer por terem oferecido os estímulos mais vivificantes para que eu continuasse nessa área de atuação. Também sou grato ao professor Doutor Luiz de França Costa Lima Filho por ter me aberto a possibilidade de acompanhar seus cursos na pós-graduação que para sempre estarão comigo. Esta monografia é dedicada à memória do professor Ricardo Benzaquen de Araújo, cuja infinitude do saber pode ser percebida em pequena parte nas referências adotadas por ela.

Aos professores do Instituto de Relações Internacionais, em especial, Márcio Scalécio, Renata Summa e Ricardo Oliveira por terem me recebido tão bem. Aos professores do Departamento de Ciências Sociais, em particular, Valter Sinder, Felipe Sússekind e Bernardo Conde pela contribuição à minha descoberta da Antropologia. Aos professores do Departamento de Educação por todo auxílio em minha formação como futuro docente. Agradeço, particularmente, a Célia Eyer de Araújo e a Eugenia Maria Pires Koeler, do Departamento de Letras, por ampliarem meu contato com as línguas francesa e alemã.

À Vice-Reitoria Comunitária da PUC-Rio e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelas bolsas e auxílios recebidos ao longo desses anos. Sou grato a Augusto Sampaio e a Medoro de Oliveira por toda a ajuda nesse sentido.

Às amigadas que construí ao longo desse percurso, especialmente, a Marcelly Dias, Violeta Valle, Patrícia Bastos, Annelyze Reis, Felipe de Oliveira, Maria Alice Balbino, Raphael Farias e Douglas Lomar. Aos funcionários do Departamento de História, Cleusa, Cláudio e Anair.

Agradeço, sobretudo, aos meus pais Luiz Sérgio Dias Martini e Rosa Alice da Silva Martini pela vida e por todo o amor que me sustentou nessa importante fase. Aos meus irmãos Janaina, Janelise e Júlio por sempre cuidarem de mim. À amizade de Edilson Barros, minha eterna gratidão: sem ela, nada disso seria possível como foi.

Resumo

Este trabalho se propõe a investigar como o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) conceitua “civilização” e “violência” em sua teoria dos processos civilizadores. Parte-se da hipótese de que o teórico atribui um significado para “civilização” como um processo que não exclui completamente a “violência” física do homem por um desenvolvimento progressivo das faculdades morais, intelectuais e políticas dos seres humanos tornados “civilizados” – tal como acreditava em larga medida o pensamento iluminista. Ao contrário, a “violência” é reprimida por um processo de sublimação a longo prazo, não irrompendo no *habitus* social, embora esteja presente, mas nem sempre aparente. Assim, busca-se argumentar que o autor tem uma visão sociologicamente positiva da violência, algo que se acredita estar relacionado às experiências históricas do pós-Primeira Guerra Mundial e da subsequente frustração do ideal de progresso civilizatório. Em poucas palavras, o que se quer é historicizar esses conceitos em Elias, bem como analisar a relação do sociólogo com a história, uma vez que a sua teoria está embasada na proposta de uma “sociologia histórica”.

Palavras-chave: “História dos Conceitos”; “Civilização”; “Violência”; “Norbert Elias”.

Sumário

Introdução.....	6
1. História.....	13
• Elias e a História.....	13
• A História e Elias.....	25
2. Civilização.....	36
• Civilização e Progresso.....	36
• Civilização e Processo.....	50
3. Violência.....	62
• Fogo de Monturo.....	62
• Descivilização.....	78
Conclusão.....	93
Referências Bibliográficas.....	98

Introdução

Há exatos cem anos, em 1918, cessava o fogo de uma das maiores guerras que a humanidade já viu. Mas, apesar de finito, nenhum fogo queima sem ter consumido algo e sem ter deixado as suas marcas. O fogo da Primeira Guerra Mundial, também chamada de “Guerra das Guerras”, queimou, dentre outros, 1,7 milhões de corpos de jovens franceses, 600 mil italianos, 1 milhão de membros do Império britânico e mais de 2 milhões de alemães, além dos milhares que foram feridos por suas chamas.¹

Contudo, a Grande Guerra de 1914-18 não explodiu apenas as suas bombas e as suas granadas. Em cada uma delas, pilhou também o patrimônio cultural da moral “civilizada” tal como entendido pela ocidentalidade europeia. Um mundo onde os homens acreditavam ter podido encontrar um sentido seguro para suas vidas ruía naquelas trincheiras. O progresso da História e o futuro da humanidade: dois pares de noções que lhes forneciam motivo para continuar existindo. A crença de que uma moralidade seria capaz de ser ensinada e de ser aprendida, trazendo consigo uma felicidade maior do que as tristezas que a custava, entrou em um processo de frustração com relação à experiência de morte em massa e de profunda desolação existencial. O horizonte vislumbrado antes da Grande Guerra fora amplamente retirado das esperanças de seus contemporâneos. Tão fortemente que houve quem afirmasse que a humanidade não poderia continuar a partir dali.

Depois desse quadro histórico ficou mais difícil afirmar os progressos da civilização. Uma sucessão beligerante de afirmações de sentidos para os indivíduos e grupos continuou a história do Ocidente ao longo do século. Como disse o historiador Eric Hobsbawm no seu já clássico *Era dos Extremos*, “a humanidade sobreviveu. Contudo, o grande edifício da civilização do século XX desmoronou nas chamas da guerra mundial, quando suas colunas ruíram”. Depois disso, “ele foi marcado pela guerra. Viveu e pensou em termos de guerra mundial, mesmo quando os canhões se calavam [...]. Sua história e, mais especificamente, a história de sua era inicial de colapso e catástrofe devem começar com a da guerra mundial [...]”.²

¹ KEEGAN, John. *Uma história da guerra*, p. 377.

² HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*, p. 30.

Para John Keegan, “a Primeira Guerra Mundial travada quase exclusivamente entre Estados da Europa, acabou com o domínio europeu do mundo e, através do sofrimento que provocou nas populações participantes, corrompeu o que havia de melhor em sua civilização – seu liberalismo e sua confiança no futuro – e deu aos militaristas e totalitários o papel de proclamadores do futuro”. Futuro este que “causou a Segunda Guerra Mundial, que completou a ruína iniciada na Primeira. Causou também o desenvolvimento das armas nucleares [...] e a negação definitiva da proposição de que a guerra era, ou deveria ser, uma continuação da política por outros meios”.³

A afirmação da continuação da civilização como referência do progresso da humanidade guiado pelas potências da Europa entra em contradição com a experiência massiva de morticínio produzida por guerras totais. Conceitualmente, “civilização” se torna gradualmente um termo sem grande receptividade no vocabulário corrente no século XX, cedendo maior espaço para conceitos que lhes são antagônicos. O de violência, encarado tradicionalmente como um indicativo daquilo que é contrário à política, vai assumindo cada vez mais a possibilidade de ser adjetivado como “violência política”. Ele passa a ser mais recebido e difundido como um meio legítimo para atingir fins políticos. A concepção de que por uma pura e simples racionalidade se poderia vencer a violência, entregando-a à segurança decorrente do monopólio legal dos Estados, se contradiz com a guerra mundial levada a cabo em nome da política, e lança a humanidade em outros tempos, aos quais, se poderia dizer, ainda se pertence.

Os pensamentos e as teorias políticas e sociais dos séculos XX e XXI se voltaram em larga medida para esse problema. Esta monografia se propõe a analisar os conceitos de “civilização” e de “violência” tal como elaborados pela reflexão teórica do sociólogo alemão Norbert Elias, não perdendo de vista a consonância com a história desses termos. Chama a atenção o fato desse teórico, que viveu longamente no século XX europeu, não abandonar o conceito de civilização e de, pelo contrário, nomear a sua principal teoria com o título de *processo civilizador*, publicada primeiramente em dois volumes homônimos no ano em que tinha início a Segunda Guerra Mundial. Além disso, intriga a

³ KEEGAN, John. *Op. cit.*, p. 404-5.

profunda atenção dedicada ao tema da violência em seu meio, sendo esta tratada de modo um tanto quanto diverso da acepção tradicional desse termo.

O presente trabalho confia que Elias esteve interessado em questionar como se montou essa “civilização” ocidental ao longo da história. No entanto, é menos seduzido pelos meandros políticos e morais do termo. Como sociólogo leitor de Sigmund Freud, Elias participa de um esforço de movimentação dos sentimentos e das emoções conscientes e inconscientes não tanto de um indivíduo, mas da sociedade, em uma leitura diacrônica da transformação do *habitus* social. Através da noção de processo, Elias analisa a alteração do comportamento e sentimentos humanos, identificando uma direção integradora adotada pela sociedade ocidental ao longo dos séculos que vão de fins da Idade Média até a Época Contemporânea, mediante as modificações estruturais observadas, por exemplo, na centralização e na monopolização da violência legítima em torno do Estado, bem como da monetarização e da divisão das funções sociais. Mas seu trabalho não é apenas histórico: excede qualquer demarcação e convida a questionar outros períodos.

Contudo, seu estudo está profundamente embasado na experiência de seu tempo, apesar de manter e defender um distanciamento analítico, que de tão dedicado, acaba por surpreender seu leitor. O desenvolvimento das ideias de Norbert Elias é normalmente alocado como um contínuo da inteligência anterior à Primeira Guerra Mundial. O que aqui se quer mostrar é que Elias foi um autor que, longe de ser um ingênuo, esteve profundamente ligado aos problemas intelectuais de seu tempo, e foi capaz de desenvolver uma teoria que dialoga com a espécie de catarse pela qual passa o pensamento humano diante da experiência aterradora do século XX.

O presente trabalho parte da hipótese de que a concepção de “civilização” de Norbert Elias se distancia da sua recepção usual gestada pelo progressismo Iluminista, encarando o conceito como um termo indicativo dos processos de integração social pautados no comportamento humano. Em sua significação, ela não exclui a violência do homem, mas a reprime ante a pressão da interdependência social, fazendo com que hábitos considerados violentos e comprometedores da convivência em sociedade sejam transpostos para o fundo da

cena. No entanto, a violência continua sempre presente, embora nem sempre aparente.

O primeiro capítulo desta monografia se dedica à presença da história na teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias, incorporando as críticas que ele direciona à historiografia e a sua influência intelectual em meio aos historiadores. Nele, a própria concepção de história do autor é colocada em contato com o percurso da historiografia do século XX, que se assemelha em larga proporção com as proposições de Elias. Baseados no maior diálogo entre diversos campos de saber, como a psicologia, a antropologia, a sociologia, a geografia e a história, bem como na destituição da história político-militar dos grandes indivíduos singulares, o que se vê são caminhos diferentes que, vindos de diversos autores, seja de Elias, seja dos *Annales*, apontam numa mesma direção.

O segundo capítulo se esforça por analisar historicamente o conceito de “civilização” desde os seus primeiros aparecimentos no século XVIII, assim como os de seus precedentes, até a sua recepção pela teoria eliasiana dos processos civilizadores. Nesse estudo, buscou-se apresentar como se construiu a íntima associação entre os conceitos de “civilização” e de “progresso” que permeia o pensamento europeu desde o Iluminismo, passando pelo século XIX até o limiar do século XX. O que se argumenta aqui é que, a partir desse momento, essa relação passa por uma espécie de “depuração” que fará com que a noção de “civilização” seja desvencilhada da de “progresso”. A teoria de Norbert Elias participa dessa alteração, destacando a noção de “processo”.

O capítulo terceiro está atento à participação da violência na teoria eliasiana dos processos civilizadores. Busca compreender como o autor relaciona civilização e violência em um momento histórico onde se torna impraticável a dissociação completa de suas noções. Argumenta-se que a violência é excluída do *habitus* social cotidiano dos indivíduos que respondem a um processo civilizador, mas ela nunca se faz completamente ausente da vida humana. Dotada de agressividade, esta não pode excluir as emoções, embora possa controlá-las tanto por um mecanismo de autocontrole, quanto pela vigilância social. No processo civilizador identificado por Elias, a tendência integradora da sociedade ocidental possibilitou em larga escala a repressão da violência, mas nada garante que ela tenha continuado essa direção. As experiências violentas do século XX impõem o

questionamento acerca da possibilidade de reversão da dominância das forças civilizadoras, encerrando este estudo com o questionamento acerca do significado do conceito de “descivilização”.

Contudo, antes de começar, faz-se importante esboçar o itinerário biográfico do pensador sobre o qual se dedica este trabalho.⁴ Norbert Elias nasceu e cresceu na então cidade alemã de Breslau (Prússia), hoje Wrocław, na Polônia, no ano de 1897. De ascendência burguesa e judaica, recebeu uma educação tradicionalmente germânica, a ponto de não perceber em seus primeiros anos a diferença que a sua linhagem lhe comprometeria, mais tarde, aos olhos dos alemães. Participa da Primeira Guerra Mundial como voluntário, é destinado a uma unidade de telegrafia e atua no *front* ocidental, em Peronne, comuna francesa do departamento de Somme. Após a Guerra, retorna a Breslau e estuda por um período simultaneamente medicina e filosofia. Posteriormente, abandona o primeiro curso e se dedica inteiramente ao segundo, sob a orientação de Hönigswald, com quem começa a se questionar como surgem as ideias ao longo da história. Frequentava cursos semestrais em Heidelberg e Freiburg e, em 1924, apresenta sua tese de doutorado: *Ideia e Indivíduo. Uma Investigação Crítica acerca do Conceito de História*.

A partir desse momento, prepara sua tese de habilitação para poder lecionar como professor universitário, sob a orientação de Alfred Weber, irmão de Max Weber – uma das principais interlocuções do percurso intelectual de Elias. No limiar da década de 1930, Elias é assistente de um dos principais fundadores da chamada “sociologia do conhecimento”, Karl Mannheim, na Universidade Frankfurt-am-Main. Em 1933, o autor apresenta o seu trabalho intitulado *O Homem da Corte. Uma Contribuição para a Sociologia da Corte, da Sociedade de Corte e da Monarquia Absolutista*, publicada trinta e seis anos mais tarde com o título de *A Sociedade de Corte*. Nesse momento, as primeiras e talvez mais fortes feridas da história atingem o autor, que sempre ambicionou o meio acadêmico: o concurso é interrompido devido a ascensão do Nacional Socialismo que impedia a profissionalização de judeus na Alemanha.

⁴ As referências à vida e obra de Norbert Elias aqui mencionadas foram retiradas, sobretudo, dos volumes *Norbert Elias por Ele Mesmo, Dossiê Norbert Elias* (organizado por Leopoldo Waizbort) e *Norbert Elias a política e a história* (organizado por Alain Garrigou e Bernard Lacroix).

Nesse mesmo ano, Elias emigra para Paris e, posteriormente, para Londres, onde, em 1935, inicia as pesquisas que resultarão nos dois volumes de *O Processo Civilizador*, publicados em 1939. Um ano antes dessa publicação, Elias se encontra pela última vez com seus pais, Hermann e Sophie Elias: seu pai falece em 1940 e a mãe, posteriormente, desaparece em Auschwitz, tendo sido provavelmente assassinada. A vida de imigrante e o pouco sucesso imediato de sua obra o levam a só conseguir um posto na Universidade de Leicester em 1954. É somente a partir da década de 1960 que seus trabalhos serão melhor reconhecidos, em grande parte devido às suas traduções. Falece em 1990, tendo consigo a experiência de ter pensado acerca da vida em sociedade numa Europa em ebulição.

Norbert Elias atravessou e pensou duas guerras mundiais e a Guerra Fria e as tematizou em seus trabalhos. De reconhecimento tardio, esse pensador se tornou um dos maiores sociólogos de todos os tempos, apesar de seu nome ainda carecer da devida atenção. Elias constitui um daqueles exemplos de autores que são aprisionados junto a seus conceitos, que muitas vezes acabam por serem denunciados e vencidos pelo tempo. É preciso reconhecer as deficiências do pensamento eliasiano naquilo que já foi superado pelas reflexões ulteriores. No entanto, isso não significa que se deve comportar como um acusador de sua teoria pela sua aparência e pela tradição que já tanto o considerou como um filósofo da história nos moldes do Iluminismo, ou ainda como um darwinista social calcado no evolucionismo clássico do século XIX. A obra de Elias não pode ser vista pela apreensão de um único aspecto de sua dedicação. Se assim fosse, correr-se-ia o risco de compreendê-la de modo fragmentado.

Por isso, esta monografia se esforça em considerar como fontes os principais trabalhos de Elias, em sua maioria traduzidos para o português. Ela sempre foi orientada por um interesse em enxergá-los em seu momento histórico, tentando buscar neles algo que extrapolasse o tema da sociedade de corte, pelo qual o autor é mais evocado na historiografia. Há algo que faz com que a leitura de Elias tenha mais a dizer do que sempre disse, fazendo com que ele responda a certas inquietudes do presente e, ao mesmo tempo, questione a condição humana em sua longa marcha pela Terra. Acima de tudo, este trabalho considera que as questões que o pensamento de Norbert Elias ofereceu à humanidade, assim como

algumas de suas respostas, precisam ser situadas em seu tempo para que, em seguida, continuem a ser pensadas e atualizadas na direção de novos desdobramentos.

História

Elias e a História

*...o passado nunca é simplesmente o passado.
Ele age... como uma influência sobre o presente.
...porque uma imagem de fases pretéritas da nossa própria sociedade
...continua vivendo na consciência de gerações subsequentes,
servindo involuntariamente como um espelho
onde cada um pode ver-se a si mesmo.*

Norbert Elias. *Os Alemães*, 1992 [1989].

Supondo que o presente estudo estivesse baseado em uma aula onde fosse apresentado aos estudantes o sociólogo alemão Norbert Elias, o professor certamente o faria afirmando que Elias foi um questionador das mudanças ocorridas no comportamento humano ao longo do tempo. Destacaria também a afirmação do teórico de que uma determinada forma considerada típica de se comportar em um meio social – como a “civilização ocidental”, por exemplo – nem sempre foi a mesma, ou seja, que existiram homens e mulheres que comiam sem o auxílio de aparelhos como o garfo e a faca, que faziam muitos barulhos ao se alimentar ou conversar, que não se continham por muito tempo diante da raiva e exibiam logo as suas emoções mais aferradas. O mestre não tardaria a formular a principal questão de Elias, que poderia ser dita com as seguintes palavras: como os seres humanos convivem de diferentes maneiras em sociedade, sendo impelidos em direção a novas formas de entrelaçamento social, estando presentes neles as mais diversas paixões? Em suma, como se dão as mudanças históricas de uma forma de conduta para outra? Nesse momento, considerando um tanto quanto estranho essa dimensão diacrônica estar tão presente em um pesquisador da sociologia, um estudante provavelmente interviria: “Por que consideramos Norbert Elias um sociólogo? Essa pergunta não seria mais adequada ao trabalho de um historiador? Estaríamos falando do mais sociólogo dos historiadores, ou do mais historiador dos sociólogos?” Se assim fosse, seria possível dizer que essas dúvidas perfeitamente plausíveis originaram este capítulo.

Aparentemente, o professor não teria muita dificuldade para responder a essas perguntas, uma vez que Norbert Elias deixou suficientemente esclarecido o

seu posicionamento como um sociólogo e expôs em diversos momentos as suas diferenças com relação aos historiadores que conheceu. No entanto, para se chegar a uma melhor adequação, é preciso fazer uma distinção inicial entre a relação de Elias, por um lado, com a história e, por outro, com a historiografia. Com relação à primeira, a questão se obscurece quando é observado o privilégio que o pensamento eliasiano dedica à história, algo que fica evidente tanto na imensa pesquisa documental que o sustenta, quanto na análise dos processos sociais por uma perspectiva de longo prazo. Diante da segunda, se esclarece a posição desse pensador na sociologia ao mesmo tempo em que são oferecidas sugestões críticas relevantes para o trabalho dos historiadores.

Frente à teoria dos processos civilizadores, a mais associada a Elias, a história desempenha um papel fundamental. Isso porque tal teoria se vale da experiência histórica, inscrita em um tempo e em um espaço definidos, para buscar um entendimento mais *lato* da sociedade, procurando critérios que poderiam ser lançados a uma análise processual que integra e, ao mesmo tempo, extrapola qualquer demarcação. O “processo civilizatório” encontrado na Europa moderna não dá a ver apenas um processo cabalmente iniciado e rigorosamente extinto. Ele, tal como concebido por Elias, apresenta uma configuração que revela ao conhecimento humano algo empiricamente apreendido acerca da condição de existência do social. Já no prefácio de *O Processo Civilizador*, Elias questiona a validade de se estudar a gênese da formação histórica, revelando que a ausência desse esforço levaria à inadequação da abstração artificial e o pesquisador correria o risco de compreendê-la como uma formação estática.⁵

A importância da história para Norbert Elias está justamente em auxiliar a construção de um contra-argumento a um tipo de abordagem da sociedade como se ela fosse dotada de categorias imóveis. O que Elias quer mostrar é que não há um “estado de repouso”, uma estabilidade “tranquila” nas relações entre os indivíduos, muito menos que a mudança constitui uma anormalidade ou um período de transição entre dois estados. Para ele, os indivíduos e suas inter-relações estão sempre mudando e “a mudança é uma característica normal da

⁵ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 16-7.

sociedade”.⁶ Conforme se pretende deixar claro neste trabalho, se há algo de imutável na sociedade tal como pensada por Elias, esse algo é a própria mudança.

Todavia, nesse pensamento, as alterações nas maneiras de sentir e de se comportar em sociedade não se dão desordenadamente: possuem certa direção, ou ainda, direções. Estas se referem a transições que não são previamente determinadas e que podem não ocorrer com a mesma velocidade em toda parte.⁷ O seu direcionamento só é seguramente verificável em uma perspectiva de longa duração e, por esse motivo, não podem ser planejadas por nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos pertencentes a uma mesma geração. O curso das mudanças das formas de apresentação da sociedade é, portanto, fruto de uma abundância de ações humanas presentes há muitos anos na estrutura social que ora interferem de uma forma, ora de outra, mas que, vistos distanciadamente, oferecem a possibilidade de observação do processo que integram.

A partir dessa afirmação se pode considerar que as transformações estudadas por Elias em nada têm a ver com instâncias sobre-humanas ou abstratas. Pelo contrário, elas são constituídas nos próprios vínculos estabelecidos pelos e entre os seres humanos ao longo de séculos a fio.⁸ Os processos sociais não seguem uma linha reta, o que fica comprovado nas diferentes articulações de “escala menor”. Nestas últimas é possível observar diversos movimentos experimentados pelos indivíduos, que se cruzam e se descruzam até que se possa ver alguma direção, caso sejam postos em uma perspectiva de grandes períodos de tempo.⁹ Dessa maneira, a sugestão eliasiana não contempla apenas uma evolução a nível macro da dinâmica social. Está também atenta às pequenas vicissitudes do cotidiano e se baseia nelas para enxergar as grandes mudanças de configuração da sociedade.

Elias atribui a essa longevidade das transformações sociais a causa da sensação que cada indivíduo tem no curto espaço de tempo que preenche a sua vida, ou a da sua geração mais próxima, de que nada está mudando. Tal

⁶ *Ibid.*, p. 222. É notória a crítica direta de Norbert Elias às análises de Talcott Parsons, um dos sociólogos mais influentes do seu tempo. De acordo com Elias, Parsons considerava a mudança uma perturbação da tendência normal da sociedade de se encontrar em equilíbrio. Assim, ela seria um “estado transitório entre dois estados normais de imutabilidade, provocado por uma disfunção”. A oposição de Elias quanto a tal consideração pode ser lida em diversos de seus trabalhos.

⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁸ ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*, p. 125.

⁹ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 185.

consideração pressupõe a análise de configurações sociais do passado, na busca do que o autor chama de “processos históricos concretos”.¹⁰ É esse movimento incessante de recuo às formações pretéritas, na tentativa de pensar como se montaram as presentes e de conectá-las a todo o tempo, que caracteriza a sociologia de Elias. A essa movimentação subjaz a própria noção de processo. Sendo assim, é admissível afirmar que sem a história não haveria processo em Elias.

O conceito eliasiano de processo social está, dessa forma, intimamente relacionado às transformações de longa duração dotadas de direcionamento. Essa direção, ao contrário do que se poderia supor, não tem sentido único, comportando avanços, recuos e, o mais significativo: reversibilidade da tendência dominante anteriormente observada. É recorrendo à história que Elias consegue verificar o que chama de “surto”, seja de integração, seja desintegração, engajamento e distanciamento, civilização e descivilização em tais processos. Assim, ele enxerga as “fases” do desenvolvimento social em mutação, sendo um estágio posterior resultado de uma modificação da estrutura da sociedade e das suas relações de poder, favorecendo e desfavorecendo determinadas posições sociais.¹¹

Desse modo, caso o estudioso desses processos não recorra às configurações pretéritas e as compreenda em transformação ao longo do tempo, ele não obterá êxito de análise. Cada configuração se desenvolve a partir da anterior, originando outra, que surge quer consciente, quer inconscientemente e sucessivamente, sem que haja a estabilização, ainda que a lentidão do processo, como já foi dito, possa sugerir a ilusão de imobilidade. Importante é mencionar que, para Elias, o processo de transformação social não conhece nem início e nem fim, nem ponto de partida e nem ponto de chegada, sendo praticamente impossível ser programado arbitrariamente ou antecipado por um prognóstico – o que o afasta de muitas das concepções teleológicas e filosóficas da história presentes, sobremaneira, no Iluminismo e no século XIX.

A ideia eliasiana de indivíduo mantém estreita relação com a sua visão acerca da historiografia. O foco da análise científica na agência do indivíduo autônomo constitui uma das principais críticas de Norbert Elias à forma de se

¹⁰ *Ibid.*, p. 16-7.

¹¹ ELIAS, Norbert. “Conceitos sociológicos fundamentais” In. NEIBURG, WAIZBORT. (Orgs.) *Norbert Elias escritos e ensaios*, p. 27-9.

escrever e encarar a história por parte dos historiadores. Segundo ele, o questionamento da pesquisa histórica se dirige “para séries de acontecimentos únicos do passado”, colocando em evidência “indivíduos singulares” como se estes fossem “independentes uns dos outros” e capazes de agir única e exclusivamente segundo a sua vontade individual, sem considerar a pressão exercida pelos outros agentes que convivem com eles em sociedade.¹² Trata-se aqui, por exemplo, da construção de uma narrativa que privilegia os “grandes feitos” de um rei, tal como Luís XIV, considerando-o “absoluto”, isto é, um indivíduo soberano, onipotente e independente.

Elias propõe na obra *A Sociedade de Corte* uma observação diferente. Ele se atém ao desenvolvimento da posição social do monarca no interior de seu grupo, por isso não está interessado na corte *stricto sensu*, mas na sociedade de corte. De certo modo, suas considerações são endereçadas também à noção que a sociologia tem da categoria de indivíduo. Naquilo que acredita ser uma nova perspectiva, pensa que a tarefa da sociologia está em investigar como houve a concentração de poder nas mãos de um homem como o rei a partir das relações sociais que a mantinha. Assim, um estudo sobre Luís XIV, se torna um estudo sobre a *sociedade* que integrava Luís XIV e que sobre ele agia. De acordo com Elias, certos sociólogos buscam exclusivamente entender a sociedade a partir de sistemas *per se*, ou seja, sem considerar que ela é formada por indivíduos.¹³

Pode-se dizer que o ponto de partida de Elias não está no indivíduo e nem na sociedade, mas nonexo que os une. Nem um nem outro são preferidos ou preteridos. Os pesquisadores devem deixar de pensar em substâncias isoladas e começar a se ater às relações e funções desses dois aspectos interdependentes. O indivíduo, em Elias, é plural e sempre se relaciona de algum modo com a sociedade. Ele está tragado por uma rede de relações que estrutura seu comportamento social. No entanto, a sociedade não constitui uma categoria autônoma, ela é formada pelos indivíduos e pertence a eles. Em suas famosas palavras, ela é “dos indivíduos”.¹⁴

Então, uma via de mão dupla é adotada: os indivíduos se desenvolvem na sociedade e esta, nos indivíduos. Se o pesquisador, quer seja da história, quer da

¹² ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*, respectivamente, p. 29, 28 e 52.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*.

sociologia, considerar “as ações e os traços de caráter únicos e excepcionais de certos personagens como o essencial do processo histórico”, ele enxerga apenas o indivíduo, ou seja, um aspecto parcial da realidade social tal como Elias pretende desenvolver em seus trabalhos.¹⁵ O indivíduo, escreve Elias em *O Processo Civilizador*, nasce e se desenvolve no interior de uma sociedade, mantendo uma relação inevitável com ela. No caso, trata-se de um “processo civilizador individual” que responde a um “processo civilizador social”, presente há muitos séculos.

O que cabe ser frisado aqui é o simples fato de que, mesmo na sociedade civilizada, nenhum ser humano chega civilizado ao mundo e que o processo civilizador individual que ele obrigatoriamente sofre é uma função do processo civilizador social. Por conseguinte, a estrutura dos sentimentos e consciência da criança guarda sem dúvida certa semelhança com a de pessoas "incivis". O mesmo se aplica ao estrato psicológico em adultos que, com o progresso da civilização, é submetido com maior ou menor rigor a uma censura [...]. Mas desde que, em nossa sociedade, todo ser humano está exposto desde o primeiro momento da vida à influência e à intervenção modeladora de adultos civilizados, ele deve de fato passar por um processo civilizador para atingir o padrão alcançado por sua sociedade no curso da história [...].¹⁶

O que Elias propõe é uma espécie de humanização das categorias sociológicas tradicionais. Seguindo sua proposição, instituições sociais como “família” ou “escola” não são “matéria-objetos”, “coisas” isoladas, mas sim grupos de seres humanos relacionados, que se reúnem de diferentes maneiras entre si ao longo do tempo.¹⁷ Assim, indivíduo e sociedade não são categorias materiais estanques, mas dois aspectos da mesma coisa, dos mesmos seres humanos, que sentem, que choram, que riem, que se emocionam, se enraivecem e amam. Que as sociedades são formadas por indivíduos, a primeira vista, é uma obviedade, mas o que Elias chama a atenção é que de tão óbvia, a questão se torna fria, como se a sociedade fosse um sistema que não é composto por cada ser humano em suas relações. O indivíduo, pensa Elias, parece ser tomado muitas vezes como um ser adulto isolado, fechado em si, totalmente independente em suas ações, como se nunca houvesse sido uma criança.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 15.

¹⁷ ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*, p. 13-4.

¹⁸ Sim, pois quando se é criança é muito pouco admissível que não se esteja em relação com outrem, nem que seja com a mãe ou com algum tutor.

Por essas análises, Elias responde ao debate já tradicional da sociologia de seu tempo acerca da instância sobre a qual é legada a precedência: o indivíduo ou a sociedade. O autor considera esse debate ocioso e se pergunta onde estaria o limite entre esse indivíduo e o mundo social que o cerca. O que definiria o que está dentro e o que está fora nessa relação. Seria um dado físico? A pele encerraria esse *homo clausus* como uma caixa fechada e impermeável que definiria o “eu”?¹⁹ A resposta de Elias é não. O indivíduo, para ele, é aberto e está em constante interação com outros – não é totalmente independente, mas sim tragado por uma complexa rede de interdependências que constitui o social. Ser aberto aqui não significa ser livre. Justamente é devido a essa abertura de cada um dos indivíduos que tudo se desenrola como se os seres humanos estivessem atados pelos pés e pelas mãos uns aos outros por fios invisíveis. Todos, do mais aparentemente destituído de poder até o ditador, são tragados por essa teia. Uns querem ir para um lado, outros para o outro e, assim, tombam uns sobre os outros. Desse modo, são arrastados para caminhos que dificilmente podem ser percebidos, pois cada um está limitado à sua curta existência e aos seus problemas cotidianos.²⁰

Por sua riqueza e precisão, convém deixar aqui a análise “microscópica” do indivíduo feita por Elias:

Ao reunir os factos observáveis a que se refere, nada mais encontramos do que seres isolados que nascem, têm de ser alimentados e protegidos durante largo tempo pelos pais ou por outros adultos, crescem lentamente, passam a cuidar de si próprios nesta ou naquela posição social, podem casar e ter filhos e, finalmente, morrem. Assim, um indivíduo pode definir-se justificadamente como uma pessoa que se automodifica, que, tal como muitas vezes se diz, atravessa um processo [...]. Embora vá contra os nossos hábitos de discurso e pensamento, seria muito mais adequado dizer que uma pessoa está em constante movimento; *ela não só atravessa um processo, ela é um processo*. Então porque é que os eruditos usam tantas vezes conceitos como, por exemplo, o de indivíduo, que levam a que cada pessoa pareça um adulto totalmente autoconfiante, não estabelecendo quaisquer relações e mantendo-o totalmente isolado, como se nunca tivesse sido criança e, portanto, nunca se tenha *tornado* adulto? A resposta é relativamente simples. O conceito tradicional de indivíduo, veicula uma imagem mental. Fomos educados desde pequenos para nos tornarmos independentes, adultos perfeitamente autoconfiantes, desligados de toda a gente. Acabamos por acreditar e por sentir que somos realmente o que deveríamos e talvez desejássemos ser.²¹

¹⁹ ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*, p. 129.

²⁰ A metáfora pode ser encontrada em: ELIAS, Norbert. *Envolvimento e Distanciamento*, p. 30.

²¹ *Introdução à Sociologia*, p. 128-9. O primeiro grifo é meu.

A importância dessas considerações para se pensar a história em Elias está na afirmação do autor de que os períodos de ascensão e de declínio, pacíficos e turbulentos, não se dão exclusivamente a nível individual, mas na estrutura da vida conjunta. Eles são movimentados pelas pressões exercidas entre pessoas vivas sobre pessoas vivas.²² O indivíduo “moldado” pelo social também “molda” a sociedade.²³ Todos são responsáveis pelos rumos da história, mas ninguém pode os planejar ou executar individualmente obedecendo aos critérios de sua vontade. “A história é sempre história de uma sociedade, mas, sem a menor dúvida, de uma sociedade dos indivíduos.”²⁴

Em uma entrevista oferecida em 1984, Norbert Elias afirmou ter se esforçado para realizar ao longo de sua vida um trabalho “realista” acerca da sociedade.²⁵ Esse fato revela um aspecto crucial da perspectiva científica desse pensador. Há em Elias um repúdio ao que ele considera ilusório, pois isso constituiria algo nocivo para a produção do saber.²⁶ É o que fica manifesto quando menciona que o que ouvia no início de carreira eram “quimeras” e que havia necessidade de “um conhecimento sobre o mundo dos homens que fosse o mais realista possível”.²⁷ Isso não significa que Elias nega a importância do “mito” para os seres humanos, no entanto, o seu projeto científico, em sua *práxis*, se afasta dele. Ao escrever sobre a situação das ciências sociais, afirma que a “cólera” e a “paixão” que surgem nos debates desse campo de conhecimento oferecem um impedimento no sentido de “uma mudança para um pensamento mais realista e menos fantasioso”. Pode-se perceber que a ciência, para Elias, está na aproximação do que ele chama de “o mundo real dos objetos”, encarando-os como se manifestam e não como o cientista deseja que eles assim o façam.²⁸ Trata-se aqui de algo que pode ser “verificado por observações detalhadas e, se possível, revisto”.²⁹ A ciência, assim, substitui o “mito, as ideias religiosas, especulações metafísicas” por “teorias testáveis, verificáveis e susceptíveis de correção por

²² *A Sociedade dos Indivíduos*, p. 47.

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁵ ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 45.

²⁸ *Introdução à Sociologia*, p. 23. É importante ressaltar que o que a tradução portuguesa traz como “fantasia”, para o autor refere-se “aos sonhos individuais, aos sonhos acordados e aos desejos, à expressão imaginativa pela arte, à especulação metafísica, aos sistemas coletivos de crenças ou às ideologias, e a muitos mais para além destes.” (p. 24).

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

meio da observação factual”. Em poucas e suas palavras, “*os cientistas são destruidores de mitos*”.³⁰

O ataque de Elias ao que ele considera ser “idealismo” também é diretamente lançado sobre os profissionais da história. Para ele, o trabalho dos historiadores apresenta maior confiabilidade científica na metodologia e no tratamento das fontes, mas perde essa característica quando o pesquisador se mostra mais interessado em provar a sua convicção pessoal sobre uma conjuntura do que investigar o que de fato aconteceu. Em *Sobre o Tempo*, Elias afirma:

Nos relatos dos historiadores, dá-se grande margem à intromissão de crenças e ideais de caráter pessoal. Aplicar a grupos e indivíduos do passado o conjunto dos critérios que servem para julgar os contemporâneos afigura-se, entre os historiadores, uma prática normal e profissionalmente aceita. Nada é mais frequente do que ver historiadores erigirem-se em juizes dos homens do passado, que já não têm como se defender, tomando por norma os valores de sua própria época. Assim, eles transmitem a impressão de que nenhuma diferença importante separaria a pré-história da época atual, como se não houvesse ocorrido nenhuma mudança no nível de desenvolvimento.³¹

Por isso Elias se propõe a desenvolver um “estudo atento dos documentos da experiência histórica”. No entanto, somente a documentação levantada (o que seria, para ele, a contribuição dos historiadores) não seria “viável” para a “solidez” da teoria, é preciso relacioná-la com um “todo”, verificando e revisando o que já fora produzido.³² O primeiro volume de *O Processo Civilizador* está repleto de exemplos de manuais de comportamento que Elias seleciona. A partir da reprodução de trechos datados desde o século XIII até o XIX, o autor comenta as diferenças e semelhanças existentes entre eles, chegando mesmo a afirmar que o processo de mudança do comportamento se torna mais “claro” pelos próprios exemplos do que pelos comentários. Com essa seleção ampla de amostras de sete séculos, Elias mostra também que nenhum autor desses tratados de conduta inventou isoladamente a maneira de viver em seu tempo, ao contrário, manifestavam um processo em curso resultante das próprias relações que estruturavam a sociedade.³³

Em *A Sociedade de Corte*, obra cujo alicerce foi montado antes de *O Processo Civilizador*, outro tipo de documentação é levantada. Nela, vê-se a

³⁰ *Introdução à Sociologia*, p. 55-6.

³¹ ELIAS Norbert. *Sobre o Tempo*, p. 148.

³² *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 109.

forma como os indivíduos dessa sociedade construía suas habitações, ornavam seus jardins e desenvolviam sua “arte” em pinturas e literatura. Norbert Elias, nesse momento, se atém a elementos aparentemente sem grande significação para a pesquisa científica, incorporando-os como forma de acesso às experiências pretéritas e aos indicadores da vida social dos que viveram o processo que investiga.

Essa pretensão “realista” de Elias de acessar e relacionar a experiência histórica pode ser lançada a temas complexos das ciências sociais em geral. O teórico busca encarar questões tão candentes, como por exemplo, a da violência, de modo a incorporá-la como algo inerente às relações humanas. Na década de 1930, quando foi elaborada a obra basilar para a teoria dos processos civilizadores, já não era mais possível verificar cientificamente que a civilização, tal como um projeto iluminista de extirpação da violência, significava um remédio totalmente eficaz para a sua exclusão. A Grande Guerra iniciada em 1914 já havia exposto ao mundo a violência dos civilizados.

Certamente já em *O Processo Civilizador* Elias não se viu alheio a tais questões, pelo contrário, desenvolveu sua teoria de modo a entender qual “civilização” era essa que o circundava. O leitor desse trabalho constantemente é surpreendido com assomos de um sentimento de angústia, um certo mal-estar que interfere na escrita e revela o quanto Norbert Elias estava preocupado com as confusões de seu tempo. Ao tratar da origem do que será a sua principal obra, afirma que não está totalmente atrelado à “tradição erudita”, mas sim:

nas experiências a cuja sombra todos vivemos, experiências das crises e transformações da civilização ocidental até agora, e na simples necessidade de compreender o que realmente significa essa "civilização". Mas não fui orientado neste estudo pela ideia de que nosso modo civilizado de comportamento é o mais avançado de todos os humanamente possíveis, nem pela opinião de que a "civilização" é a pior forma de vida e que está condenada ao desaparecimento. Tudo a que se pode dizer hoje é que, com a civilização gradual, surge certo número de dificuldades específicas civilizacionais. Mas não podemos dizer que já compreendemos porque concretamente nos atormentamos desta maneira.³⁴

Se a presente monografia não considera haver em sua teoria uma leitura teleológica da história, uma crença na perfectibilidade humana alcançada pelos progressos da ciência, tal como as correntes iluministas o fizeram, isso não

³⁴ *Ibid.*, p. 18-9.

significa que aqui se pretende negar o interesse de Elias por um avanço científico no sentido de ampliar os conhecimentos sobre os processos que investiga. Ele foi, certamente, um crente no progresso da ciência, ainda que esse conceito esteja imbuído de problemas que o próprio Elias reconhece. Contudo, o teórico acredita que “como expressão do modo como os próprios cientistas avaliam os resultados da sua investigação” o conceito de progresso leva-nos ao cerne do assunto.³⁵ No entanto, a “felicidade” dele decorrente, não é considerada como fato para o teórico. Acerca disso, em 1940, ele escreve:

É difícil, por exemplo, negar que o saber humano acerca das leis da natureza fez progressos ao longo de milênios e também no século atual. Mas, frequentemente, assim que se pronuncia esta afirmação, pode observar-se uma reação automática de defesa. É possível, é a resposta, mas será que os homens se tomaram mais felizes com estes progressos? Os fatos perdem importância perante a desilusão que provoca o conceito de progresso. [...] A questão de saber se os homens se tornam mais felizes ou não ao longo desta transformação [da evolução social] já não se discute aqui. Trata-se do entendimento desta transformação em si, da sua tendência e, talvez mais tarde, também das suas razões.³⁶

Na visão do autor, a crítica do século XX à ideia de progresso abdicou da análise de processos sociais de longa duração, o que consistiu na “substituição de uma ideologia por outra”. Desse modo, conceitos como os de desenvolvimento e de evolução foram conotados negativamente pelos cientistas sociais, o que fez com que fossem excluídos de seus estudos. Elias quer recuperar esses conceitos como “objetos de estudo sem um motivo ideológico”. Tal motivo se relaciona intimamente com a noção de realismo de Elias, que acredita firmemente ser dissociável o estudo da sociedade e o que chama de “ideologias sociais”. Enxerga ainda que o grande valor de sua obra está na separação entre o que “é” e o que “devia ser”.³⁷ A teoria científica de Elias passa por um “distanciamento”, ainda que incompleto, entre pesquisador e objeto. Para ele, a ciência se desenvolveu a partir da capacidade do homem de se distanciar de si mesmo. As “inclinações primárias”, tal como chama o desejo inicial de se debruçar sobre uma experiência, não são negadas pelo sociólogo, mas a aceitação do pensamento científico passa

³⁵ *Introdução à Sociologia*, p. 54-5.

³⁶ *Apud. MALERBA. A Influência Intelectual de Norbert Elias*, p. 62.

³⁷ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 234.

pelo afastamento do “querer” para se chegar à possibilidade de sua confirmação ou revisão.³⁸

Em sua proposta “realista” de ciência relacionada a um “todo”, esse progresso só seria obtido mediante um maior diálogo entre campos de saber que Elias enxerga como apartados. O problema da especialização apontado por ele está no momento em que as ciências vão se desprendendo umas das outras e constituindo conceitos que só são compreensíveis entre seus membros, esquecendo-se da matriz de onde vieram, bem como da própria existência de outros ramos do conhecimento. A especialização científica não é completamente negada pelo autor (ele mesmo a reivindica para a sociologia), mas ela deve ser relativa e não absoluta, mantendo, desse modo, um constante contato com a produção das outras ciências.³⁹

A pesquisa histórica, por exemplo, de acordo com o que escreveu em *O Processo Civilizador*, traça uma nítida linha divisória entre o trabalho do historiador, preocupado com o “fato”, e o do psicólogo, que por sua vez “pensa não-historicamente, porque aborda as estruturas dos homens de nossos dias como se fossem algo sem evolução ou mudança”, despertando, por isso, pouco ou nenhum interesse dos historiadores.⁴⁰ O que o teórico proclama é um maior diálogo entre esses dois campos do saber. Para o desenvolvimento de uma teoria dos processos civilizadores, Elias almeja uma continuidade de seu trabalho por outras vertentes do conhecimento em integração, que foram divididos pelo que chama de “barreiras artificiais”.⁴¹

O próprio problema intelectual que levou Elias a redigir os dois volumes de *O Processo Civilizador* passa por essa questão. Diante dos manuais de etiqueta que leu, Elias estava convicto de que seria possível estudar o comportamento dos indivíduos em sociedade sem que fosse necessário estar presente um exemplar desse indivíduo no presente, como acreditavam certos psicólogos. Para ele, era perfeitamente realizável uma análise diacrônica das normas de convivência social tanto impostas, quanto autoimpostas.⁴² Assim, Elias parte para uma espécie de

³⁸ *Ibid.*, p. 243.

³⁹ *Introdução à Sociologia*, p. 50-2.

⁴⁰ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 234.

⁴¹ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 18.

⁴² *Norbert Elias por ele mesmo*, p. 63-4.

psicologia sócio-histórica, trazendo à tona o desenvolvimento em longa duração da *psique* não apenas individual, mas coletiva.

Pode-se considerar que boa parte dos caminhos possíveis para o professor imaginado no início deste capítulo responder ao estudante acerca da relação entre Norbert Elias e a história fica aqui elucidada. A história foi fundamental para que Elias elaborasse a sua teoria dos processos sociais, de modo que sem ela, ele não conseguiria sair da “sensação de estabilidade” do homem presente que tanto condena. A sua posição como sociólogo aqui fica justificada pela sua crítica aos modos de escrita da história. Caberia agora refletir sobre a recepção de suas observações pela historiografia e como ela mantém diálogo com o sociólogo. Contudo, é preciso ajustar a lente e tentar enxergar a quais historiadores Elias está se referindo e questionar, diante do fato de que não é de todo simples dissociar o sociólogo em questão de um historiador contemporâneo, se a historiografia do século XX não escutou muitas das considerações de Elias, ainda que por outras vozes.

A História e Elias

...a história não apenas é uma ciência em marcha. É também uma ciência na infância: como todas aquelas que têm por objeto o espírito humano, esse temporão no campo do conhecimento racional.

Marc Bloch. *Apologia da história ou o ofício do historiador*, 1942.

De Heródoto e Tucídides até o Iluminismo, a história, salvo as suas variações, foi tradicionalmente escrita a partir do relato dos grandes feitos dos grandes homens, destacando as suas ações políticas e militares. O movimento das Luzes do século XVIII foi o primeiro a tentar romper com essa tradição e conceber um conceito filosófico de história. Temas como as leis do comércio, a moral e os costumes passaram a ser incorporados à narrativa da História.⁴³ O século XIX, “o século da História”, combinou o Estado, a Religião e a Cultura ao ofício do historiador.⁴⁴ Contudo, é, sobretudo, o século XX que apresentará as suas críticas mais diretas à história estritamente política. O historiador alemão

⁴³ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales*, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

Karl Lamprecht, por exemplo, foi um dos seus opositores mais ferozes, definindo a história “primordialmente como uma ciência sociopsicológica”.⁴⁵ O francês Ernest Lavisse, um dos nomes mais importantes da historiografia do limiar do século XX, tinha na “história política” de homens como Luís XIV e Frederico, o Grande o seu maior interesse, mas já era perceptível em seus escritos a adoção de aspectos culturais e artísticos como de grande valia.⁴⁶

Todavia, a gênese da maior transformação no sentido de uma alteração dos paradigmas tradicionais da historiografia como tema principal se deu, sobremaneira, com as publicações da *Revue de Synthèse Historique*, fundada por Henri Fernand Berr, na virada do século XIX para o XX. Duas características principais caracterizam o pensamento histórico desse intelectual: uma “psicologia histórica” e uma maior “cooperação intelectual” entre diferentes ramos de produção de saber.⁴⁷ Dessas duas características, duas personalidades surgem para a nova historiografia: Lucien Febvre e Marc Bloch.

Para o historiador francês Lucien Febvre, toda história é filha de seu tempo. No de Febvre, se queria romper com o passado, ao passo que o futuro não se descortinava. A “revolta” desse pensador se deu, portanto, contra aquilo que considerava ser a causa dessa situação, a saber, o lugar exclusivamente político em que o ofício do historiador se encontrava. Dentro dos Estados, de suas lutas e batalhas, existia o homem e suas emoções e isso lhe parecia desconsiderado pelos historiadores tradicionais. Ele queria uma história mais abrangente, que deslizasse sobre as relações de poder que não se encontravam apenas nas mãos dos considerados “mais poderosos”. Não se tratava de menosprezar nada, mas sim de prezar o que fora desprezado convencionalmente pela historiografia.

Febvre fora influenciado desde a sua formação por amigos geógrafos, antropólogos, do campo da história da arte e da língua.⁴⁸ Ele voltara-se também para o problema das atitudes coletivas: segundo sua visão, não era o ambiente físico que determinava as ações dos grupos humanos, mas os homens em suas

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 21. Lamprecht apresentou à historiografia uma metodologia muito semelhante a sugerida por Norbert Elias, mas acabou por cair no obscurecimento. Lavisse é uma das interlocuções de Elias, que, por sua vez, deve ter dado mais atenção aos aspectos políticos de sua escrita.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

escolhas e em seu *comportamento*.⁴⁹ Com Febvre, há a possibilidade de uma história das emoções, dos medos, da violência, do ódio e do amor. Seu objeto escapa da pura e simples racionalidade e cede lugar ao sentir.

Ao seu lado, Marc Bloch comprometia-se, sobretudo, com a *sociologia*. Além disso, como fica latente em sua obra *Les Rois Thaumaturges* (1924), as questões estudadas por ele não se limitavam a um período específico, apesar de escolhê-lo para localizar o problema a ser desenvolvido. A “taumaturgia” dos reis extrapolava a Idade Média, estendia-se a *longo prazo*, até chegar à época de Luís XIV, por exemplo. A natureza da obra de Bloch, segundo o próprio, era uma contribuição à “psicologia religiosa”, com destaque para o papel da crença (inclusive política) na história, adotando o método comparativo entre diferentes sociedades e contribuindo para o desdobramento dos segmentos que serão chamados de “história das mentalidades”, “sociologia histórica” e “sociologia do conhecimento”.⁵⁰

Em *La Societé Féodale* (1939), Bloch dedica-se aos modos de sentir e de pensar na cultura feudal⁵¹ – a dominância de uma “história-econômico-social-mental” que pode ser cientificamente analisada, uma vez que empiricamente verificável.⁵² José Carlos Reis resumizou o argumento do famoso conjunto de escritos do historiador francês chamado *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien* do seguinte modo:

Essa obra começa com a pergunta singela de uma criança: “O que é e para que serve a história?” Bloch respondeu definindo a história como “ciência dos homens no tempo” e não apenas ciência do passado e das questões políticas ou das origens. Não há barreiras entre o passado e o presente, a história visa alcançar uma compreensão da experiência humana. A história se apoia em evidências, o historiador evita avaliar/julgar o passado, busca um vocabulário preciso. A incessante ida e volta ao passado, a combinação da história de longa duração com a história regressiva constituem, talvez, o aspecto mais original do seu método [...]. Para ele, articular presente e passado é o papel do historiador.⁵³

Acerca das possíveis causas dessa virada na historiografia, Peter Burke lembra que o período pós-Primeira Guerra Mundial fora propício à inovação em Estrasburgo – local de encontros entre Febvre e Bloch de 1920 a 1933 e de grande

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² REIS, José Carlos. “Marc Bloch (1886-1944), o paradigma da história estrutural”. In. PARADA (Org.) *Os Historiadores...*, p. 255; 259.

⁵³ *Ibid.*, p. 258.

prática interdisciplinar – uma vez que a região fora recentemente desanexada da Alemanha e recebeu intenso investimento do governo francês para o que seria a sua ocupação intelectual.⁵⁴ Ao mesmo tempo, um período fecundo para a crítica das certezas que a historiografia produzia no pré-Guerra. A ciência histórica, que recebera tanto prestígio, precisava agora lidar com uma profunda crise de identidade e de legitimidade diante das contradições que a experiência de guerra produzia. Era um momento de profundo abalo dos valores e métodos do período precedente. Os membros da *Revue des Annales* produziram respostas que foram ao encontro de novas metodologias como forma de superação desse momento crítico.⁵⁵ Lucien Febvre e Marc Bloch foram além das meras críticas e debruçaram-se sobre a possibilidade de oferecer uma continuidade para a produção do saber histórico.

É curioso que o movimento historiográfico, no caso analisado, tenha suas principais características passíveis de serem assemelhadas ao posicionamento de Norbert Elias acerca da história e das ciências sociais. Esse crítico da historiografia viu na sociologia a possibilidade de continuar as pesquisas sobre os seres humanos em suas coletividades, mesmo diante da inflexão radical vivida pela sociedade europeia. Contudo, Elias fundamentou sua crítica numa historiografia tradicional e, talvez, tenha sido pouco sensível ao movimento mais amplo das ciências sociais de seu período histórico. Esta secção visa apontar alguns caminhos semelhantes escolhidos por alguns historiadores do século XX que coadunam com o percurso que Elias trilhou na sociologia. Ao fim de contas, o que se verifica é uma direção que extrapola os próprios campos de saber desses autores. Afinal, não é proposta de ambos a tão evocada *interdisciplinaridade*?

A historiografia do século XX foi marcada, conforme considera Peter Burke, pela “substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema”; “a história de todas as atividades humanas e não apenas história política” e, a mais semelhante, “a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social, e tantas outras”.⁵⁶ Além disso, o antievolucionismo, a

⁵⁴ BURKE, Peter. *Op. cit.*, p. 27.

⁵⁵ JÚNIOR, Raimundo Barroso Cordeiro. “Lucien Febvre (1878-1956) e o novo saber histórico”. In. PARADA (Org.) *Os Historiadores...*, p. 227-9.

⁵⁶ BURKE, Peter. *Op. cit.*, p. 12.

elaboração dos conceitos de “temporalidade histórica” e de “materialidade histórica” e as críticas ao julgamento filosófico da história, tal como fazia o pensamento iluminista, integram esse processo. À história que concebia o tempo como cronológico e linear, os *annalistes* sugeriram uma concepção de tempo como duração, marcado pelas manifestações sincrônicas e diacrônicas, tendo o presente como continuidade do passado em longa extensão, ou seja, fazendo com que o presente e o passado dialoguem interdependentemente.⁵⁷ Noções como progresso, linearidade e irreversibilidade foram substituídas por processos de pluridirecionalidade.⁵⁸

Como foi visto anteriormente, o pensamento de Norbert Elias vai ao encontro dessa proposta em muitos de seus termos. Observando, por exemplo, o chamado processo civilizador como um curso direcionado por uma miríade de acontecimentos, Elias enxergou um movimento histórico que se constitui em longa duração. Este último conceito também não foi alheio ao pensamento dos *Annales*, ao contrário, correspondeu a uma das suas principais características. O nome mais associado a essa compreensão de dimensões temporais de macro e de curto prazos foi Fernand Braudel. Segundo Burke, esse historiador contribuiu mais do que qualquer outro do século XX para transformar as noções de tempo e de espaço.⁵⁹ Com ele, o tempo histórico passa a considerar também outras dimensões temporais, como as do tempo geográfico, social e temporal. Braudel apresentou uma interação entre essas searas e instigou a reflexão dos cientistas sociais acerca da mudança, que sempre se dá, embora em velocidades diferentes. O foco na mudança, isto é, a tentativa de compreendê-la enquanto alteração das formas de apresentação da sociedade ao longo do tempo, conjugando curta e longa durações, é um ponto que aproxima Elias dos historiadores de seu tempo, apesar de oferecerem também os seus pontos de desencontros.

A teorização de Elias mostra que um pensamento pode apresentar distâncias, mas revelam também interações com seus contemporâneos, ainda que desconhecidos. Tais confluências só podem ser aqui elencadas, mas revelam algumas das direções mais influentes das ciências sociais do século XX. Esses rumos aparecem, sobretudo, quando se pensa na proposta de integração disciplinar

⁵⁷ JÚNIOR, Raimundo Barroso Cordeiro. *Op. cit.*, p. 230; 232-3.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁹ BURKE, Peter. *Op. cit.*, p. 54.

entre seus campos de saber, reservando-lhes apenas uma autonomia relativa, que seja eficaz para a colaboração entre as ciências; na dinâmica entre indivíduo e sociedade que desconstrói uma produção voltada para a exclusividade dos nomes dos líderes políticos e militares, e se voltam para a incorporação deles em um movimento social; na perspectiva temporal longa, que congloba particularismos, mas está atenta também às mudanças de longo prazo, sem que estas se voltem para um teleologismo determinista, invalidado pela experiência desses cientistas.

As acusações que Elias sofre de que foi um partidário do evolucionismo, talvez por não ter abandonado o conceito de “evolução” (embora sim o de progresso natural), se deve justamente ao fato de ter usado a ideia de longa duração. No entanto, é preciso se ater a como ele a utiliza. Como afirma o historiador André Burguière, Elias aparece em meio aos historiadores, que assim o acusam, “mais sociólogo do que ele é”, ou seja, como membro de uma sociologia abstrata que não foca na particularidade do processo analisado.⁶⁰ Conforme foi visto anteriormente, a direção dos processos sociais observados por Elias não são naturais como no evolucionismo, mas sim culturais – são frutos das interações dos homens em sociedade e de variadas forças que se encontram e que se excluem, mas que, se vistas a certa distância, possuem uma direção observável. Assim, a evolução da sociedade, segundo Elias, não está baseada em uma determinação natural. Além disso, ele abdica qualquer valorização fixa e abre a possibilidade de reversão do processo social dominante.

Nas ciências sociais, em particular na história, os nomes de Febvre, Bloch e Braudel, além de seus seguidores, somaram importância com membros da antropologia e da sociologia mais divulgadas. O nome de Norbert Elias, no entanto, só se tornou mais conhecido tardiamente, por volta dos anos de 1960 e 1970, embora sua obra encontre seus alicerces em escritos de trinta anos antes. A partir desse momento, o teórico passou a ser incorporado gradualmente nos estudos sociais, ainda que tenha sido muitas vezes mal compreendido. Entre suspeitas e acusações, suas ideias foram encaradas como participantes de certa filosofia da história, ou ainda, de darwinismo social, devido ao emprego de conceitos como “evolução”, “primitivo”, “civilizado”, dentre outros. Teses que foram refutadas ao longo desse tempo e que compreenderam que Elias não foi um

⁶⁰ BURGUIÈRE, André et al. “L’oeuvre de Norbert Elias, son contenu, sa réception”. In. *Cahiers*, p. 213.

autor que optou por “começar do zero”, mas sim por desenvolver uma teorização que ampliasse a visão que o homem já tinha de si mesmo, aprendendo com seus enganos. Assim, ao longo desse processo, alguns esforços foram feitos no sentido de integrar o pensamento eliasiano, seja criticamente, seja metodologicamente na análise dos processos sociais e históricos.

Desse modo, historiadores costumeiramente evocados como nomes importantes na historiografia do século XX mantiveram contato e/ou comentaram o trabalho de Elias. Um dos mais significativos é Roger Chartier, que prefacia uma das edições *A Sociedade de Corte*, gerando a expectativa de resposta diante das críticas que o livro de Elias faz aos historiadores. Interpretando as palavras do autor, o historiador afirma que o objeto da sociologia postulado pela sugestão eliasiana é plenamente histórico, enquanto seu procedimento não o é, pois não se dedica a indivíduos supostamente independentes.⁶¹ O núcleo da resposta de Chartier a Elias pode ser acompanhada na seguinte passagem:

Decerto as características que Norbert Elias atribui à história, considerada um procedimento único, sempre idêntico a si próprio, não são aquelas pelas quais os historiadores desses últimos vinte ou trinta anos gostariam de ver caracterizada sua prática. Com os *Annales*, mas não somente isso, a história de fato se afastou bastante dos credos clássicos lembrados e criticados por Elias. O estudo das séries, sejam elas demográficas ou econômicas, deslocou a atenção do acontecimento único para o fato repetido, da excepcionalidade da ação política ou militar para os ritmos cíclicos dos movimentos conjunturais. A análise das sociedades, por seu turno, propôs uma história das estruturas que não é mais aquela dos indivíduos e na qual são levados em conta, a princípio, as posições dos grupos uns em relação aos outros, os mecanismos que asseguram a mobilidade (ou a reprodução) social, os funcionamentos não percebidos pelos sujeitos sociais e sobre os quais sua ação voluntária não tem controle. A evolução da problemática histórica mais recente foi como ao encontro de Elias, que estudou com rigor as determinações impostas aos destinos pessoais, fenômenos que nenhuma vontade — mesmo a do príncipe — seria capaz de transformar. Os reis foram assim destronados das preocupações históricas, e com eles a ilusão da onipotência das intenções individuais.⁶²

Logo, não se trata de abandonar Elias por ter criticado a historiografia tradicional enquanto a que lhe foi coetânea mantinha interesses semelhantes. Trata-se de aproximá-lo dos movimentos que as ciências sociais tomaram ao longo do século, incorporando tanto a sociologia, quanto a historiografia. Assim, a oposição que Elias sugere entre sociologia e história não está de todo equivocada,

⁶¹ CHARTIER, Roger. “Formação social e economia psíquica: a sociedade de corte no processo civilizador”. In: *A Sociedade de Corte*, p. 7.

⁶² *Ibid.*, p. 8.

mas sim refere-se a uma forma específica de escrita da história: a feita pela historiografia política anterior aos *Annales*. É mais adequado, porquanto, mostrar que Elias, ainda que com as particularidades de seu pensamento, não está sozinho como uma voz dissonante. Está antes integrado a um tempo de mudanças significativas que exige respostas das ciências.

Contribuem ainda para esse argumento as fontes e as referências bibliográficas utilizadas por Elias na década de 1930, cujas obras compõem a base de suas concepções. Além dos documentos, cujos autores mais citados são Saint-Simon, Blondel e La Bruyère, para a composição de *A Sociedade de Corte*, por exemplo, são utilizados historiadores clássicos do século XIX e os mais “tradicionais” do início do XX. Figuram entre eles, Taine, Lavissee, Marion, Avenel, Sée, Norman, De Vassière e Ranke.⁶³ Esse estudo sobre a sociedade de corte, feito no final da década de 1920 e início da de 1930 em Heidelberg, ficou alheio às discussões de Estrasburgo, embora estivessem produzindo considerações semelhantes. Afinal, a ideia de uma “investigação crítica acerca do conceito de história”, subtítulo da tese de doutoramento de Elias, já estava presente no sociólogo desde 1924.

A partir de 1935, em Londres, ao iniciar suas pesquisas para *O Processo Civilizador*, Elias parece aproveitar a historiografia mobilizada em sua tese de habilitação, não dando muita atenção ao novo projeto historiográfico francês, mesmo tendo passado por Paris. Ao mesmo tempo em que Elias trabalhava na Inglaterra, Bloch e Febvre desenvolviam o movimento dos *Annales*. Contudo, Elias, que viveu até quase a última década do século XX, manteve sempre sua postura crítica em relação à produção historiográfica. A ausência de comentários de ambos os autores apresenta não apenas uma mera casualidade, mas algo mais amplo: a produção extremamente conectada entre a experiência dos teóricos com seus pensamentos, marcado por suas circunstâncias e tendências históricas.

O destino da recepção da obra de Norbert Elias, em consonância com sua vida de exílio e de incertezas, é exemplar da experiência dramática do século XX, como bem lembrou o historiador André Burguière.⁶⁴ Logo após sua publicação, *O Processo Civilizador* aparece rapidamente em um comentário feito por Raymond Aron e depois retorna à obscuridade. Apenas na década de 1970 recebe maior

⁶³ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁴ BURGUIÈRE, André et al. *Op. cit.*, p. 213.

sucesso entre os historiadores, em grande parte devido às suas traduções. Um *compte rendu* feito por François Furet no *Le Nouvel Observateur* o divulga entre os historiadores franceses e é acolhido pelo movimento historiográfico conhecido como o das “mentalidades”, chegando, enfim, a uma proximidade com os herdeiros dos *Annales*. Chartier trabalha na distinção entre a “psicologia histórica” de Elias e a história das mentalidades e das ideias, uma vez que entende a proposta eliasiana não se confundindo com o que chama de “transformações ideológicas”.⁶⁵ Mesmo assim, com as polêmicas em torno de seu nome, Elias ganha repercussão internacional, ainda que tardiamente.

Burguière acredita que o sucesso de Elias entre os historiadores se deve a uma necessidade de seu pensamento, uma vez que passavam por diversos desgastes dos métodos quantitativos e estruturais, e pela necessidade de ver as pessoas “vivas na história” narrada, como se Elias trouxesse os homens e suas emoções, seus controles e paixões para dentro de uma história saturada de sistemas.⁶⁶ O historiador o coloca ao lado de Philippe Ariès e de Michel Foucault, com a diferença de ter sido anterior a estes. No entanto, a recepção tardia não cria tantas dificuldades para a fecundidade das concepções de Elias quanto se poderia supor. Ele apresenta um caso raro de autor que, apesar de ter vivido muito e produzido uma quantidade significativa de obras, possui um pensamento extremamente estruturado, o que o leva a possuir uma base sólida de argumentação que a todo momento precisa aparecer em seus escritos, ainda que sejam sobre temas diferentes.

Elias fez confluir em seu trabalho conceitos sociológicos e objetos históricos como poucos conseguiram, além de ter desdobrado as descobertas de Sigmund Freud a favor dessas áreas de conhecimento. No entanto, a historiografia que vai se utilizar dessa conjugação é a da história sociocultural, das representações e da vida privada. Em meio às classificações dos profissionais da história, Elias será sumariamente incorporado na chamada “história cultural”, que tem sua mais recente divulgação a partir dos anos de 1970, focando principalmente na dimensão simbólica das relações humanas.⁶⁷ Burke considera que Elias escreveu em *O Processo Civilizador* uma história cultural ancorada em

⁶⁵ CHARTIER, Roger. *Op. cit.*, p. 24-5.

⁶⁶ BURGUIÈRE, André et al. *Op. cit.*, p. 214.

⁶⁷ BURKE, Peter. *O que é história cultural?*, p. 10.

Weber, Freud e Huizinga e que deu contribuições ao estudo da “cultura do autocontrole”.⁶⁸ O historiador inglês chama a atenção para o fato de que conceitos sociológicos usados por Elias serão influentes e popularizados, contribuindo para a antropologia, história e sociologia – como o de *habitus* social, popularizado por Bourdieu. No entanto, alega ainda que as críticas que a historiografia faz a Elias, devem-se à sua interpretação supostamente eurocêntrica da história, embora a sua metodologia seja bem vista por muitos.⁶⁹

No Brasil, a influência intelectual de Norbert Elias só começou a aparecer mais fortemente entre os historiadores e demais cientistas sociais na década de 1990. É nesse tempo que se tem as primeiras traduções brasileiras de seus trabalhos. No final dessa década já podem ser vistas resenhas e trabalhos acadêmicos dedicados ao seu pensamento. Segundo o historiador Jurandir Malerba, sua recepção é comparável a de Paul Ricoeur no início do novo milênio, mas a sua presença ainda está distante de se consolidar. As razões para isso, segundo o comentário de Malerba, está na referência a Elias centrada na Época Moderna e na Formação dos Estados Nacionais, que ocupam pouco os historiadores brasileiros. Quando é apresentado, o autor se vê mais vinculado às análises da sociedade de corte, manifestas no tema da monarquia brasileira, do que por um enfrentamento crítico a nível integral das propostas de Elias.⁷⁰

Contudo, ainda resta algo latente a ser aproveitado pelos historiadores e cientistas sociais no pensamento do sociólogo. Por exemplo, aqueles que se dedicam a estudar a história da violência.⁷¹ Como se verá adiante, Elias propôs uma análise peculiar acerca da presença da violência na história humana – chamou, na verdade, a atenção para as formas de controle e internalização de sua constância nas relações entre os homens. Talvez seja uma mostra disso, o fato de a historiografia da virada do século XX para o XXI ter sugerido uma apropriação mais integral da obra de Norbert Elias, evitando assim más compreensões, frutos de uma leitura fragmentária.

Para Malerba, o pensamento de Elias descortina uma originalidade que nasce de “uma interpretação particular da história humana”. A sua história não

⁶⁸ *Ibid.*, p. 20-1.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 73-4.

⁷⁰ MALERBA, Jurandir. “A influência intelectual de Norbert Elias”. In. *Mediações*, p. 65-7.

⁷¹ Arlette Farge chamou a atenção para esse fato em: BURGUIÈRE, André et al. *Op. cit.*, p. 218.

percebe apenas os resultados conscientes do desenvolvimento das sociedades, mas também, e sobretudo, os inconscientes, não entendendo o desenrolar inteiramente racional dos indivíduos predeterminando seus destinos. Malerba afirma sabiamente: “admitamos que Elias pensou estruturas sociais e conflitos de classe, mas nem por isso foi marxista. Ele pensou a ação racional, nem por isso foi weberiano. Se ele pensou na formação da personalidade, em termos da construção do *habitus*, tampouco foi freudiano”.⁷² Diga-se que o pensamento eliasiano foi audacioso, pois se valeu dessas bases e “pensou com a própria cabeça”: expandiu o conflito de classes para mais de dois grupos e se ateve aos confrontos que existem no interior de cada um, “humanizando-os”; extrapolou a racionalidade humana trabalhando com as emoções e os sentimentos inevitáveis, porém, controláveis, além de enxergá-los através de gerações; e justamente por isso, partiu das descobertas de Freud e as pensou historicamente, isto é, na composição da personalidade de cada indivíduo histórico em sua relação com os outros ao longo de séculos.

Como pode ser visto, a relação entre a história, entendendo por ela a historiografia, e Norbert Elias ainda é bastante jovem. Diante dos descaminhos que experimentaram ao longo do século XX, ela participa do rumo que as ciências sociais tomaram em suas pesquisas. Estas, por sua vez, significam tentativas audaciosas e corajosas de oferecer explicações às transformações das sociedades em meio a um quadro turbulento que parece estar longe de terminar. No entanto, as vozes dos autores citados aqui ecoam e exigem continuidade de reflexão, pois não disseram apenas sobre as crises vividas e passadas neste mundo, mas também foram além, e apontaram caminhos para que nele se pudesse continuar a pensar.

⁷² MALERBA, Jurandir. *Op. cit.*, p. 59-60.

Civilização

Civilização & Progresso

*Ce que les hommes appellent civilisation,
c'est l'état actuel des mœurs et ce qu'ils appellent barbarie,
ce sont les états antérieurs. Les mœurs présentes, on les appellera barbares
quand elles seront des mœurs passées.*

Anatole France. *Sur la Pierre Blanche*, 1905.⁷³

Civilização certamente não faz parte dos conceitos mais simples de serem analisados historicamente. Sua história é marcada tanto por apropriações críticas, quanto por elogiosas, às vezes encontradas no mesmo autor. Como se verá adiante, sua polêmica está presente desde a sua primeira formulação moderna. Além disso, logo que a palavra “civilização” é posta no mundo pelo movimento das Luzes do século XVIII obtém rápida aceção em diversos discursos. Se Lucien Febvre considerava que *le langage n'est pas un appareil enregistreur très rapide*,⁷⁴ como se os conceitos surgissem e demorassem para fazer parte do vocabulário usual, o termo “civilização” aparentemente oferece uma exceção a essa regra, uma vez que recebe um vertiginoso emprego já na época de sua elaboração. Uma das explicações para essa peculiaridade está na consideração de que os conceitos familiares ao de civilização, como por exemplo, “civil” e “civildade”, por possuírem uma história pregressa, carregam partes do seu conteúdo semântico, como se o conceito existisse antes da palavra manifestado por uma pluralidade conceitual. Todavia, é mais apropriado afirmar que “civilização” possui um caráter labiríntico porque carrega consigo os significados de um conjunto de outros conceitos, ao mesmo tempo em que parece movimentar algo de novo, de mais vigoroso.

Jean Starobinski, crítico que possui um dos trabalhos mais significativos em termos de pesquisa sobre a história do conceito de civilização, considera a palavra como “um vocábulo sintético” de vários significados, que seguem

⁷³ Tradução livre: “Isso que os homens chamam de civilização, é o estado atual dos costumes e o que eles chamam de barbárie, são os estados anteriores. Os costumes presentes serão chamados de bárbaros quando eles forem costumes passados”.

⁷⁴ Lucien Febvre et al. *Civilisation. Le mot et l'idée*, p. 10. Tradução livre: “a língua não é um aparelho registrador muito rápido”.

múltiplas direções, desde “abrandamento dos costumes”, “educação dos espíritos”, “desenvolvimento da polidez”, passando pela “cultura das artes e das ciências”, até o “crescimento do comércio e da indústria” e “aquisição das comodidades materiais e do luxo”.⁷⁵ De acordo com as investigações de Starobinski, *civil* (civil) e *civilité* (civildade) são conceitos encontrados na língua francesa, respectivamente, nos séculos XIII e XIV, justificando seu radical pela referência à *civitas* latina.⁷⁶ O primeiro surge contendo um “senso político e jurídico”, enquanto o segundo, invocando relações de cortesia. Lucien Febvre encontra *civilité* em Nicolas Oresme (século XIV) reunido a *policie* (polidez) e a *communité* (comunidade); depois, em Robert Estienne (1559), que define o termo como habilidades interpessoais (*entregent*) e, ainda, no *Dictionnaire Universel*, de Antoine Furetière (1690), apresentando o conceito como “*manière honnête, douce et polie d'agir, de converser ensemble*”.⁷⁷

Norbert Elias, assim como Lucien Febvre, considera que o emprego de *civilité* substitui o de *courtoisie* (cortesia), que vai caindo em desuso na medida em que o primeiro ganha maior força. Para Elias, *civilité* é o primeiro conceito que expressa e simboliza a “unidade da Europa” e a sua “autoimagem”,⁷⁸ sendo o seu emprego mais difundido nesse sentido no século XVI, com a obra de Erasmo de Roterdã, *De civilitate morum puerilium* (*A Civildade Pueril*). Esse texto consiste em um tratado de boas maneiras dedicado à educação das crianças nobres para que se comportem de maneira gentil, cortês e polida. No sentido de educar, *civilité* se apresenta na forma verbal *civiliser* (civilizar) e no particípio *civilisé* (civilizado), caso essa educação se complete. O ato de civilizar significa levar à moderação dos costumes e das maneiras dos indivíduos, além da conotação jurídica tradicional de tornar civil um processo criminal.⁷⁹

O termo subsequente *civilisation* (civilização), aparecido no século XVIII no seio do vocabulário filosófico do Iluminismo, sintetiza essas designações e põe outras em movimento. Essa reunião semântica está profundamente enraizada na

⁷⁵ Jean Starobinski. *As Máscaras da Civilização*, p. 14.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁷ Lucien Febvre. *Op. cit.*, p. 22. Tradução livre: “maneira honesta, doce e polida de agir, de conversar”.

⁷⁸ Norbert Elias. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 67.

⁷⁹ Segundo informa Starobinski, *op. cit.*, p. 11-2, é nesse sentido que o dicionário *Trévoux* define *civilisation* em 1743. No entanto, o aparecimento desta palavra assim significada não será aqui considerado como relevante. Conforme se verá adiante, a palavra “civilização” surge impressa pela primeira vez na sua acepção moderna com Mirabeau, em 1756.

cosmovisão daqueles que por primeiro o utilizaram. Lucien Febvre se questiona o porquê de um novo conceito aparecer, uma vez que entre polidez e civilidade, “civilização” não parece dizer nada de muito diferente.⁸⁰ No entanto, o historiador conclui que o que há de mais comum a todos aqueles que o empregam é um ideal moral que estimula o seu uso.⁸¹ Uma moralidade moderna que identifica a Europa e se põe ora ao lado da moral religiosa, ora em seu lugar nessa tarefa. “Civilização” nasce contemporaneamente aos desdobramentos do pensamento racional, que coloca em cheque as concepções teológicas do mundo.⁸²

O linguista Émile Benveniste afirma que o conceito “é uma dessas palavras que inculcam uma visão nova do mundo”.⁸³ O autor chama ainda a atenção para o fato de que muitas palavras surgidas junto com “civilização” na segunda metade do século XVIII trazem consigo o sufixo *-ation* (–ação), voltando-se para uma compreensão da participação atuante do homem no mundo.⁸⁴ Desse modo, o termo aparece profundamente arraigado às muitas vertentes da filosofia das Luzes que reivindicavam um “espírito moderno” ativo, profundamente dedicado ao esclarecimento do sentido da marcha humana na Terra. Interessados em pensar os progressos experimentados pela humanidade, os iluministas encontraram no conceito de civilização um indicador tanto do processo histórico que acreditavam estar vivendo, quanto o resultado desse processo.⁸⁵ Desse modo, o termo não cumpre apenas a função de trazer consigo uma pluralidade conceitual, mas está, sobretudo, em contato direto com a experiência dos seus usuários.

Aqui se coloca a questão acerca da direção que tomou esse movimento intelectual e de como o conceito de civilização, surgido em seu meio, foi importante para traduzir a sua visão de mundo. *Civilisation* não é um dos termos mais evocados no interior dos discursos revolucionários do radicalismo francês de 1789, que se vale de conceitos mais restritos às suas necessidades de afirmação política, como por exemplo, o conceito de “nação”. Todavia, o seu uso se relaciona fortemente com as interpretações sobre a história, muitas delas

⁸⁰ Lucien Febvre et al. *Op. cit.*, p. 34.

⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

⁸² *Ibid.*, p. 29.

⁸³ Émile Benveniste. *Problemas de Linguística Geral*, p. 372.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 376.

⁸⁵ Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 14.

influenciadoras da Revolução Francesa. De acordo com o filósofo Ernst Cassirer: “a visão da história do século XVIII é menos um edifício acabado, de contornos bem delimitados, do que a de uma força agindo em todos os sentidos”.⁸⁶ Que “força”, então, seria essa? Sobremaneira, pode-se constatar nela um desejo por parte dos filósofos iluministas em conceber um sentido racional para o devir histórico. Assim, é possível discernir uma coerência intrínseca à história, fazendo com que ela possa ser apreensível pelo homem. A partir dessa “conquista do mundo histórico”, ele pode perspectivar um futuro e *agir* sobre sua história.⁸⁷

Conforme salienta Reinhart Koselleck, por esse tempo, em especial no campo conceitual alemão, a História se torna ela mesma um sujeito.⁸⁸ Das várias histórias que serviam de exemplo para a ação dos homens no presente, a História se singulariza como um “coletivo singular”, capaz de condensar os relatos tradicionais e os acontecimentos presentes. Ela abarca as histórias particulares de modo que se pode inseri-las no curso de uma ordem interna aos eventos. Desse modo, cada acontecimento carrega uma força que ocorre independente da humanidade estar consciente ou não de seu sentido.⁸⁹ O conceito de História se torna um “metaconceito”, que se debruça sobre si mesmo orientando a experiência humana. “A História sofreu uma alteração linguística, que a transformou [também] no seu próprio objeto”, sumariza Koselleck.⁹⁰

As filosofias da história mais divulgadas da segunda metade do século XVIII buscaram encontrar o fio condutor do processo histórico que se desenvolveria continuamente, muitas vezes em direção a um futuro luminoso.⁹¹ Uma perspectiva progressista é desvelada por muitos autores dessa corrente, o que possibilita a elaboração de prognósticos sobre os sucessos vindouros. Tal concepção acabaria por orientar o comportamento humano no mundo, tendo em vista o desejo cada vez mais imediato de alcançar tempos superiores.⁹² O aparecimento do conceito de civilização mantém estreita relação com esse processo progressivo que os Iluminismos encontraram na História, pois viram

⁸⁶ Ernst Cassirer. *A Filosofia do Iluminismo*, p. 269.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁸ No caso alemão, essa transformação é mais discernível pelo sucesso do conceito de *Geschichte* à diferença de *Historie*. Na França, o sentido moderno de História encontra no “espírito reformista” um sinônimo. Cf.: Reinhart Koselleck. *Futuro Passado*, p. 52.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 49-52.

⁹⁰ Reinhart Koselleck. *O Conceito de História*, p. 123.

⁹¹ *Ibid.*, p. 123-4.

⁹² *Ibid.*, p. 161.

nele um termo adequado à descrição do desenrolar dos seus estágios. Processo civilizador significa aqui progresso da civilização, que, dividido em períodos em evolução, explica o sentido do aperfeiçoamento do “espírito humano”. Significa a partida de um ponto, geralmente associado a um estado “primitivo”, de “selvageria” e de “barbárie” – para usar os contra conceitos mais célebres de civilização –, em um caminhar crescente, onde cada etapa do desenvolvimento humano corresponde a uma melhoria da civilização.

Até onde as pesquisas mais recentes puderam chegar, o primeiro aparecimento do conceito de *civilisation*, em língua francesa e no seu sentido moderno, se deu em 1756 com a publicação do livro *L’Ami des Hommes ou Traité de la Population*, de Victor de Riquetti, o Marquês de Mirabeau.⁹³ Na obra, o autor se mostra interessado em argumentar a favor do trabalho agrícola produtivo como fonte principal de riqueza e não são encontradas muitas referências ao termo “civilização”. O “tratado da população” de Mirabeau o traz primeiramente associado ao ordenamento social empreendido pela religião, sendo conferido a esta um papel importante. O pensamento do Marquês se torna interessante nesse ponto porque ele, ainda que fosse fisiocrata e reformista, carrega consigo não apenas a moralidade moderna que pressupõe o conceito de “civilização”, mas também uma moralidade tradicional, advinda da religião como forma de “frear a humanidade” e movimentar a civilização:

*A bon droit les Ministres de la Religion ont ils le premier rang dans une société bien ordonnée. La Religion est sans contredit le premier e le plus utile frein de l’humanité; c’est le premier ressort de la civilisation: elle nous prêche, e nous rappelle sans cesse la confraternité, adoucit notre coeur, élevé notre esprit, flatte e dirige notre imagination, enétendant le champ des récompenses e des avantages dans un territoire sans bornes, e nous intéresse à la fortune d’autrui en ce genre, tandis que nous l’envions presque par-tout ailleurs.*⁹⁴

Três principais sentidos podem ser retirados do nascente conceito de civilização nas palavras de Mirabeau: primeiramente, um elogio à religião como

⁹³ Conforme apontam Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 372, e Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 13, baseando-se em pesquisas como a de Joachim Moras em *Ursprungund Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich, 1756-1830*.

⁹⁴ Marquis de Mirabeau. *L’Ami des Hommes ou Traité de la Population*, p. 136-7. Tradução livre: “Com direito, os Ministros da Religião têm o mais alto nível em uma sociedade bem ordenada. A religião é inquestionavelmente o primeiro e mais útil freio da humanidade; é o primeiro móvel da civilização: ela nos adverte e nos lembra continuamente a fraternidade, suaviza nosso coração, eleva nosso espírito, lisonjeia e direciona nossa imaginação, estendendo o campo de recompensas e benefícios em território ilimitado, estamos interessados na fortuna de outros desse tipo, enquanto invejamos isso em quase todos os outros lugares”.

aquela que é o seu motor; depois, o termo está intimamente vinculado a um processo de refreamento do comportamento humano no sentido de torná-lo mais “brando”, favorável à confraternidade e à elevação espiritual; por fim, refere-se à própria sociabilidade almejada. Em suma, se poderia dizer que civilização significa a moralidade defendida por Mirabeau, autor que esteve profundamente interessado em um projeto de reforma da sociedade ao qual o conceito aqui estudado serviu de auxílio.⁹⁵ No entanto, a polêmica do vocábulo não cessa por aqui e a sua complexidade já se encontra presente no primeiro livro conhecido em que foi escrito.

Ainda no *L'Ami des Hommes*, Mirabeau afirma: *delà naître comment le cercle naturel de la barbarie à la décadence par la civilisation e la richesse peut être repris par un Ministre habile e attentif [...]*.⁹⁶ Aqui, civilização não aparece mais apenas como um fato moral e social, mas sim associado à riqueza. Esta, na concepção fisiocrata, está ligada, sobretudo, à terra e ao labor humano, de onde uma forte crítica à ociosidade do desfrute do luxo se torna vigorosa. Em outros escritos Mirabeau chega a se referir a uma “falsa civilização” e a anular a completa oposição entre “civilização” e “barbarie”.⁹⁷ No trecho referido, barbarie é a decadência que a civilização promove ao significar apenas a ostentação material improdutiva. Civilização aqui não traduz um processo linear, mas sim um curso cíclico que pode levá-la à degradação, caso seus excessos não sejam contidos. Pode-se dizer que o conceito surge entre o elogio e a crítica. Como bem disse Starobinski, “crítica dirigida contra a civilização; crítica formulada em nome da civilização”.⁹⁸

As referências aqui mobilizadas indicam que o filósofo escocês Adam Ferguson foi o primeiro a utilizar o conceito de civilização em língua inglesa. No seu *An Essay on the History of Civil Society*, publicado em 1767, Ferguson se vale do termo ainda mais do que Mirabeau. Compara-o, por exemplo, à passagem da infância para a fase adulta, ou seja, como sinônimo de maturidade; o significa como padrão de polidez unicamente reconhecível pelos seus membros – portanto,

⁹⁵ Norbert Elias. *Op. cit.*, p. 59.

⁹⁶ Marquis de Mirabeau. *Op. cit.*, p. 176. Tradução livre: “Disto notamos como o círculo natural da barbarie à decadência pela civilização e pela riqueza pode ser reprimido por um Ministro hábil e atencioso [...]”.

⁹⁷ Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 19.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 20.

já como uma autorreferência; e o relaciona à integridade moral e à prosperidade. Contudo, o mais interessante no uso que Ferguson faz do conceito está explícito nas seguintes palavras do iluminista: *in the progress of civilization, new distempers break forth, and new remedies are applied [...]*.⁹⁹ Eis aí uma das primeiras manifestações claras da relação entre civilização e progresso, que, como dito, produz novos contratemplos, mas também novas soluções.

Émile Benveniste coloca a importância da introdução de Ferguson nos estudos sobre o conceito de civilização, pois, além de ter sido a primeira menção publicada de *civilization* (civilização) que o autor encontrou em inglês, parece-lhe que não houve um deslocamento do vocábulo francês cunhado por Mirabeau. Isso porque a escrita do *Essay* de Ferguson remonta à década de 1750, apesar de só ter sido impresso e divulgado em 1767.¹⁰⁰ Assim sendo, o conceito de civilização teria sido “criado” duas vezes? A relevância de tal questão, antes de estar em ser respondida, encontra-se na sua própria formulação. Nem Mirabeau e nem Ferguson se dedicam a explicar minuciosamente o que significa “civilização”, como seria justo caso se tratasse do primeiro aparecimento efetivo de um termo no vocabulário corrente. Evidencia-se assim que os leitores desses autores não encontrariam grande dificuldade em entender qual o significado dessa palavra. Isso se explica também pelo sucesso que o conceito obtém nas ideias de outros pensadores ainda no século XVIII.

Um dos filósofos que mais fartamente associou civilização a progresso foi Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, o Marquês de Condorcet. No seu *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, concluído em 1794 e publicado postumamente em 1795, Condorcet expõe os períodos nos quais, segundo ele, o “espírito humano” progrediu em direção ao aperfeiçoamento da sua razão. Para o autor, o primeiro estágio desse desdobramento se deu quando os homens estiveram reunidos em uma “simples sociedade familiar”.¹⁰¹ Ele identifica nela o primeiro “grau de civilização” e, portanto, significa este conceito como a reunião social, no caso, em pequenos povoados dispersos. Até a instauração da República Francesa, passando pela “decadência” da época das

⁹⁹ Adam Ferguson. *An Essay on the History of Civil Society*, p. 406. Tradução livre: “no progresso da civilização, novas intempéries irão surgir, e novos remédios serão aplicados [...]”.

¹⁰⁰ Émile Benveniste. *Op. cit.*, p. 380-1.

¹⁰¹ Marquês de Condorcet. *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, p. 31.

“superstições religiosas” e pela restauração das ciências na época moderna, Condorcet pensa a “suavização” e a “melhora dos costumes” dos “séculos mais grosseiros” aos dos “progressos da civilização”, onde há uma maior reunião de homens que desfrutam a liberdade proporcionada pelas Luzes.¹⁰²

Assim, o filósofo entende o alto grau de civilização como a reunião fraterna entre os homens esclarecidos e o caráter revolucionário de suas reflexões não aceita o conceito como simples manifestação do requinte e do luxo. Para Condorcet, civilização tem um significado mais profundo. Ela está intimamente relacionada à transformação social: “pode-se observar que, nos povoados que não experimentaram grandes revoluções, os progressos da civilização se detiveram em um termo muito pouco adiantado”, afirma o autor.¹⁰³ Contemporâneo e conterrâneo da Revolução de 1789, Condorcet acreditava estar vivendo os progressos, onde “a natureza não indicou nenhum termo ao aperfeiçoamento das faculdades humanas”.¹⁰⁴ Ainda que não contando com um fim exato, ele acrescentaria a esse desenvolvimento progressivo da humanidade apenas mais um momento histórico: o correspondente a um futuro luminoso reservado às próximas gerações. O brilho desse período faria com que a civilização obtivesse o seu máximo sentido, expresso pela amizade entre os homens esclarecidos.

O civilizado, para Condorcet, é o homem que faz uso da sua razão e se afasta dos preconceitos contra os negros e as mulheres, da corrupção dos governos tirânicos e do obscurecimento da superstição religiosa.¹⁰⁵ Na civilização do futuro pensada por ele, haverá a destruição da desigualdade entre as nações e os homens. A colonização será convertida na propagação das Luzes e os “povos mais civilizados” se tornarão aos colonizados “instrumentos úteis ou libertadores generosos”.¹⁰⁶ “Um dia todas as nações devem se aproximar do *estado de civilização* a que chegaram os povos mais esclarecidos, os mais livres, os mais libertos de preconceitos, os franceses e os anglo-americanos?”.¹⁰⁷ O filósofo não deixa de responder: encontra na experiência do passado o “progresso da

¹⁰² *Ibid.*, p. 71.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 42 e 38. Em diversos momentos do *Esboço*, é notória a preocupação de Condorcet com a situação dos negros e das mulheres na sociedade.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 190. Grifos meus.

civilização”, essa “marcha do espírito humano” que lhe leva a ter esperanças de um futuro melhor.¹⁰⁸

Condorcet, vivenciando a Revolução Francesa, ainda que discordasse de alguns de seus rumos, quis explicar em seu livro a felicidade que sentia ao ver como a História lhe assegurava o advento desses tempos luminosos. Para ele, momentos que outrora pareciam ser apenas frutos de sonhos impossíveis chegavam cada vez mais perto da sua realidade. Quimeras da eliminação dos preconceitos e da subordinação entre os homens seriam progressivamente superados pela possibilidade, e até facilidade, do progresso que o filósofo acreditava estar vivendo. O esclarecimento do homem deveria ir, então, ao encontro desse quadro histórico, pois a sua ação poderia antecipá-lo. Aqui, saber revela uma espécie de poder, de necessidade de expansão daquilo que o homem tem, senão ainda totalmente entre as mãos, ao menos no pensamento.

Conforme adverte Jean Starobinski, não tardará o momento em que o conceito de civilização será revestido de uma aura sagrada, estimulando uma mobilização em direção ao seu prolongamento.¹⁰⁹ Análises como as de Condorcet, que condenam o proselitismo cristão em favor da razão e da ciência, substituem a religião pela civilização como forma de se referir à Europa e a sua maneira de se colocar no mundo. O termo encontra aqui o seu sentido no processo de secularização em curso no Ocidente desde o fim da Idade Média.¹¹⁰ Apresenta-se a necessidade de conferir sentido à existência não apenas no âmbito individual, mas também no coletivo: a Europa, diante das dificuldades em continuar a se explicar como propagadora da fé cristã, encontra no moderno conceito de civilização a sua autorreferência máxima. Nos últimos anos do século XVIII, às vésperas da Campanha do Egito, Napoleão Bonaparte anuncia aos seus homens: “Soldados! Ides empreender uma conquista cujos efeitos sobre a *civilização* e o comércio do mundo são incalculáveis”.¹¹¹ A retórica napoleônica prenuncia o que

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁹ Jean Satarobinski. *Op. cit.*, p. 32.

¹¹⁰ Norbert Elias aborda o tema em *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 67, afirmando que o desenvolvimento do conceito de *civilité*, antecessor e um dos genitores do conceito de civilização, é posto no mundo na época do desfazimento da sociedade guerreira medieval e da unidade da Igreja Católica. Assim, ele passa a “enfeixar” a conformidade da Europa, dando a esta a sua significação.

¹¹¹ *Apud* Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 36. Grifo meu.

o futuro irá enunciar: o século XIX como “o século do progresso”, que, sem dúvida, elegerá “civilização” como sua palavra predileta.

Muitas foram as teorias que tal século produziu envolvendo o conceito de civilização e a sua relação com a noção de progresso. Somente um estudo mais abrangente do que este conseguiria contemplar todas, ou ainda, as mais significativas delas. Pode-se citar nomes como o de François Guizot que, em 1828, no seu *Histoire de la Civilisation en Europe*, acentua o “aplausos” do gênero humano proclamando a civilização, “o progresso da humanidade”.¹¹² A civilização de Guizot é um “fato” a ser narrado: *je suis convaincu qu'il y a en effet une destinée générale de l'humanité, une transmission du dépôt de l'humanité et, par conséquent, une histoire universelle de la civilisation à écrire*. E une ainda mais claramente civilização a progresso: *l'idée du progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot de civilisation*.¹¹³ Essa “interpretação otimista” parecia aos europeus se confirmar tanto no desenvolvimento científico e tecnológico da sua indústria, quanto na arte, nos costumes e na moral por eles experimentados.¹¹⁴ Em um pensador como Benjamin Constant, por exemplo, civilização diz respeito tanto ao aperfeiçoamento interior dos indivíduos, quanto ao crescimento dos recursos e gozos da vida social.¹¹⁵ O conceito em seu sentido progressista refere-se, portanto, não apenas aos aspectos “espirituais”, mas também aos materiais da sociedade.

No entanto, segundo Norbert Elias, o emprego alemão do termo, *Zivilisation* (civilização), não abrange todos esses domínios. Ele corresponde apenas aos aspectos externos do ser humano, por exemplo, os feitos econômicos, políticos e sociais. A referência às realizações do “espírito”, expressas pelas manifestações artísticas, intelectuais, e morais dos seres humanos encontra sentido no conceito de *Kultur* (cultura).¹¹⁶ Em 1784, Immanuel Kant já formulava a oposição entre *Zivilisation* e *Kultur* no seu texto intitulado *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Ideia de uma História*

¹¹²Apud. Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 15.

¹¹³Apud. Lucien Febvre et al. *Op. cit.*, p. 48-9. Tradução livre: “Estou convencido de que há de fato um destino geral da humanidade, uma transmissão do depósito da humanidade e, consequentemente, uma história universal da civilização para escrever” / “a ideia de progresso, de desenvolvimento parece-me ser a ideia fundamental contida na palavra civilização”.

¹¹⁴Émile Benveniste. *Op. cit.*, p. 376.

¹¹⁵Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 44.

¹¹⁶Norbert Elias. *Op. cit.*, p. 24.

Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita), onde buscava encontrar o “fio condutor” inscrito na natureza para indicar a possibilidade de uma “História Universal”, feita através da reflexão filosófica acerca do “progresso” experimentado pelas gerações:

Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a ideia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização.¹¹⁷

Kant, desse modo, opõe o civilizado e o moralizado. Este é o que tem cultura e aquele, um decoro exterior disfarçado de moralidade, a civilização. Para Elias, *Kultur* é um conceito característico das classes médias burguesas, possuidoras de uma *intelligentsia* que contrasta com a aristocracia de corte, que, por sua vez, apresenta somente os hábitos requintados da *Zivilisation* como forma de se distinguir socialmente. A “sociogênese” dos conceitos desenvolvida pelo autor mostra que essa antítese não funciona para o conceito francês de *civilisation* porque o acesso da burguesia às classes altas na França e na Inglaterra não era tão dificultado como no caso alemão. Assim, na França, por exemplo, uma burguesia enobrecida e uma nobreza dotada da inteligência de filósofos como os marqueses de Mirabeau e de Condorcet, não era algo raro. Todavia, a cisão entre essas classes – e, por conseguinte, entre os conceitos de civilização e cultura – no caso alemão é defendida pelo argumento de Norbert Elias.

Mais tarde, Friedrich Nietzsche acrescentará o acento: “a civilização quer uma coisa diferente do que a cultura quer, talvez alguma coisa de inverso”.¹¹⁸ Para ele, a civilização quer a domesticação externa, o adestramento do comportamento, enquanto que a cultura quer que as energias dos seres humanos se expandam. Moral aqui não significa repressão das manifestações individuais, pelo contrário, refere-se às “naturezas mais espirituais e mais audaciosas”.¹¹⁹ Civilização não corresponde à maneira como os alemães se entendem. Não é no conceito sintético franco-inglês que encontram o sentido de suas vidas. Thomas Mann, em 1914, escreve de forma ainda mais clara: “a alma alemã é demasiado profunda para que a civilização seja para ela uma noção superior [...]. A política é coisa da razão, da

¹¹⁷ Immanuel Kant. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, p. 16.

¹¹⁸ *Apud.* Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 48.

¹¹⁹ *Apud.* *Ibid.*, p. 48.

democracia e da civilização; a moral, em compensação, é coisa da cultura e da alma”.¹²⁰

Sigmund Freud, que apesar de não ter sido alemão, falava e escrevia a língua da Alemanha, não compreendeu essa moral da cultura apartada dos efeitos repressivos que custam o “progresso da civilização”. O uso que faz deste último conceito se deu em um momento crítico, quando a Europa sofria a maior inflexão de sua autoimagem até o momento: a Grande Guerra de 1914. Em um escrito datado de 1915, *Zeitgemäβes über Krieg und Tod (Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte)*, Freud revela a confusão causada pelos acontecimentos de seu tempo.¹²¹ A matança de europeus contra europeus em uma guerra de grandes proporções, graças a sua capacidade mobilizadora e técnica, impele o autor a desconfiar dos progressos que em nome da civilização se vinha defendendo. Isso porque são as “nações de raça branca que dominam o mundo”, pelas quais se esperava a condução ao futuro luminoso pensado por Condorcet, ou à paz perpétua imaginada por Kant, as autoras da maior carnificina que a Europa já experimentou até então. As “normas morais” que a civilização engendrou apareciam ignoradas pelos dirigentes da Primeira Guerra Mundial.¹²²

No momento da Guerra, civilização significa para Freud uma exigência histórica de privações em nome de uma moralidade que não foi correspondida pelos seus maiores defensores. Se mesmo aqueles que reivindicam os governos mais civilizados do Ocidente ignoram a prática de um conflito “civilizado”, como pensar a experiência de um progresso civilizador em curso? O conflito aqui escancara as contradições do processo civilizatório tal como ele fora pensado até então. O estado moral dos europeus em guerra não parece menos bárbaro do que os estados anteriores. Ao contrário, diante da frustração da ideia de civilização como progresso, manifesta pela maneira como a morte se desvelou na Grande Guerra, o passado não poderia ser considerado menos bárbaro. A guerra revelou a barbárie que a própria civilização é capaz de conter. O futuro aqui se torna incerto e a confiança na confraternidade arrogada pelo conceito sofre seu maior abalo:

A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe a... desilusão. Não é apenas mais sangrenta e devastadora do que as guerras anteriores [...], mas

¹²⁰ *Apud. Ibid.*, p. 292.

¹²¹ Sigmund Freud. *Considerações Atuais sobre a Guerra e a Morte*, p. 210.

¹²² *Ibid.*, p. 212.

pelo menos tão cruel, amargurada e impiedosa quanto qualquer uma que a precedeu [...]. Ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria enegrecida, como se depois dela não devesse existir nem futuro nem paz entre os homens. Ela destrói todos os laços comunitários entre os povos que combatem uns com os outros, e ameaça deixar um legado de amargura que por longo tempo tornará impossível o reestabelecimento dos mesmos.¹²³

Contudo, Freud não parece desejar excluir completamente o conceito de civilização, mas sim pensá-lo criticamente frente à experiência de seu tempo. Segundo ele, a civilização em que vive está baseada em uma “hipocrisia”, pois exige de seus membros a obediência a preceitos que não estão de acordo com os seus “pendores instintuais”. “Existem muito mais hipócritas culturais do que homens realmente civilizados”. Todavia, ele não quer o fim da cultura, mas sim uma moralidade mais próxima da capacidade humana de atender aos seus anseios: “a manutenção da cultura [...] oferece a perspectiva de preparar o caminho [...] para uma transformação instintual mais ampla, portadora de uma cultura melhor”.¹²⁴

Mais tarde, passada a Primeira Guerra, embora não os seus efeitos, Freud afirma no seu *Das Unbehagen in der Kultur (O mal-estar na Civilização)*, publicado em 1930, que civilização designa “a soma das realizações e instituições que afastam nossa vida daquela de nossos antepassados animais, e que servem para [...] a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si”.¹²⁵ No entanto, ao longo de seu texto, mostra as contradições que a “evolução” dessa designação engendrou. Em um momento, diz, por exemplo, que “o amor se opõe aos interesses da cultura” e que “a cultura ameaça o amor com sensíveis restrições”.¹²⁶ O resultado disso é a infelicidade do homem, esse “mal-estar” que causa sofrimento, embora se possa evitar. A relação geral de Freud com o conceito de civilização é tão bem sumarizada por suas palavras que vale mais uma citação:

[...] se, de modo implacavelmente crítico, buscamos expor as raízes de sua [da civilização] imperfeição [...] não nos mostramos inimigos da cultura. É lícito esperar que pouco a pouco lhe introduziremos mudanças que satisfaçam melhor as nossas necessidades e escapem a essa crítica. Mas talvez nos familiarizemos

¹²³ *Ibid.*, p. 215.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 223-4. Sobre “pendores instintuais”, refere-se aqui à tradução de Paulo César de Souza. Alguns autores recusam-se a traduzir *der Trieb* por “instinto” e preferem empregar “impulso”, ou “pulsão”.

¹²⁵ Sigmund Freud. *O Mal-estar na Civilização*, p. 34.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 48.

igualmente com a ideia de que há dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma.¹²⁷

Diante da desilusão com relação às concepções progressistas tal como delineadas até a Grande Guerra, o século XX dará prosseguimento ao debate em torno do conceito de civilização e da sua vinculação com a noção de progresso em duas vias principais, ambas revendo criticamente essa associação. A primeira, convicta de que civilização e progresso são conceitos que não se separam, acaba por dispensar o uso desses termos. A segunda, não exclui a possibilidade do emprego de “civilização”, porém se esforça para depurá-lo da ideia de progresso. O conceito de civilização, nesses tempos confusos e extremos, não deixou de ser utilizado no último século, mas a partir do pós-Primeira Guerra, pode-se dizer que se instala uma dificuldade anímica de pensá-lo. Apartado de seu antigo associado para manter-se existente, ele perde cada vez mais a sua capacidade de ser unívoco e funciona ora como um termo técnico para descrever processos sociais, ora como designação específica de um grupo cultural, ou ainda se afirma como conceito plural e é obrigado a reconhecer: são várias as civilizações.

Malgrado as controvérsias, o conceito de “civilização” não adentra o século XXI completamente desprovido de circulação. Mesmo que a sua manifestação mais candente possa não se dar diretamente pela palavra, seus similares e contra conceitos podem ser lidos nos jornais, ouvidos nas conversas e ditos em diversas situações. Nada ainda parece refutar a tese desenvolvida por Starobinski em 1989 de que o conceito sofre contemporaneamente uma espécie de *hybris* não só pelas várias acepções que recebe, mas também pela desmedida de seus usuários que costumam enxergar na civilização tanto algo que ameaça perpetuar desigualdades sociais, definindo uma sociedade como superior à outra e justificando a dominação da primeira pela segunda, quanto algo que é ameaçado e que se não for preservado, fará com que a barbárie figure sozinha num mundo que já é capaz de se autodestruir.¹²⁸

Tal tempo, que não encontra em seus conceitos senão contradições, que tem as ciências humanas como constante revisora de seus termos fundamentais, e na experiência cotidiana a indeterminação quanto ao seu futuro, se manifesta também nas primeiras décadas deste novo milênio. As explicações

¹²⁷ *Ibid.*, p. 61-2.

¹²⁸ Jean Starobinski. *Op. cit.*, p. 50.

fundamentalistas como meio de atribuir sentido à vida, o pouco esforço de reflexão sobre ela e o cenário de violências correntes oferecem a ele uma companhia diversa daquela imaginada pelos primeiros a pensar a existência de uma “civilização”. Somado ao baixo nível de importância dada às suas bases históricas, no afã do auto-interesse em começar sempre algo de novo na terra da incerteza, o temor da “barbárie” humana assola o presente. Diante dele, apenas resta a esperança do respeito pelo outro e pelo mundo que cada um compartilha com outrem. Não se pode afirmar que o conceito de civilização encontrará aí o seu significado, mas talvez nem isso importe, desde que seja possível, se esta é uma condição, conviver.

Civilização & Processo

Uma noite, estando ele [Racine] entre o rei e Mme. de Maintenon, caiu a conversa sobre os teatros de Paris. [...] O rei informou-se das peças e dos atores, e perguntou a Racine porque, pelo que ele ouvia dizer, tinha a comédia descido tanto em comparação com o que ele vira outrora. Racine deu-lhe várias razões, e concluiu por aquela que, na sua opinião, era a mais poderosa: que, na falta de autores e de boas peças novas, os comediantes levavam peças antigas, entre outras as de Scarron, que nada valiam e afugentavam toda a gente. A pobre viúva [Mme. de Maintenon] corou ao ouvir estas palavras, não pela reputação atacada do aleijado, mas por ouvir pronunciar seu nome diante do sucessor. O rei ficou perturbado; o silêncio que se fez de repente acordou o infeliz Racine, que sentiu o poço em que sua funesta situação o precipitara. [...] Nunca mais o rei falou com Racine, nem Mme. de Maintenon; nem sequer o olharam. Ele teve tão profundo desgosto, que caiu em grande fraqueza e não viveu dois anos mais.

Louis de Rouvroy, Duque de Saint-Simon [1675-1755].
Mémoires, publicadas postumamente entre 1789-1830.

Todo progresso é um processo, mas nem todo o processo é um progresso. Essa é uma lição da sociologia de Norbert Elias, uma vez que esse autor pensa civilização, assim como os usuários do conceito anteriores a ele, como um processo, mas, diferentemente dos mesmos, não o concebe como um progresso, sobretudo, em seu sentido moral. Esta secção objetiva entender o que Elias chama de “civilização”, isto é, como o autor utiliza essa palavra que no século XX, assim como neste início de novo milênio, parece tão contraditória e muitas vezes antiquada. O que se quer argumentar aqui é que o conceito de civilização recebe um tratamento diferenciado pelo pensamento do sociólogo, que o enxerga não

como um movimento evolutivo em direção ao progresso material e moral dos homens, mas como um termo indicativo de processos sociais de integração, cabendo nele a economia dos afetos e os controles que os seres humanos impõem uns aos outros e a si mesmos, diante das nem sempre fáceis relações sociais. Tais limites são sentidos nos corpos, nas emoções e na atuação de cada um em uma espécie que se considera sociável e que caminha com uma rede complexa de interdependências sucessivamente alterada ao longo do tempo, pendendo ora à agregação, ora à desagregação.

“Civilização” é um dos conceitos fundamentais da sociologia eliasiana. A sua significação não está ancorada em uma concepção natural das relações humanas. Ou seja, os homens, para Norbert Elias, não são naturalmente civilizados, mas possuem por natureza uma disposição a se tornarem civilizados.¹²⁹ Dessa consideração surge o interesse em indagar o que significa, então, *tornar-se* civilizado, segundo Elias? Para ele, essa característica diz respeito a um autocontrole individual dos “impulsos momentâneos” que aparecem nos seres humanos – em momentos em que se emocionam, se enraivecem, ou se excitam, por exemplo – e desviam tais impulsos de seus fins primários – chorar, violentar, gritar... – para fins secundários, por um processo chamado de “reconfiguração sublimada”.¹³⁰ Os seres humanos nascem, desse modo, não com o caráter civilizado, mas com a capacidade de desenvolvê-lo. A direção desse desenvolvimento não se dá, no entanto, em um padrão fixo no tempo (por exemplo, o da sociedade francesa do século XVIII), pelo contrário, tal direcionamento responde ao modelo da sociedade e do tempo em que o indivíduo nasce e é educado tanto pelos mais antigos membros de seu grupo, quanto por si mesmo:

Dado que os seres humanos, diferentemente de muitos outros seres vivos sociais, não possuem uma regulação nativa dos afetos e pulsões, eles não podem prescindir da mobilização de sua disposição natural rumo à autorregulação mediante o aprendizado pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização *específico* da sociedade, a fim de que possam *conviver consigo mesmos e com os outros seres humanos*.¹³¹

¹²⁹ ELIAS, Norbert. “Conceitos sociológicos fundamentais”. In: NEIBURG; WAIZBORT. *Norbert Elias escritos e ensaios*, vol. 1, p. 21.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Idem*. Grifos meus.

Assim, interpretando as palavras de Elias, civilização significa um processo de educação dos indivíduos de uma sociedade em direção à convivência. A forma como essa educação se dá não está alocada em um tempo específico do passado e nem está restrito a uma sociedade modelar ou uma classe social: “encontramos em *todas* as sociedades humanas uma conversão das coações exteriores em autocoações individuais”, afirma Elias (e esse movimento é o que não varia para ele), embora nem sempre a coação externa favoreça o desenvolvimento de um autocontrole efetivo.¹³² Tal forma está sempre mudando, embora essa mudança apareça ora mais rapidamente, ora mais lentamente, mas é sempre dotada de um direcionamento, seja civilizador, seja descivilizador. A sua visualização, no entanto, só é permitida a longa duração, uma vez que mudanças efetivas só são verificáveis através de gerações. Essas variações aparecem, sobretudo, no *habitus* social comum, que garantem uma modelação específica de autorregulação expressa no comportamento e na sensibilidade dos indivíduos. O que confere o caráter civilizador desse tipo de processo social é a promoção da integração dos indivíduos, isto é, a possibilidade de viverem juntos na sociedade em que se encontram.

Em suma, o que caracteriza civilização como processo em Elias são “as transformações do *habitus* social dos seres humanos na direção de um autocontrole mais bem proporcionado, universal e estável”.¹³³ As coações exteriores sempre existem, mas elas são menos efetivas diante da dominância de um processo civilizador. As autocoações, ou seja, a capacidade de cada indivíduo de reconhecer os limites de sua ação e as maneiras de se comportar tendo em vista à convivência, são mais autônomas em relação às imposições vindas de fora. Esse processo, longe de ser a geração de uma massa dócil e obediente, gera, segundo o autor, a ampliação da capacidade de identificação mútua de um ser humano com o outro ser humano, ou seja, a ampliação do alcance da “simpatia” entre os indivíduos, sendo essa a característica marcante que opera em um processo civilizador.

As contribuições de Sigmund Freud e de sua filha Anna Freud para essas considerações de Elias são notáveis. Contudo, o que distancia Norbert Elias desses autores é o caráter audacioso de pensar as diferentes formações civilizadoras ao

¹³² *Ibid.*, p. 22. Grifos meus.

¹³³ *Ibid.*, p. 24.

longo do tempo. Ele quer acessar um processo psíquico que forme a personalidade não de um indivíduo isolado, mas que atravesse gerações de indivíduos em suas relações sociais, valendo-se, para isso, de uma rica documentação da experiência histórica da sociedade estudada. Lendo os manuais de etiqueta da passagem da Idade Média a Moderna, Elias percebeu que os padrões de comportamento gradualmente se alteravam na sociedade europeia de acordo com as modificações que ela sofria. Há, segundo sua visão, um “tecido básico, resultante de muitos planos e ações isoladas”, podendo “dar origem a mudanças e modelos que nenhuma pessoa isolada planejou ou criou”. A partir daí, “surge uma ordem sui generis, uma ordem mais irresistível e mais forte do que a vontade e a razão das pessoas isoladas que a compõem”.¹³⁴

Esse foi o ponto de origem para o desenvolvimento de uma teorização mais abrangente dos processos civilizadores, que, para o sociólogo se mantiveram dominantes desde a “Idade da Pedra”, uma vez que desde lá os seres humanos foram capazes de se agrupar e reagrupar de diferentes maneiras. “De pequenos grupos de parentes, que muitas vezes viviam em cavernas e talvez não compreendessem mais que 50 ou 60 pessoas, resultaram, com o curso do tempo, Estados nacionais que compreendem muitos milhões de pessoas”, escreve o autor.¹³⁵ Todavia, diferentemente das teorias evolutivas, Elias não afirma que um grupo é melhor do que outro, ou que uma forma de comportamento é “boa” ou “má”. Além disso, os processos civilizadores, apesar de serem considerados dominantes, concorrem no interior de cada sociedade com processos descivilizadores, ou seja, contrários à integração e à convivência social e nada garante que as forças civilizadoras sempre prevaleçam em sua dominância.

O Processo Civilizador, obra-prima de Elias, é, conforme ele mesmo diz, uma análise de um processo social específico, tendo “como tema fundamental os tipos de comportamento considerados típicos do homem civilizado ocidental”, mas que abre a possibilidade de pensar uma teorização mais ampla do que essa especificidade.¹³⁶ O autor desnaturaliza o típico homem ocidental civilizado e busca entender como se montou essa “civilização”. Os padrões de conduta como comer usando garfo e faca; não dizer determinadas palavras; ficar vexado, bem

¹³⁴ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 194.

¹³⁵ “Conceitos sociológicos fundamentais”, p. 22.

¹³⁶ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 13.

como evitar vexar o outro; medir os gestos, as maneiras de olhar, de caminhar, de falar, o toque permitido e o proibido, as distâncias e as aproximações dos corpos, assim como daquilo que entra em contato com eles; além dos sentimentos de repugnância, da aprendizagem do nojo, da retirada de determinados elementos das vistas de todos, enfim, todo esse arcabouço que compõe as atitudes da vida individual e social dos seres humanos integra essa obra de Elias como uma indagação do familiar, um incessante interesse em investigar como ao longo do tempo isso foi pouco a pouco se fazendo presente.

Para isso, Elias se dedica ao período final da Idade Média, onde considera haver uma modificação significativa não apenas na estrutura da sociedade ocidental, mas também nos aspectos mais interiores da vida de cada um de seus membros. Elias se debruça, então, sobre o desenvolvimento *psíquico* desses indivíduos em um processo de mudança. Altera-se o que a sociedade exige e o que ela proíbe; os temores sociais são reconfigurados e tomam formas de expressão diferenciadas; os gestos tornam-se mais cuidadosos; os assuntos nas conversas mais calculados com vistas a não gerar embaraço; o comportamento dos primeiros anos de um ser humano torna-se mais diverso do dos últimos; os humores, de rapidamente transformados, tornam-se mais estáveis.

Vale o esforço de citar, ainda que longamente, a resposta de Elias sobre o porquê da direção desse processo ter se dado de maneira “civilizadora”:

Do período mais remoto da história do Ocidente até os nossos dias, as funções sociais, sob pressão da competição, tomaram-se cada vez mais diferenciadas. Quanto mais diferenciadas elas se tornavam, mais crescia o número de funções e, assim, de pessoas das quais o indivíduo constantemente dependia em todas suas ações [...]. À medida que mais pessoas sintonizavam sua conduta com a de outras, a teia de ações teria que se organizar de forma sempre mais rigorosa e precisa, a fim de que cada ação individual desempenhasse uma função social [...]. O fato seguinte foi característico das mudanças psicológicas ocorridas no curso da civilização: o controle mais complexo e estável da conduta passou a ser cada vez mais instilado no indivíduo desde seus primeiros anos, como uma espécie de automatismo, uma autocompulsão a qual ele não poderia resistir, mesmo que desejasse. A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se "corretamente" dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava a prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social. Mas fosse consciente ou inconscientemente, a direção dessa transformação da conduta, sob a forma de uma regulação crescentemente diferenciada de impulsos, era determinada pela

direção do processo de diferenciação social, pela progressiva divisão de funções e pelo crescimento de cadeias de interdependência nas quais, direta ou indiretamente, cada impulso, cada ação do indivíduo tornavam-se integrados.¹³⁷

Como pode ser percebido, nada disso, segundo Elias, está distanciado das transformações que acontecem na política, na economia e na organização da sociedade em geral. Da Idade Média à Época Moderna essas instâncias mudaram radicalmente de configuração: de descentralizadas em tribos e pequenos agrupamentos, as relações entre os indivíduos aumentaram com a estrutura feudal e, posteriormente, com o Estado Moderno centralizado. São características importantes desse processo, para o sociólogo, o aumento da divisão de funções no interior da sociedade, favorecendo a especialização e a interdependência entre os indivíduos, e a monopolização da força física considerada legítima, outrora distribuída em meio à classe guerreira medieval.

O segundo volume de *O Processo Civilizador* se dedica justamente a pensar como da sociedade cavaleiros da Medievalidade, proprietária autêntica das suas terras e defensora das mesmas pelo uso constante da espada, a Europa se transformou em uma região praticamente “pacificada” no interior de seus Estados. A luta competitiva pelo monopólio da violência legítima e pela redução dos demais cavaleiros à situação de dependência teve importância crucial para a alteração não apenas da estrutura social, como também dos modos de vida e de relacionamento entre os indivíduos. É essa conjuntura que levou Elias a enxergar um processo de alteração do comportamento em uma direção específica que chamou de civilizadora.

A notória dedicação de Elias ao estudo da sociedade de corte se deve justamente ao interesse em observar esse processo no interior do grupo que integra o governante monopolista, mostrando como dos gestos de cada cortesão dependia a sua própria existência. O comportamento devia ir ao encontro da posição social de cada membro dessa sociedade, pois era através da maneira como ele aparecia, se comportava, comia, falava e morava que fazia com que ele se afirmasse como pertencente à sua classe. Em *A Sociedade de Corte*, Elias afirma: “seu caráter específico derivava, em primeiro lugar, do planejamento calculado da estratégia de comportamento em relação a possíveis perdas e ganhos de *status* e

¹³⁷ *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 195-6.

prestígio sob a pressão de uma competição contínua pelo poder”.¹³⁸ Na sociedade cortesã, sobretudo a presente entre os séculos XVI e XVII, embora não exclusivamente, os títulos de nobreza passam a valer menos do que a consideração dos outros. Cada indivíduo é tributário da opinião dos demais, pois dela depende a sua existência social:

Ao ter seu reconhecimento como membro recusado pela "boa sociedade", perdia-se a "honra" perdendo assim uma parcela constitutiva de sua identidade pessoal. De fato, era comum um nobre trocar sua vida pela "honra", preferir morrer a deixar de pertencer à sua sociedade, o que significava deixar de se destacar da massa circundante. Sem essa distinção sua vida não tinha sentido, ao passo que o poder da sociedade dos privilegiados permanecia intacto.¹³⁹

Para os cortesãos do *Ancien Regime* não existia a possibilidade de se mudar, de deixar Paris ou Versailles, transferindo-se para uma sociedade equivalente e levar uma vida do mesmo nível e significação, sem perder prestígio em relação às pessoas da mesma posição social e sem perder a autoestima. Só nessa única sociedade de corte eles podiam manter aquilo que dava sentido e rumo a suas vidas: sua existência social como membros da corte, a distância em relação ao comum dos mortais, o prestígio — a imagem central que faziam de si próprios, sua identidade pessoal. Eles não frequentavam a corte apenas porque dependiam do rei, mas permaneciam dependentes ao rei porque só pelo acesso à corte e à vida junto à sociedade de corte podiam manter a distância em relação aos outros, distância da qual dependia a salvação de suas almas, de seu prestígio como aristocratas de corte, ou seja, de sua existência social e sua identidade pessoal.¹⁴⁰

Desse modo, uma maior pressão vinda tanto da sociedade quanto do próprio indivíduo passa a autorregular as relações sociais. Cada um começa a se observar mais, a calcular seu comportamento e suas palavras, pois sabem o preço que elas podem custar. Praticamente todas as dimensões da vida fazem parte desse processo, desde a postura dos corpos até as estruturas de habitação: “um duque tem que construir uma casa de uma maneira que expresse: sou um duque e não um conde”.¹⁴¹ Essas pressões integram todas as camadas sociais, uma vez que elas vêm tanto de baixo quanto de cima. O único que não as recebe tão intensamente do alto é o rei, mas, para Elias, ele não está isento de uma poderosa rede de interdependências – o sociólogo o coloca como um dependente das tensões entre as classes sociais, das quais provém o seu poder social. Por isso, o rei está sempre atento aos membros de sua corte e os atrai todos para si.

¹³⁸ ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*, p. 110.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

Essa espécie de aprisionamento do indivíduo à teia de interdependências social é um dos pontos mais importantes da teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias. Ele alerta para o fato de que a existência social de cada indivíduo tem um preço a ser pago: o peso de pertencer a um grupo e de, conseqüentemente, ser constrangido a todo o momento a obedecer às suas regras. E isso não é uma característica exclusiva da sociedade de Corte. Em *Os Estabelecidos e os Outsiders*, o autor mostra como uma classe estabelecida, que se arrogava superior por ser a mais antiga de determinado lugar, teve de alterar seu comportamento e começar a se impor regras, que antes simplesmente não existiam, para que justificassem seu pertencimento e sua distância diante dos estrangeiros.

Tal processo, segundo Elias, nem sempre é fruto de uma decisão consciente e voluntária. Faz parte da constituição da estrutura da personalidade do indivíduo, bem como da de seu grupo. Uma das manifestações mais brilhantes desse raciocínio do sociólogo encontra-se em *Os Alemães*, quando ele versa sobre a estrutura extremamente rígida da sociedade alemã imperial, que impunha a prática de exigir e de dar satisfações:

Ora, se — especialmente em sua juventude, mas até em épocas ulteriores da vida — as pessoas são submetidas a um mecanismo altamente formalizado de coação social, o qual lhes impõe severas privações e, no entanto, ao mesmo tempo, lhes promete um proporcional abono de prazer, por exemplo, adquirir ou manter um elevado *status*, então elas são muito facilmente persuadidas a acreditar que os sacrifícios que estão fazendo e as frustrações que esperam enfrentar têm algum significado. Com muita frequência, não conhecem ou não entendem qual seja esse significado, mas estão convencidas de que tudo isso faz sentido, mesmo ignorando qual é esse sentido. Isso porque talvez fosse decepcionante ter de admitir que as privações que uma pessoa suportou não têm realmente qualquer propósito, nenhuma função, exceto a manutenção ou o aumento de poder do grupo a que ela pertence, e serve como símbolo do *status* superior da própria pessoa em relação às outras.¹⁴²

Como pode ser percebido, as teorias de Norbert Elias são sensíveis àquilo que confere significado e valor à vida dos seres humanos para si mesmos e para as suas relações sociais. No entanto, o conceito de “civilização” funciona, para ele, como um termo técnico para descrever os processos sociais de integração. Ainda assim, o autor foi sensível à complexidade advinda da polissemia da palavra. Por isso escreveu no primeiro volume de *O Processo Civilizador* a parte “Sociogênese dos conceitos de ‘civilização’ e ‘cultura’”, cujas afirmações puderam ser vistas na

¹⁴² ELIAS, Norbert. *Os Alemães*, p. 109.

secção anterior. Essa parte do livro de Elias se inicia mostrando a total compreensão das diferentes searas onde se pode encontrar a recepção do conceito: tecnologia, ciência, costumes, religião, habitação, justiça, enfim, como o próprio autor coloca: “não há nada que não possa ser feito de forma ‘civilizada’ ou ‘incivilizada’”.¹⁴³

Junto a isso, Elias oferece a seus leitores a sensibilidade de pensar a “função geral” do termo. Como forma de sintetizar a razão mais importante de seu emprego, o autor afirma que civilização, antes de mais nada, “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo”.¹⁴⁴ Ou seja, significa a autoimagem de seres humanos e deve ser entendida historicamente como o sentido e o valor da existência de seus membros, “sua tecnologia”, “suas maneiras” e “sua visão de mundo”, nesse caso sendo empregado, sobretudo, pelos franceses e pelos ingleses. Ele sintetiza o orgulho e a importância de suas nações, que se entendem na linha de frente da marcha em direção ao progresso da humanidade.

Esse “passado” do conceito usado por Elias remonta, por exemplo, ao termo *civilité*, que como comunica o autor, “enfeixava” e “traduzia” a unidade da Europa; e fora assim cada vez mais usado diante do processo de secularização da Época Moderna que fez enfraquecer a conformidade europeia oferecida pelo Cristianismo. Quando o conceito assume a sua forma, segundo Elias, ele carrega consigo o motor e a identificação da Europa consigo mesma: “o lema ‘civilização’ conserva sempre um eco da Cristandade Latina e das Cruzadas de cavaleiros e senhores feudais”.¹⁴⁵

Elias, que experimentou as contradições desse raciocínio, uma vez que a Primeira Grande Guerra foi travada em larga medida em nome da “civilização”, não foi um ingênuo. Ao contrário, investigou como tal lógica se articulou no Ocidente e ofereceu à teoria advinda dessa investigação o seu principal conceito. Porém, isso não significa que Elias foi um crente no progresso civilizador, mas sim na continuação do processo civilizatório em proporções diferenciadas, como é típico das mudanças que verifica na sociedade. O que aqui fica dito é que Elias teve total consciência do valor do conceito de civilização para seus inventores e usuários anteriores a ele, embora ele mesmo, não esteja interessado em utilizá-lo

¹⁴³ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 23.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

da mesma forma. Dizer que esse conceito obteve um tratamento que o vinculou a um valor moral não significa julgar que ele deva continuar sendo. Não faz parte da análise eliasiana, que se pretende científica, empreender julgamentos moralizantes, mas sim tentar entender o que significou e o que pode continuar significando uma civilização.

No seu infelizmente inacabado texto sobre Mozart, Elias apresenta um indivíduo altamente disposto à sublimação. Segundo o sociólogo, sua música parecia “ascender sobre todas as regiões animais do ser humano”. Contudo, o famoso compositor era também capaz de fazer piadas que aos olhos das gerações futuras pareceriam grosseiras, uma vez que muitas delas contavam com um forte cunho sexual. As tão divulgadas contradições da personalidade de Mozart apresentam justamente a atuação de um processo civilizador sobre o que seria considerado como “natural” ou “animalesco”.¹⁴⁶ Talvez seja nesse estudo que Elias sintetiza da maneira mais clara e um tanto quanto ousada as suas preocupações acerca da integração social – que ele chama de “civilização”:

Qualquer avanço de civilização, *não importa* onde ou em que nível de desenvolvimento humano se dê, representa, para os seres humanos em suas relações uns com os outros, uma tentativa de pacificar os impulsos animais indomados que forma parte de seus dotes naturais, através de impulsos compensatórios gerados socialmente, ou então, de sublimá-los e transformá-los culturalmente. Isto permite que as pessoas vivam umas com as outras e consigo mesmas sem estarem constantemente expostas à pressão incontrolável de seus impulsos animais — os seus próprios e os dos outros. Se depois de crescidas as pessoas continuassem sendo os mesmos seres instintivos que eram quando crianças, suas possibilidades de sobrevivência seriam extremamente escassas. Em sua busca por alimento, não teriam os meios de orientação que se aprendem com a instrução, seriam irremediavelmente suscetíveis a cada necessidade momentânea, e constituiriam, deste modo, um peso permanente e um perigo para si mesmos e para os outros.¹⁴⁷

Como afirmam muitos comentadores de Elias, a teoria do processo de civilização possui algumas incompreensões costumeiras. A primeira delas é a de considerá-la como um fato histórico único do passado, vivido entre os séculos que demarcam a análise da obra *O Processo Civilizador*. Por mais que esse processo ocupe um lugar especial no primeiro grande livro de Elias, ele funciona mais como uma espécie de exemplo ou de caso particular. No próprio texto, o autor

¹⁴⁶ ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*, p. 100.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 55-6. Grifos meus.

considera que quanto mais remotamente no tempo o observador se dedicar, encontrará sempre um “processo civilizador”, uma vez que os indivíduos se encontraram reunidos convivendo. Ainda que as forças civilizadoras não sejam tão claras, pois concorrem com descivilizadoras, elas estão, segundo o sociólogo, sempre presentes. Uma dominância civilizadora não anula inteiramente uma descivilizadora e vice e versa. Desse modo, a leitura das obras de Elias não cabe apenas no interesse por desvendar como se montaram os costumes típicos de uma sociedade “civilizada”, faz refletir sobre a própria possibilidade de existência da convivência humana, extrapolando qualquer demarcação histórica.

Conforme considera Eric Dunning, os desentendimentos gerados diante da teoria eliasiana estão diretamente ligados ao sentido da palavra civilização. Esse conceito é geralmente acusado de expressar uma “percepção colonialista do mundo”, associada ao “darwinismo social” e aos “juízos de valor”. Dunning cita os nomes de Curtis, Giddens, Hargreaves, Hobbs & Robins, Horne & Jary, Leach, Newman, Taylor, Williams e Duerr como autores que compreenderam desse modo a ideia de processo civilizador de Elias, ancorando-a em um evolucionismo refutado pela experiência do século XX.¹⁴⁸ Esses autores desconsideraram que dizer o que “civilização” significou não se confunde com dizer o que ela significa. Elias optou por não abandonar o conceito diante das contradições da história, mas sim tentar compreendê-lo em seu termo sociológico, a sua “sociogênese”, como ele chama, e teorizar sobre ele. Como foi mostrado, o autor não foi alheio à forte carga emocional e valorativa que o termo possui. Ainda assim, o reapresentou às ciências sociais praticamente despido desse valor e prenhe de uma tecnicidade sociológica. Nas palavras de Dunning, civilização para Elias: “refere-se à sequência potencialmente reversível das mudanças num longo prazo sofridas pelas sociedades dominantes da Europa ocidental”.¹⁴⁹ Mudanças essas que são sentidas nos corpos e nas emoções humanas.

O historiador André Burguière é mais assertivo nesse ponto: “para Elias não existe evolução geral e, sim, formas de diferenciação, isto é, o emprego de novas ‘configurações’ que podem caracterizar tanto um período quanto uma sociedade na continuidade de seus traços culturais”. E afirma ainda: “[...] a

¹⁴⁸ DUNNING, Eric. “Civilização, Formação do Estado e Primeiro Desenvolvimento do Esporte Moderno”. In: GARRIGOU; LACROIX. *Norbert Elias a política e a História*, p. 91-2.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 93.

história das sociedades se traduz por uma sucessão *não programada* de configurações diferentes”.¹⁵⁰ Logo, a teoria de Elias não se funde à concepção normalmente denominada de “evolucionismo”, uma vez que esta pressupõe uma passagem de um estado natural de primitividade e barbárie a uma superação material e moral a que serviu o conceito tradicional de civilização. Elias está, antes de tudo, preocupado com as alterações comportamentais complexas dos processos sociais em longa duração, e, como já foi visto, isso não tem a ver com linearidade ou teleologia, muito menos com a ultrapassagem de algo. Contudo, a escolha de nomear a sua perspectiva sociológica mais importante com a palavra já tão desgastada por críticas e revisões, levou o autor a ter que pagar o alto preço do aprisionamento oferecido por um conceito.

Portanto, diferentemente do seu uso clássico, civilização e progresso não são conceitos confundidos no interior da teoria eliasiana dos processos civilizadores. “Civilização” é, primeiramente, um termo técnico e cumpre essa função para Norbert Elias, ainda que por esse termo os homens do Ocidente tenham interpretado não apenas a história humana, mas a si mesmos. Ao lado do conceito de “cultura”, foi a forma com que os ocidentais entenderam sua sociedade e o seu mundo, o sentido e o valor de suas vidas na Terra. Coube a Elias, sociólogo que sofreu as mais profundas contradições dessa cosmovisão, buscar como essa concepção apareceu nos homens a nível mais amplo e compreender que, para além de seus julgamentos, todos estão presentes em uma complexa cadeia de interdependências, que se altera ao longo do tempo em uma direção específica, embora não linear e muito menos irreversível. Em poucas palavras, coube a ele entender as diferentes formas de integração humana e lembrar as noções já um tanto quanto esquecidas de civilização e processo. Pode-se dizer que Norbert Elias ofereceu um novo conceito à palavra “civilização”, e se o defendeu, não o fez segundo princípios morais ou nacionais. Antes, defendeu uma “civilização humana”.

¹⁵⁰ BURGUIÈRE, André. “Processo de Civilização e Processo Nacional em Norbert Elias”. In: GARRIGOU; LACROIX. *Norbert Elias a política e a História*, p. 104-5. Grifos meus.

Violência

Fogo de Monturo

...os temores sociais deixaram de parecer chamas que rebentam de repente, ardem com intensidade e logo se extinguem, mas apenas para ressurgirem com a mesma rapidez, tornando-se, em vez disso, uma espécie de fogo de monturo, cujas chamas não se vêem e raramente irrompem à vista de todos.

Norbert Elias. *O Processo Civilizador*, 1939.

Derivada do termo latino *vis*, que significa “força”, “vigor”, a palavra “violência” vem do latim *violentia*, aparecida no século XIII significando “um caráter tomado e impetuoso” e “uma força brutal”.¹⁵¹ Curioso é notar que esse aparecimento é contemporâneo ao de “civil” e de “civildade” na língua francesa.¹⁵² Como foi visto anteriormente,¹⁵³ estes últimos termos continham um “senso político e jurídico”, bem como remetiam a relações de cortesia. Disso se tira que a pesquisa histórica encontra as origens mais divulgadas da palavra “violência” no momento em que novas noções de comunidade começam a ganhar outras formas de expressão. Assim, quando diferentes regras comuns passam a vigor, um vocábulo indicativo dos excessos cometidos frente às normas sociais toma maiores difusões. “Violência” encontra-se, em tal conjuntura, diante de uma normatividade, significando a sua violação.

Uma consulta no *Dictionnaire de L'Académie française*, em sua quarta edição, publicada em 1762, e, portanto, contemporaneamente aos primeiros aparecimentos do conceito de *civilisation*, indica que *violence* significa *la force dont on use contre le droit commun, contre les lois, contre la liberté publique*.¹⁵⁴ Mas são muitas as formas de apresentação de tal força, tantas que os debates sobre

¹⁵¹ Rey, Alain. Morvan, Danièle. *Dictionnaire culturel en langue française* (2005). Apud.: <http://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2009.fragnon_j&part=164338#Noteftn59> último acesso em setembro de 2018. Livre tradução de: “un caractere emporté et impétueux” e “une force brutale”.

¹⁵² Jean Starobinski. *As Máscaras da Civilização*, p. 14. O autor afirma que os referidos termos aparecem nos séculos XIII e XIV.

¹⁵³ Capítulo 2 desta monografia.

¹⁵⁴ *Dictionnaire de L'Académie française* (1762), p. 942. Disponível em: <<http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=Violence&dicoid=ACAD1762&headword=&dicoid=ACAD1762>> último acesso em setembro de 2018. Livre tradução: “a força usada contra o direito comum, contra as leis, contra a liberdade pública”.

o tema impedem a redução a uma definição única de um problema que é muito maior e mais antigo do que o seu conceito. A violência não é mensurável e compreendê-la objetivamente torna-se praticamente impossível. O termo genérico, então, ganha aderência no cotidiano mais recente, dando por ele entender tanto, que os que tentam o definir chegam a uma aporia. No entanto, a inviabilidade de conceber uma significação estável para o conceito não impede, pelo contrário, permite a reflexão sobre seus usos e a maneira como foi recepcionado em diferentes momentos históricos.

A oposição entre “civilização” e “violência”, sendo esta associada à “barbárie”, não é de todo mal entendida. Também não é estranho considerar tal contraposição como uma polaridade, onde o primeiro conceito se refere a algo positivo, enquanto o segundo, a algo negativo. Contudo, ao passo que o conceito de “civilização” entrou em crise no início do século XX – como foi salientado anteriormente – o conceito de “violência”, sobretudo em sua expressão política, encontrou significações transformadas e nem sempre fora negativamente conotado. Tal tempo experimentou, sem dúvida, manifestações explícitas e intencionais de violência, como atos planejados de extermínio em massa, geridos pelos próprios governantes “civilizados”. O adjetivo “mundial” lançado posteriormente às suas guerras marcou o seu ineditismo, e se instaurou a dúvida com relação ao progresso da humanidade liderado pelas potências da Europa. A violência pareceu, desse modo, algo mais presente do que uma civilização. Não era mais possível lidar com seus problemas como algo marginal, superado pelo estágio “evoluído” da respeitável sociedade europeia.

Assim, a violência chega a ser encarada, muitas vezes, como um elemento inescapável mesmo diante da política. Ainda que esta possa ser uma forma de agir permitindo a convivência entre os homens, ela não pode excluir, por completo, a possibilidade da violência. A noção de que por um “progresso civilizatório” os homens superariam o uso da força física para a resolução de seus conflitos começa a ser encarada como uma ilusão, uma vez que tal força se exibiu no limiar do século XX entre os próprios membros da civilização e fora “legitimada” pela própria política. O impacto dessa desilusão pode ser considerado significativamente grande não apenas pela visibilidade da violência na quantidade de corpos mortos, feridos, mutilados e deformados pelas guerras e

revoluções desse tempo, mas também pelo alto grau a que chegou a crença de que a humanidade venceria a “barbárie original” e viveria um futuro de paz e segurança garantido pela razão, pela ciência e pela confraternidade entre os homens. Um período, poder-se-ia dizer, “iludido”, mas que possuía um sentido e um valor para os homens que nele viviam. Sentido esse posto em *xequê*, sobretudo, a partir de 1914.

A violência, enquanto vigorava sem muitas perturbações o conceito de civilização como progresso, era encarada, em geral, como uma espécie de perversão da humanidade em seu caminhar progressivo. A política, a moral e, por assim dizer, a civilização substituiriam cada vez mais a violência nas relações interpessoais. As guerras seriam um elemento extraordinário e institucionalizado, e as vinganças de sangue práticas comuns apenas entre as sociedades ditas “primitivas”. O Estado moderno, monopolizando o uso legítimo da força e impingindo um sistema de pacificação e de política social, garantiria o não aparecimento do “fenômeno” violento. Qualquer política que se desenvolvesse de forma violenta contra seus membros se contradiria e mereceria condenação.

Kant, por exemplo, entendeu a violência (*Gewalt*) como um exercício ilegal, ilegítimo e sem limite da força (esta última compreendida, sob a influência de Newton, como um princípio de movimento de um corpo produzindo efeitos sobre outro).¹⁵⁵ A “barbárie”, para ele, implicava na existência de um poder, mas um poder sem liberdade, nem lei, e, portanto, em sua forma mais violenta. Na “selvageria”, todavia, o poder não existe, assim como a lei, restando apenas a liberdade. A violência nesse “estado selvagem” engendra, então, uma crueldade injusta, bestial e irrepreensível, reinando a guerra de todos contra todos entre os homens. É aí que Kant sugere a passagem “necessária” do estado de natureza ao civil, “sinônimo de paz e de segurança”. A revolta, para ele, só pode se dar em restituição de um direito entre os homens. O direito não tolera a violência e qualquer crítica deve ser feita através da palavra. Assim, a violência por ela mesma é condenável pelo pensador; ela deve passar por um estado de direito. A guerra só pode acontecer se for feita em nome da paz – e não de uma paz ilusória

¹⁵⁵ As referências aqui mobilizadas acerca da concepção kantiana de violência foram extraídas do *Dictionnaire de la violence*, dirigido por Michela Marzano e cujo verbete sobre Kant foi escrito por Mai Lequan, p. 787-95.

e distante, mas uma real e durável, capaz de ser cada vez mais aproximada pelo trabalho racional dos seres humanos.

Ainda que com desvios, essa noção parecia plausível e largamente aceita pela comunidade europeia. Com os acontecimentos vividos por esta, sobremaneira a partir da Grande Guerra de 1914, o transvio que se supunha ocorrer diante da exposição da violência perpetrada pelos homens no meio público exige da *intelligentsia* europeia uma reflexão, pois o raciocínio de que há a política, logo não há a violência sofre uma deficiência. Desse trabalho participam nomes importantes como o de Sigmund Freud. Para este, a *Belle Époque* civilizada perdeu a medida da possibilidade humana de oscilar entre o racional e o passional. A sua concepção acerca das inclinações violentas dos homens estava equivocada no momento em que superestimava a racionalidade em detrimento dessas tendências. A consideração de que a crueldade era atributo de “impulsos” que só se manifestavam em sociedades “menos complexas” e que era encarada como um mal passível de ser superado pela educação “civilizada” entra em contradição.

“[...] então é lícito admirar-se que no indivíduo assim educado o mal apareça tão vertiginosamente”, afirma Freud. Segundo ele, os seres humanos indistintamente carregam consigo “impulsos”, que não são nem bons nem maus em si, e que atendem a “necessidades originais”. Os que são considerados “maus” pela sociedade não se tornam ausentes por tal consideração. “São inibidos, desviados para outras metas e outros âmbitos, fundem-se uns com os outros, trocam seus objetos, dirigem-se em parte para a mesma pessoa”, diz o inventor da psicanálise. Essa inibição, no entanto, não apaga o dito “impulso”, o que faz aparecer em um mesmo indivíduo tanto o “amor intenso”, louvável socialmente, quanto o condenável “ódio intenso”. O que Freud mostra aqui é que mesmo o “civilizado” pode ser capaz daquilo que é considerado não civilizado porque, por natureza, ele não merece tal atributo. Nenhum ser humano é naturalmente civilizado, ele torna-se civilizado, embora continue passível de “males” como a violência. Essa “sublimação” é resultado tanto de fatores internos – como necessidade de amar e de ser amado – quanto externos – pela educação. Assim, segundo Freud, o indivíduo encontra-se submetido ao meio cultural presente e também à “história cultural de seus antepassados”.¹⁵⁶

¹⁵⁶ FREUD, Sigmund. *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, p. 218-21.

Com relação à primeira submissão, Freud dedicou-se brilhante e inegavelmente. Diante da segunda, no entanto, é sobre o nome de Norbert Elias que este trabalho quer se debruçar. Este último autor apresentou em sua teorização dos processos civilizadores um desdobramento significativo das análises freudianas, conquanto à sua maneira. Nas palavras de Elias, Freud “tentou mostrar a conexão entre a consequência da canalização de pulsões dominadas por conflitos no desenvolvimento de *uma pessoa* e o seu *habitus* resultante”. Porém, o adendo do sociólogo ao médico psicanalista está em supervalorizar a noção de que “também existem conexões análogas entre o destino e as experiências a longo prazo de *um povo* e seu *habitus* social em qualquer época subsequente”.¹⁵⁷

Os principais trabalhos de Norbert Elias se situam no pós-Primeira Guerra. O seu texto mais importante, *O Processo Civilizador*, como já foi dito, foi produzido no entre guerras e publicado no ano da deflagração da Segunda Guerra Mundial. O seu pensamento não se mostrou ingênuo frente aos acontecimentos de seu tempo e sua reflexão se voltou para o problema da violência por uma dimensão histórica, teórica e empírica. Em seu período universitário (situado na chamada República de Weimar), Elias conta que havia percebido claramente o aumento da violência e do ódio em sua sociedade.¹⁵⁸ No momento em que redigia a sua obra principal (como exilado na Inglaterra), se fortalecia o poder do Partido Nacional Socialista Alemão, um dos protagonistas do que chamou, mais tarde, de o “colapso da civilização”. O “clima” de hostilidade e de belicismo pairava sobre a Europa, manifestando provas de força e de ameaça da violência por todo o continente. Por mais que o pesquisador demonstrasse confiança em uma civilização, a crença de que esta pudesse escapar da presença constante da violência era impossível a um pensador consciente de sua situação.

A sua teoria dos processos civilizadores, assim, integra a violência e não a exclui como algo possível de ser completamente superado, inclusive por aquele que “se torna” civilizado. Conforme afirma o professor Federico Neiburg, Elias possui em sua atividade de teorização “uma perspectiva sociologicamente positiva

¹⁵⁷ Algo que, ao contrário do que Elias deixa transparecer, não foi desconsiderado por Freud, embora não tenha feito parte de suas principais preocupações. ELIAS, Norbert. *Os Alemães*, p. 30. Grifos meus.

¹⁵⁸ ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*, p. 50.

da violência política nas sociedades nacionais modernas”.¹⁵⁹ Isso não significa que o autor considere a violência como algo positivo em si, mas sim como algo que deve ser encarado pelos estudiosos do tema como um elemento endemicamente presente nos homens diante do conflito. Importa saber como, com ele, eles conseguem sobreviver e conviver.

Em *Os Alemães*, obra que se dedica mais claramente ao problema da violência, Elias inverte a questão geralmente feita sobre o tema e diz:

Quando se empenham em examinar o problema da violência física na vida social de seres humanos, as pessoas fazem frequentemente o tipo de perguntas errado. É costume perguntar-se como é possível que pessoas vivendo numa sociedade podem agredir fisicamente ou matar outras — como podem, por exemplo, tornar-se terroristas? Ajustar-se-ia melhor aos fatos e seria, assim, mais proveitoso, se a pergunta fosse formulada de modo diferente. Deveria, antes, ser redigida em termos como estes: como é possível que tantas pessoas consigam viver normalmente juntas em paz, sem medo de ser atacadas ou mortas por pessoas mais fortes do que elas [...]?¹⁶⁰

O que o espanta, portanto, não é a violência, mas sim a possibilidade de convivência, a integração social, ou seja, a própria civilização. Isso implica dizer que a sua teorização dos processos sociais *não* está ancorada em uma compreensão da violência como se esta fosse uma anomalia. Ela é algo que integra as relações sociais independentemente da forma como elas se dão. Como aponta Neiburg, o conceito de violência de Elias endereça uma crítica às ciências sociais que entendem a violência de maneira “negativa”, ou seja, como “um polo negativo de um contínuo evolutivo ao qual se opõem os estados de paz”, ou “de um contraste sociológico no qual a violência pressupõe uma situação de má integração ou de desintegração, oposta a sistemas sociais supostamente bem integrados”.¹⁶¹ Assim, não há em Elias um privilégio da boa sociedade política (ou civilizada) como aquela que foi capaz de empreender uma exclusão *completa* da violência dos seres humanos, tendo em vista uma pacificação e racionalização que regulassem os problemas sociais. Isso só seria possível se os seres humanos chegassem a um acordo sobre eles, mas, ainda assim, sempre teriam de contar com a possibilidade da violência. Elias oferece uma grande importância ao papel

¹⁵⁹ NEIBURG, Federico. “O Naciocentrismo das Ciências Sociais...” In. WAIZBORT, Leopoldo. (Org.) *Dossiê Norbert Elias*, p. 39.

¹⁶⁰ ELIAS, Norbert. *Os Alemães*, p. 161.

¹⁶¹ NEIBURG, Federico. *Op. cit.*, p. 41.

que a violência desempenha diante das tensões da vida em sociedade, algo que está sempre presente, embora nem sempre visível.

É importante mencionar que, diante de uma possível tipologia da violência – algo extremamente complexo –, Elias tende a compreender o termo como a “força física na regulação das relações sociais”, destinando o conceito de “violência política” ao uso da força em conflitos que se dão no espaço público, embora não haja uma classificação privilegiada em suas análises.¹⁶² O sociólogo entende a violência associada aos impulsos agressivos, que fazem parte do ser humano independentemente de sua época. Em *O Processo Civilizador*, ele diz:

A estrutura emocional do homem é um todo. Podemos dar a instintos particulares diferentes nomes, de acordo com suas diferentes orientações e funções, falar de fome ou de necessidade de escarrar, de desejos sexuais e de impulsos agressivos, mas, na vida, esses vários instintos não podem ser mais separados do que o coração do estômago, ou o sangue no cérebro do sangue nos órgãos genitais. Eles se complementam e em parte se substituem, transformam-se dentro de certos limites e se compensam mutuamente. Uma perturbação aqui manifesta-se ali. Em suma, eles formam uma espécie de circuito no ser humano, um sistema parcial dentro do sistema total do organismo.¹⁶³

Assim, para Elias, “a agressividade [...] não é uma espécie separada de pulsão”, faz parte, íntegra e constitui o ser humano.¹⁶⁴ Contudo, essa agressividade de que fala o autor não significa uma propensão dos seres humanos ao recurso constante da violência. Aqui começa a possibilidade de convivência. “Os seres humanos possuem um potencial inato para cambiar automaticamente todo o seu aparelhamento corporal para uma outra marcha se sentirem que estão em perigo”, lembra Elias.¹⁶⁵ Logo, há um câmbio que funciona como uma espécie de defesa ou alarme diante de *determinadas* situações que podem gerar agressões diante uma ameaça. Desse modo, “não é a agressão que deflagra conflitos, mas os conflitos que deflagram a agressão”.¹⁶⁶ Essa “agressividade” pode ser recalçada ou manifestada, como diz Elias, por uma reação corporal, fisiológica, que produz um efeito, seja uma fuga, seja uma luta. No entanto, reprimida ou manifesta, o impulso agressivo *sempre* se faz presente.

¹⁶² NEIBURG, Federico. *Op. cit.*, p. 44.

¹⁶³ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 189-90.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁵ ELIAS, Norbert. *Os Alemães*, p. 401-2.

¹⁶⁶ *Ibid.* 401-2.

Como, então, a agressão pode não *aparecer* frente às situações conflituosas vividas no cotidiano? Essa é a questão mais importante para o pensamento aqui analisado. Diante dela, Norbert Elias descortina uma série de controles ao organismo que provém tanto da “natureza animal” dos seres humanos, como a fome, o desejo sexual, o envelhecimento, quanto das relações sociais, que cada um exerce sobre cada um em sua interdependência. Todavia, uma das principais contribuições da teoria de Elias para o tema da violência não está na coação social imposta “externamente” ao indivíduo, mas a que este impõe a si mesmo. O conceito de “autocontrole” (*Selbstkontrolle*) significa para ele as restrições impostas pelo próprio indivíduo diante das tensões sociais, ou daquilo que aprende ser considerado condenável. É nesse ponto que há uma diferença entre as coações naturalmente impostas e as que são construídas socialmente ao longo de gerações em mutação. A diferença principal é que com relação ao autocontrole “estamos dotados apenas de potencial para a *aquisição* de autocoação”.¹⁶⁷ Ou seja, a sua direção não é naturalmente dada aos seres humanos, é sim construída ao longo de séculos a fio. “Quando esse potencial não é realizado através da aprendizagem e da experiência, permanece latente”, afirma o autor.¹⁶⁸

Dessas considerações se compreende que o que é “coagido” não é o conflito em si, mas a manifestação explícita da agressividade que põe em *xequê* a possibilidade de convivência. O conflito é um elemento inescapável das relações sociais e, em certo sentido, considerado importante para Elias. Segundo ele, uma sociedade “harmoniosa”, entendendo por isso a ausência de conflitos é ilusória.

Uma vida social livre de conflitos é, até onde posso enxergar, simplesmente inconcebível e, portanto, não faz o menor sentido criar imagens ideais de uma sociedade — as quais, em última análise, pretendem ser modelos para orientar e guiar o comportamento — sem levar em consideração o significado constituinte de conflitos para as sociedades humanas. Uma sociedade livre de conflitos pode parecer o pináculo da racionalidade mas, ao mesmo tempo, é também uma sociedade do silêncio sepulcral, da mais extrema frieza emocional e do mais profundo tédio — uma sociedade, além disso, sem a menor dinâmica. Em qualquer sociedade que possamos desejar, como naquela que temos agora, a tarefa não é eliminar conflitos — isso é um empreendimento fútil — mas, pelo contrário, regulá-los, submeter as táticas e estratégias do conflito a regras — regras que nunca podem ser aceitas como finais. Essas regras conservam a tensão dos conflitos em nível médio, como um fogo que não deve ser nem quente

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 42-3. Grifo meu.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 43.

demais, ao ponto de consumir-se e de consumir tudo à sua volta, nem fraco demais, de modo que não forneça calor nem luz.¹⁶⁹

Uma sociedade interdependente, inevitavelmente conflituosa, mas com a capacidade de se comportar de diferentes maneiras frente às suas tensões: tal é a sociedade pensada por Norbert Elias. Nela, a violência sempre pode se fazer presente, participando explícita, mas também implicitamente, ou seja, “queimando” longe da vista de todos.

É neste momento que Elias quer teorizar sobre os processos civilizadores, isto é, processos sociais integradores, que manifestam mudanças na conduta cotidiana dos seus membros a longo prazo. A sociedade europeia de fins da chamada Idade Média e início da Idade Moderna, cujas funções sociais são progressivamente diferenciadas e ampliadas em uma rede de interdependências, é eleita por Elias como modelo para a sua teorização. Esse processo civilizatório vivido pelo Ocidente, *lato sensu* entre os séculos XII e XIX, implicou numa monopolização do uso legítimo da força física por parte dos Estados produzindo um cenário de redução do comportamento considerado agressivo no meio social. Esse quadro produziu, sem dúvida, uma concepção de paz como um “valor positivo”, mas, no seio da teoria de Elias, ela nunca pode ser encarada como um “valor absoluto”.¹⁷⁰ A violência é um elemento inescapável, embora possa ser gerido pela economia dos afetos, pelo controle social e por um mecanismo de autocontrole, desenvolvidos na vida do indivíduo, na forma oferecida por um processo longo.

O primeiro exemplo citado na obra *O Processo Civilizador* no intuito de documentar os “costumes medievais”, refere-se diretamente à presença da violência no cotidiano dos homens da Idade Média. Elias cita o *Disticha Catonis*, que diz: *Deveis seguir o exemplo de homens honrados e verter vossa ira sobre os maus*.¹⁷¹ Nesse momento, que não é certamente único, mas é particular do período analisado pelo autor, as emoções eram liberadas de modo bastante franco e desinibido. A agressividade, o prazer obtido com a destruição e com a vingança, sobretudo nas batalhas, não eram alheios ao dia a dia de guerreiros e daqueles cujo controle social não se estendia a ponto de gerar vergonha ou repugnância. Uma

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 262-3.

¹⁷⁰ Como chama NEIBURG, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷¹ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 76.

sociedade que convivia com a pilhagem, com a guerra e com a caça como necessidade e significado vitais, com manifestações de agressividade à vista de todos.¹⁷² Os conflitos gerados em seu meio davam formas explícitas de emoções não apenas “violentas”, mas também de satisfação e alegria, alterando constantemente os humores. Diante disso, os temores sociais eram frequentes e a incerteza reinava em toda a parte: como diz Elias, a alegria podia ceder abruptamente seu lugar ao medo e, logo em seguida, transformar o medo em prazer e em nova alegria.¹⁷³

Na visão de Elias, a guerra traduzia o sentido da vida dos cavaleiros medievais. Eles a amavam e dela viviam. Foram preparados desde a mais tenra infância para ela e viviam armados em uma fortaleza, prontos para atacar ou defender.¹⁷⁴ Não que a sociedade medieval fosse o reduto da completa tristeza e da morte, da dureza nas relações interpessoais e dos corpos retesados. Ao lado da ferocidade das rixas e das batalhas, se encontravam as zombarias e os risos. As emoções, segundo Elias, eram liberadas mais facilmente, acompanhando um “mundo” que vivia a sua religiosidade pareada ao medo do inferno, a diversão e a liberação do ódio ao lado do sentimento de culpa e da penitência.¹⁷⁵ A estrutura social era bem diversa das configurações posteriores. As relações de dependência não eram concebidas por um monopólio da violência, nem pelo valor atribuído à circulação de moedas:

[Os cavaleiros] dificilmente seriam controlados em sua conduta e paixões por cadeias monetárias. Deles, a maior parte conhecia um único meio de sustento – e, portanto, uma única dependência direta: a espada. No máximo, só o perigo de serem fisicamente vencidos, a ameaça militar de um inimigo visivelmente superior, isto é, a compulsão direta, física, externa, é que podia levá-los à moderação. À parte isso, suas afeições tinham livre e ilimitada expressão em todos os terrores e alegrias da vida. O tempo deles – e o tempo, como a moeda, é função da interdependência social – era sujeito apenas superficialmente à contínua divisão e regulação impostas pela dependência em relação a outras pessoas. O mesmo se aplicava a suas paixões. Eram selvagens, cruéis, inclinados a explosões de violência e, de igual modo, abandonavam-se à alegria do momento. Podiam fazer isso. Pouco havia na situação em que viviam que os compelissem a adotar moderação em seus atos. Pouco em seu condicionamento os forçava a desenvolver o que poderíamos chamar de um superego rigoroso e

¹⁷² *Ibid.*, p. 191.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 193-4.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 193-4.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 199.

estável, como função da dependência e das compulsões originárias de outras pessoas e que neles se transformassem em autodisciplina.¹⁷⁶

Aos olhos da contemporaneidade, esse comportamento de grande parte dos homens da Idade Média europeia pode parecer “infantil” ou “imaturo”. Para Elias, esse é um sintoma do “processo civilizador” pelo qual se passa na sua mais particular forma de expressão. A atitude das pessoas na Medievalidade, como diz Elias, atendia às suas necessidades exatamente do modo como se davam. O que lhes faltava era uma espécie de “parede invisível de emoções”, que separasse um corpo do outro, aquilo que esteve em contato com a boca ou as mãos de outra pessoa, a sua menção ou a sua exposição.¹⁷⁷ Essa parede foi sendo construída ao longo de séculos devido às formas como se davam as relações entre os homens. Elias chama a atenção para a dissolução da unidade tribal anterior, separando e espalhando esses homens outrora protegidos pela tribo, uma vez que antes os guerreiros se encontravam próximos uns dos outros. Dispersos por uma vasta região, a proteção só poderia se dar caso se pusessem sobre a proteção dos grandes senhores. De acordo com o sociólogo, esse foi um dos pontos fundamentais para a ampliação de uma vasta rede de interdependências entre os indivíduos que culminará, posteriormente, na centralização do Estado.¹⁷⁸

Em fins da Idade Média novas relações sociais foram se manifestando. A classe cavaleira se mantinha como superior, mas, em contrapartida, a sua função social concorria progressivamente com a ascensão da classe burguesa pelo aumento da circulação da moeda. O príncipe, valendo-se dessa situação, fortalecia seu poder pela relação de interdependência entre essas classes. Foi ganhando força por esse tempo um código de conduta diferente do observado na Idade Média.¹⁷⁹ Em uma sociedade de corte, onde o contato entre as pessoas era regulado pelo comportamento cortês, uma atitude agressiva colocava em risco a posição de cada um de seus membros. Diante das intrigas e dos conflitos a atitude considerada violenta foi sendo recalcada processualmente. A agressividade foi sendo retirada da visão cotidiana dos cortesãos como algo perigoso e repugnante. Fora sendo lançada para os bastidores e ganhava formas explícitas apenas “em sonhos” e “em

¹⁷⁶ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 70.

¹⁷⁷ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 81-2.

¹⁷⁸ *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 60-1.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 57.

explosões isoladas”.¹⁸⁰ O controle social passa a ser exercido através do polimento, da gentileza e da atenção, mais eficiente do que o insulto, a zombaria e a ameaça da violência física.¹⁸¹

Os hábitos considerados violentos foram sendo lançados para longe da vista de todos. A visão da fragilidade fisiológica do homem, da sua finitude, do assassinato e da morte fora repugnada, e o repugnante, nas palavras de Elias, “removido para o fundo da vida social”.¹⁸² Como mostrou no seu texto *A Solidão dos Moribundos*, a morte fora sendo encarada gradualmente pela sociedade moderna ocidental como um tabu, algo do que não se queria mais falar. E não apenas a morte de humanos. O próprio trincho de animais mortos para a alimentação, por exemplo, também passou pela “curva civilizadora”. O que antes fora considerado importante ato para a classe alta, passa a ser transferido para trás das cenas, e é especializado no açougue e na cozinha.¹⁸³

A violação do comportamento considerado válido em uma sociedade de corte, segundo considera Elias, se transformou em um “tabu” justamente porque comprometia a condição de poder de sua posição dominante. Por mais que suas paixões fossem em uma direção contrária ao código de conduta, qualquer modificação na ordem estabelecida representava um risco à própria condição de privilégio. A busca de *status* de um, colocava todos em alerta, pois isso podia comprometer a própria existência dos envolvidos, como se entendiam e eram entendidos no meio social. “O príncipe não queria ceder seu lugar ao duque, que não queria ceder o seu ao marquês, e todos eles juntos, constituindo a *noblesse*, não queriam e nem podiam ceder seu lugar àqueles que não eram nobres e tinham de pagar impostos”.¹⁸⁴ No entanto, o equilíbrio que sustentava “o mecanismo da corte” era instável. Os conflitos eram imperativos. A violência, um interdito. Na corte, saía faísca de todos os lados, mas seu verdadeiro fogo queimava distante porque não podia aparecer.

Nessa engrenagem proposta por Elias, o rei não era isento, pelo contrário, também era um dependente dessa estrutura. Ao mesmo tempo em que mantinha uma rede de dependentes, também dependia da existência de seus súditos. Nessa

¹⁸⁰ *O Processo Civilizador*, vol. 1, p. 191.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸² *Ibid.*, p. 128.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁴ ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. p. 105.

relação, não era apenas um “repressor”, mas também um “reprimido”. Não podia dar livre manifestação aos seus sentimentos, pois isso o descaracterizaria como principal exemplo do código de conduta e poria em risco a sua própria existência. Ao mesmo tempo, dependia das discórdias palacianas, uma vez que a união dos seus súditos poderia apresentar uma ameaça à sua posição.¹⁸⁵ Para exemplificar a atitude real diante de um impasse, Elias se vale de uma situação extraída das memórias de Saint-Simon. Este relata ter se decidido deixar as suas funções no exército, e Luís XIV, ao invés de manifestar a sua insatisfação através de “uma irrupção emocional”, descarregando livremente sua raiva, o faz através de uma inversão da lógica negativa da agressão: designou-o para segurar seu castiçal no *coucher du roi* (um sinal de distinção) e, depois, passou a se dirigir cada vez menos a ele, olhando-o apenas como que por acaso e jamais tocando no assunto de sua saída do exército.¹⁸⁶

Tomando esse exemplo, Elias percebe que há uma dissimulação por parte do rei, que não manifesta explicitamente o seu enfurecimento adotando um comportamento agressivo, possível de se fazer presente diante de um conflito. Perspicácia e autocontrole são as palavras que o autor usa para descrever a condução da sua relação com o cortesão. “Era uma luta na qual os indivíduos que não concorriam, ou que perdiam o controle e passavam a agir impulsivamente, seguindo a pressão das emoções extremas, estavam fadados ao fracasso social ou, muitas vezes, a perderem sua posição”, afirma Elias.¹⁸⁷ Articulação exata, fria, calculismo e planejamento manifestavam-se inclusive na arte. No “teatro clássico francês”, por exemplo, Elias chama a atenção para o fato de que “as paixões podem ser intensas”, mas “as explosões apaixonadas são inconvenientes”.¹⁸⁸

A vida na corte não é pacífica. Por mais que a violência física não fosse exibida nos hábitos cotidianos, as tensões sociais e muito menos a violência em si desapareceu. A forte integração entre nobres e burgueses (enobrecidos) colocava frente a frente, todos os dias, rivais competindo por prestígio e favores reais. Cada gesto, cada palavra, cada olhar, fazia toda a diferença e definia a posição do indivíduo naquela sociedade. “[...] a espada fora substituída pela intriga”. “A

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 107.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 127.

reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o autocontrole, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, o conhecimento do terreno, humano e não-humano, onde agia o indivíduo, tornaram-se precondições cada vez mais indispensáveis para o sucesso social”.

Conforme afirma Elias, “todo homem, por assim dizer, enfrenta a si mesmo. Ele ‘disfarça as paixões’, ‘rejeita o que quer o coração’ e ‘age contra seus sentimentos””. Além disso, “o prazer ou a inclinação do momento são contidos pela previsão de consequências desagradáveis, se forem atendidos. [...] A imagem que ele forma dos outros torna-se mais rica em nuances, mais isenta de emoções espontâneas, – ela é, numa palavra, ‘psicologizada””.¹⁸⁹ O autor considera que esses processos incluem também a possibilidade de “um efeito debilitador e prejudicial. A civilização pode ser uma faca de dois gumes”, no sentido de que ao mesmo tempo que dirige à convivência, pode levar à distúrbios tanto no aparelho psicológico quanto fisiológico dos indivíduos.¹⁹⁰

A violência física, que costumava se confundir com a não-física, é mais separada desta, é monopolizada pelo Estado centralizado e se torna “legítima”. Nessa sociedade, “o indivíduo é protegido principalmente contra-ataques súbitos de violência física em sua vida. Mas, ao mesmo tempo, é forçado a reprimir em si mesmo qualquer impulso emocional para atacar fisicamente outra pessoa”.¹⁹¹ A violência legítima é confinada nos quartéis e é exposta em casos específicos de guerras e sublevações; na vida civil, ela é excluída do *habitus* dos indivíduos, mas não dos indivíduos. “Uma pressão contínua [...] se exerce sobre a vida individual pela violência física armazenada por trás das cenas da vida diária [...]”.¹⁹² A vida se torna mais protegida das irrupções súbitas de violência, mas também menos agradável no sentido de satisfação do prazer, sendo criados substitutos nos sonhos, na arte, na literatura. “[...] o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo”.¹⁹³

As “explosões” só deveriam encontrar lugar diante da guerra regulada pelo Estado, detentor do monopólio da força. A monopolização da violência “legítima” por parte do Estado centralizado diz respeito, segundo Elias, ao

¹⁸⁹ *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 225-7.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹⁹² *Ibid.*, p. 200.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 203.

resultado de uma espécie de “prova eliminatória”, onde cada indivíduo ou grupo luta para a sua detenção e eliminação da concorrência. No momento convencionalizado como Idade Moderna, a vitória dessa luta pelo monopólio da violência foi conquistada pelo príncipe, diante do trabalho de seus antepassados, remontando à Idade Média.¹⁹⁴ Tal vitória significa “o domínio sobre rivais mais próximos e sua redução ao estado de dependência”. Mais tarde, significa também a rivalidade com outro que tenha adquirido um poder social comparável.¹⁹⁵ A primeira parte do segundo volume de *O Processo Civilizador*, dedica-se a mostrar como as forças centralizadoras tenderam ao favorecimento do Príncipe, em particular, no caso francês.

Devido a esse monopólio, o emprego direto da força se vê excluído de quase toda a competição, entre membros da nobreza, pelas oportunidades de que o príncipe dispõe para distribuir. Os meios de luta foram refinados ou sublimados. Aumentou a restrição aos afetos, imposta ao indivíduo por sua subordinação ao governante monopolista. E os indivíduos assim oscilam entre a resistência a compulsão a qual estão submetidos, o ódio e a dependência em que vivem e a falta de liberdade, a nostalgia da livre rivalidade entre cavaleiros, por um lado, e o orgulho pelo autocontrole que adquiriram ou a satisfação ante as novas possibilidades de prazer de que desfrutaram, por outro.¹⁹⁶

Quando, no período da Revolução Francesa, a burguesia reivindica o poder social contra a aristocracia e o rei, o monopólio sobre a violência não é abolido como tal, embora a força física tenha sido usada pelos revolucionários. Nessa visão de Elias, a burguesia substitui os antigos monopolistas por seus representantes. O processo que instaurou tal monopólio levou séculos para se estabelecer e, ao término do “Antigo Regime”, encontrou outras formas de se efetivar.¹⁹⁷ No entanto, ele é passível de se desmontar, embora isso não faça parte das principais preocupações do sociólogo.

Ainda em sociedades cujo desenvolvimento de um Estado não se deu como no caso francês, ou ainda se deu tardiamente, a violência é canalizada para formas legitimadas de aparecimento. No caso alemão, por exemplo, Elias mostra como ela fora “institucionalizada” nos duelos das confrarias estudantis militares à época do Império Alemão. Por meio deles, a ira e o ódio não eram paixões que motivavam os atos dos adversários, pelo contrário, as paixões hostis deveriam ser

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁷ *A Sociedade de Corte*. p. 267-8.

submetidas a um rigoroso controle. Coações interna e externa exigindo juntas uma “formalização” da violência.¹⁹⁸ Contudo, a sua inescapabilidade fica provada nos extremos do século XX, a ponto de se questionar a continuidade do processo civilizador verificado por Elias.

Com relação às formas contemporâneas de aparecimento da violência, Elias ressalta a possibilidade de um desenvolvimento “civilizador” entre os Estados, uma vez que é neles que se encontra o ápice das tensões no momento das guerras mundiais. Isso dependeria, segundo ele, da resolução dos conflitos através de um controle a nível internacional. Jacques Defrance, baseando-se nas análises de Elias, chama a atenção para a atuação paradoxal desses atores, que empreendem uma “pacificação” interna nas relações civis, ao passo que instigam o uso da violência a nível internacional.¹⁹⁹ Assim, Defrance afirma que o mundo contemporâneo vive a intensificação da contradição existente entre a instigação e a repressão da violência.²⁰⁰

Em todos esses casos, no entanto, a violência é passível de se fazer presente, embora raramente ganhe aparência explícita no cotidiano “civilizado”. As tensões sociais estiveram, segundo Elias, tanto nos *salons* de Versailles, quanto nos campos de batalha na Idade Média. A diferença é que enquanto na primeira situação ela foi canalizada para outras formas de expressão, na segunda ela era deflagrada em uma agressividade instantânea. A pressão social imposta a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos em um sentido civilizador é inegável. Todavia, uma das principais contribuições do pensamento eliasiano sobre o tema da violência é o de chamar a atenção para um aparelho de autocoação que cada indivíduo constitui desde a sua entrada na vida social e que o leva a reprimir a exibição de seus sentimentos diante dos outros.

Assim, a responsabilidade, se assim se pode dizer, pela existência de um processo civilizador não é *apenas* de uma sociedade repressiva, mas também de cada indivíduo que nela vive e tem de conviver numa complexa teia de interdependências, onde a posição e, mais do que isso, a existência de cada um corre sério perigo. Não é de todo incorreta, se se estiver considerando a

¹⁹⁸ *Os Alemães*, p. 75.

¹⁹⁹ DEFANCE, Jacques. “O Gosto pela Violência”. In. GARRIGOU. LACROIX. *Norbert Elias: a política e a história*, p. 234.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 235.

perspectiva de Elias, a formulação de que uma sociedade pacificada é uma sociedade medrosa. Porém, nada disso a torna menor: uma *sociedade* extremamente violenta é, na prática, impossível.

Descivilização

...zwischen unserem Heute, unserem Gestern und
Vorgestern sind alle Brücken abgebrochen.

Stefan Zweig. *Die Welt von Gestern*, 1942.²⁰¹

A teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias participa de um esforço de explicar como se dão as alterações no comportamento dos seres humanos diante da vida social. Essa dedicação se deu em um momento bastante crítico da história do Ocidente europeu, quando suas bases de sustentação filosófica, científica e moral entravam em contradição com a experiência de guerras e extermínios em proporções jamais vistas. Embora o próprio Elias não tenha considerado esse contexto como o de uma completa ruptura com o passado, muitos são os pensamentos que se voltaram para a desilusão e para a profunda amargura deixadas pelas catástrofes do início do século XX.

Nas artes e na literatura, por exemplo, uma forte inflexão aparece respondendo ao vazio da dimensão existencial. Contemporâneos de Elias sentem e exprimem a incongruência entre a “civilização” e o cotidiano extremamente hostil pelo qual passava a Europa, produzindo os cenários mais violentos da sua história. Em 1924, Thomas Mann publica o seu *A Montanha Mágica* com o propósito de contar uma história que, segundo ele, “se desenrolou numa época transata, outrora, nos velhos tempos, naquele mundo de antes da Grande Guerra, cujo deflagrar marcou o começo de tantas coisas que ainda mal deixaram de começar”.²⁰² Pouco antes de pôr fim à sua vida, Stefan Zweig revela que foi “testemunha da mais terrível derrota da razão e do mais selvagem triunfo da brutalidade que atesta a crônica dos tempos”.²⁰³ E Walter Benjamin se pergunta,

²⁰¹ Livre tradução: “entre nosso hoje, nosso ontem e anteontem, todas as pontes foram rompidas”.

²⁰² MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*, p. 12.

²⁰³ ZWEIG, Stefean. *Le Monde d’Hier*, p. 10. (Livre tradução).

em 1933, “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”.²⁰⁴

Diante desse cenário, uma pergunta deve ser (e foi) lançada à teoria de Norbert Elias: o século XX abriu um horizonte de novos tempos que desfiguraram o processo civilizador europeu tal como verificado desde a Idade Média até à contemporaneidade? Viveria o Ocidente, diante do quadro de rupturas com o passado, de contradições políticas, sociais e da aparência constante da violência, sob auspícios de um processo descivilizador?

Os volumes de *O Processo Civilizador* já consideram o problema. Neles, o autor enxerga a Primeira Guerra Mundial como um momento que, comparado ao período anterior, parece ser o de “relaxamento da moral” e de maior permissividade do que antes fora proibido. “Visto bem de perto, o movimento parece estar ocorrendo na direção oposta à demonstrada aqui”, afirma Elias. No entanto, o autor, que nesse momento ainda não vivenciara a Segunda Guerra, escreve que a Grande Guerra representou uma “recessão muito ligeira, uma das flutuações que constantemente ocorrem na complexidade do movimento histórico, em cada fase do processo social”.²⁰⁵

Com relação às referências verbais e às funções corporais, Elias demonstra que a direção da mudança do comportamento ocidental verificada desde o fim da Idade Média se consolidou tanto que foi sendo sentida como natural, e, à época em que escrevia seu livro iniciava-se uma “relaxação” em comparação com o século XIX. Contudo, Elias chama a atenção para o fato de que tal “relaxação” se dá no interior de um contexto que sofreu um “processo civilizador”: a criança já é desde cedo advertida do que é considerado vergonhoso ou nojento, enquanto que na Idade Média eram os adultos, em sua maior parte, que recebiam tais advertências. Aquele que não atinge o padrão de controle exigido desde a mais tenra infância é ainda caracterizado como “sem educação”, não proveniente de “ambientes decentes”, ou até mesmo “anormais e loucos”.²⁰⁶ Portanto, a discrepância entre jovens e adultos é considerada, por Elias, como

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In. *Obras escolhidas* I, p. 115.

²⁰⁵ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 186.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 145-6.

sintomática da permanência da dominância de um processo civilizador em seu tempo.²⁰⁷

Além disso, novas constatações são sugeridas por Elias para sustentar esse argumento. Um exemplo é a consideração de um utensílio frequente do século XIX: a escarradeira. Por si só o instrumento servia para controlar o hábito repugnante de escarrar livremente. No século XX, ele foi tornando-se dispensável não pelo fato de que as pessoas voltaram a escarrar no chão, mas porque o próprio ato em si parece ter sido reduzido, ao passo que a escarradeira se tornou, ela mesma, um objeto nojento.²⁰⁸

Ainda assim, é com relação à exposição da violência nas relações humanas que o argumento de Elias exige melhores respostas. Conforme foi visto anteriormente, esse autor entende à época da redação de *O Processo Civilizador* que os conflitos sociais devem ser resolvidos a nível internacional, uma vez que a anarquia do sistema tem provocado constantes provas de força, levando a experiências violentas como a Grande Guerra de 1914. Nesse sentido, haveria uma continuidade do processo em nova dimensão. Dimensão esta jamais vista, devido à peculiaridade de um tempo onde a competição monopolista escapa das fronteiras nacionais e os padrões comportamentais de sociedades distintas entram em contato. As incertezas e as diferenças quanto aos valores e significados conferidos à vida e às ações dos homens são intensificadas, gerando as confusões e dúvidas com relação ao momento experimentado:

As grandes mudanças que atualmente vivemos diferem em estrutura de todas as precedentes, por mais que possam prosseguir-las e basear-se nelas. Não obstante, certas semelhanças estruturais com a mudança que acabamos de descrever são encontradas em nosso próprio tempo. Neste caso, também encontramos um relaxamento dos padrões tradicionais de comportamento, a ascensão, a partir de baixo, de certos modos de conduta, e uma crescente interpenetração dos padrões de classes diferentes. [...]

Períodos como este, períodos de transição, proporcionam uma oportunidade especial a reflexão: os padrões mais antigos foram contestados, mas os novos ainda não surgiram. As pessoas se tomam mais incertas em matéria de conduta. A própria situação social transforma a "conduta" em problema agudo. Nessas fases – e talvez apenas nelas – ficam abertas a discussão na conduta muitas coisas que as gerações anteriores consideravam como certas e naturais. Os filhos começam a pensar a partir do ponto em que os pais pararam suas

²⁰⁷ Como mais tarde se verá, pesquisas mais recentes feitas por eliasianos vêm observando se essa discrepância não vem sendo reduzida atualmente, como um sintoma do processo de descivilização.

²⁰⁸ *O Processo Civilizador*, vol. I, p. 160.

reflexões, começam a perguntar por razões em casos em que os pais não viram razão para indagar: por que deve "a pessoa" comportar-se desta maneira aqui e daquela outra ali? Por que isto é proibido e aquilo permitido? Qual é o propósito deste preceito sobre as maneiras e daquele, sobre a moral? Convenções que foram aceitas durante gerações passam a ser problematizadas.²⁰⁹

Nesse momento, Elias encara a guerra como um elemento inevitável, uma vez que os Estados parecem estar sendo impelidos à formação de monopólios cada vez maiores e, em decorrência, a pacificações dos mesmos. Elias confia, ao término da obra, que somente quando as tensões dentro e fora dos Estados forem dominadas a “civilização” poderá continuar seu processo.

Contudo, como já foi lembrado, o texto de 1939 ainda não havia conhecido os extremos da Segunda Guerra Mundial e até onde fora o projeto hitlerista. Mais tarde, Elias responde ao “colapso da civilização” expresso pela inegável violência descivilizadora da época de Hitler. Em *Os Alemães*, obra escrita no fim de sua vida, o autor pretende “destrinchar desenvolvimentos no habitus nacional alemão que possibilitaram o violento surto descivilizador” desse momento.²¹⁰

Para Elias, os monopólios de força física são ambivalentes, ou seja, ao mesmo tempo em que carregam consigo uma pacificação, podem servir como uma perigosa arma para a garantia dos interesses próprios do monopolista. Conforme diz o autor, funcionam como uma “cabeça de Jano”, que indica que as invenções dos seres humanos são bifrontes e, ao mesmo tempo podem trazer o que pode ser considerado um “bem” e um “mal” consigo.²¹¹ Logo, a monopolização da violência, encarada por Elias como uma realização de diversos homens ao longo de séculos, pode ser usada de uma maneira descivilizadora.

Norbert Elias considera o século XX como um século de “crescente incerteza de *status*” e, com esta, de uma indefinição do “código de conduta”. Para ele, essa situação é resultante de um processo que será reconhecido apenas posteriormente. “Só será possível o surgimento gradual de um novo código de comportamento através de muitas experiências”, afirma o autor. O problema se agrava por uma sensação de mudança mais “acelerada”, o que expõe os dilemas de uma “identidade social”. Segundo Elias, tal fato não se deve apenas às Guerras

²⁰⁹ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, vol. II, p. 267.

²¹⁰ ELIAS, Norbert. *Os Alemães*, p. 15. Grifos meus.

²¹¹ *Ibid.*, p. 162.

Mundiais: está ligado a uma teia de experiências que só ficam claras com um distanciamento temporal que ainda é impossível de ser obtido.²¹² Contudo, dessa constatação não se pode dispensar a afirmação de que o século XX é um século de incertezas profundas.

Diante desse quadro inexato, o questionamento acerca da possibilidade de reversão do processo civilizador aparece nas próprias palavras de Elias: “A questão que compreensivelmente surge, então, de imediato é se o rumo da mudança não foi invertido a partir da década de 1930 e se não se deveria antes dizer, hoje em dia, que ‘Coisas que foram outrora proibidas são agora permitidas’. E, se assim fosse, não significaria isso que estamos vivendo num tempo de regressão de civilização, ou de rebarbarização?”²¹³ E, mais tarde: “Será o princípio do fim do movimento civilizador europeu ou é, antes, a sua continuação num novo nível?”.

Como já foi visto, a possibilidade de reversão da direção de um processo social é inteiramente cabível na teoria de Elias. No entanto, devido à “clareza” com que se pode enxergar o movimento civilizador através de muitos anos, o sociólogo requer cautela e tempo para se afirmar a reversibilidade, traduzida acima como “rebarbarização”. Sem dúvida, a “atitude” da Europa no século XX não condiz com o processo civilizador demonstrado por Elias, mas este tende a considerá-lo como um “surto”, ou um “colapso”, antes de uma completa mudança de sentido. “Se tal mudança for vista como descivilizadora, então isso é porque a teoria dos processos civilizadores foi mal interpretada”, arremata Elias ao falar das transformações com relação ao “surto informalizante” do momento.²¹⁴ Isso porque, como teórico da longa duração, requer mais experiências para que se possa reconhecer o movimento reverso: “Na etapa atual do conhecimento de tais processos a longo prazo, não é possível fazer mais do que esboçar uma teoria, propor uma hipótese consistente”.²¹⁵

Compreender essa teoria significa considerar que, apesar das demonstrações constantes de violência e de alteração do comportamento no século XX, um processo de “brutalização” ou “rebarbarização” de sociedade que se

²¹² *Ibid.*, p. 37.

²¹³ *Ibid.*, p. 42.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

tornaram “civilizadas” requer tempo para ser reconhecido. Segundo Elias, um processo social pode ter sua curvatura alterada, mas, para isso, gerações precisam contribuir com seus sentimentos e atitudes. Considerar que há um processo descivilizador, para Elias, significaria fazer uma afirmação de curto prazo, no afã de compreender a violência “nua e crua” e resolver o problema de imediato, sem se dar conta do quão profunda e complexa é a questão. O resultado é, para o autor, primeiro, apresentar diagnósticos de estabilidade e encerrar o raciocínio, levando a melancolia ou a questões de culpa: “[...] é bastante fácil descrever a barbarização, a descivilização, e também a própria reserva e o comportamento civilizado de cada um como expressão de uma decisão pessoal livremente escolhida. Mas tal diagnóstico e esclarecimento voluntarista não nos leva longe”.²¹⁶

Contudo, apesar de considerar ter havido nas Guerras Mundiais apenas um impulso de descivilização, é preciso lançar a pergunta se com ele não haveria uma abertura para a reversibilidade do processo civilizador. Como já foi visto, o conceito de processo social de Elias compreende múltiplos processos de integração, desintegração, ascensão e declínio, havendo a possibilidade de reversão, apresentando a vitória de forças descentralizadoras, ou melhor, desintegradoras. Diante da necessidade de tempo para que essa tendência pudesse ser reconhecida, Elias não desenvolve o tema, deixando apenas a questão. Seguindo-a, estudiosos eliasianos desdobraram o conceito de “descivilização” e verificaram a sua aplicabilidade à situação contemporânea.

Um deles foi Stephen Mennell, que anuncia que os processos de descivilização são o contrário dos de civilização. Todavia, essa contrariedade não significa que um processo civilizador tem que ser completado e terminado para que se inicie um processo descivilizador. “[...] quando se trabalha com as teorias de Elias, devemos pensar em termos de equilíbrio de tensões entre pressões conflituais. Poder-se-ia demonstrar quão presentes estão *sempre* as tendências descivilizadoras”.²¹⁷ Aqui se encontra uma chave para o entendimento da asserção de Elias de que a consideração de um processo de descivilização em termos absolutos significa uma incompreensão de sua teoria. No interior do seu estudo

²¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

²¹⁷ MENNELL, Stephen. “O Reverso da Moeda: Os Processos de Descivilização”. In: GARRIGOU. LACROIX. *Norbert Elias a Política e a História*, p. 163.

sobre os processos civilizadores é possível encontrar exemplos de forças desintegradoras a todo o momento. No desenvolvimento da centralização do Estado moderno, por exemplo, Elias demonstrou o quão presentes estiveram concorrendo forças descentralizadoras, que ele chamou de forças “centrífugas”. Estas são exemplos de pressões desintegradoras e, por conseguinte, descivilizadoras. Uma força absoluta desse tipo comprometeria a própria existência da sociedade. Equivaleria a dizer que os seres humanos não mantêm mais relações sociais, vivem isolados e sem contato uns com os outros. Assim, pode-se extrair da afirmação de Mennell que levando-se em conta a teoria de Elias, cabe dizer que civilização concorre sempre com a descivilização e que importa saber quem “leva a melhor”. A obra do sociólogo se dedicou justamente a mostrar como a primeira venceu a segunda, embora nada garanta que a situação continue assim. Contudo, somente a partir de muitas experiências se poderá verificar se a curva civilizadora se tornou descivilizadora.

Como foi visto no capítulo 1, a ideia de processo social em Elias pressupõe uma mudança direcionada, mas cega. É resultado da ação de uma multidão de agentes. Ou seja, não é resultado de um sentido teleológico orientado por alguma instância supra-humana. No entanto, essa cegueira não inviabiliza a pesquisa, pelo contrário, a suscita. Nada incomodaria mais a Elias do que uma resposta seguida de uma tranquilidade. Os problemas humanos são geradores constantes de questões, exigindo cada vez mais esforços de pensamento. As suas sugestões para a análise de processos sociais está ancorada num contínuo de perguntas que cada pesquisador deve fazer ao seu tempo, aos seus contemporâneos, sobre as maneiras como estão se comportando, se relacionando uns com os outros, pois são apenas eles, os seres humanos, os responsáveis pelo curso desse processo.

Assim, o eliasiano Stephen Mennell investiga em seu texto *O Reverso da Moeda: Os Processos de Descivilização*, por exemplo, três situações específicas do século XX que são geralmente evocadas como argumento de que a descivilização tem se tornado uma tendência dominante. A primeira delas é o holocausto. Mennell chama a atenção para uma consideração já presente na obra de 1939: a de que o comportamento “civilizado” demora muito tempo para se construir, mas depende de um alto grau de autocontrole, que, por sua vez, pode ser

destruído rapidamente.²¹⁸ Os processos civilizadores se referem a uma articulação entre coerções externas e internas, pendendo o equilíbrio para estas últimas. Portanto, o autocontrole individual é mais potente e eficaz em uma civilização do que as coerções vindas de fora, das instâncias estatais, por exemplo. O autor afirma que os processos descivilizadores, em contrapartida, pendem para trás, isto é, em favor das coerções externas.²¹⁹ É desse modo que Elias explica a ascensão de Hitler ao poder: “O anseio de controle externo por um soberano forte, anseio que, com frequência, ganha maior intensidade em situações críticas, estava intimamente ligado aos padrões instáveis de autocontrole que foram transmitidos aos alemães por suas tradições”.²²⁰ “Ansiavam por tal homem como por uma droga”.²²¹ Assim, portanto, uma das definições possíveis para esse tipo de processo é a dependência que os indivíduos sentem de um Estado coercivo, considerado “forte”, que vá lhes dar a sensação de que estão seguros, embora as restrições que se autoimpõem sejam menos consideradas desse percurso.

O período de Weimar parece, tanto a Elias quanto a Mennell, um momento como esse. O sentimento de derrotismo, de radicalidade política, crise econômica e desemprego favoreceram o desenvolvimento de uma tendência descivilizadora na Alemanha e geraram, posteriormente, a “era Hitler”. Segundo Elias, “[...] os riscos aumentam porque diminuiu o controle dos acontecimentos sociais. O aumento dos riscos torna esse controle cada vez mais difícil.” E o autor continua: “é o que faz com que os indivíduos sejam cada vez mais sensíveis às ideias fantásticas passíveis de acalmar a situação [...] [o] que ajuda a explicar a ascensão dos nazistas e o apelo ao ódio racial”.²²²

A República de Weimar aparece no texto *Os Alemães* como uma *hybris* e o nazismo como sua manifestação: uma tentativa de organizar o caos extremo com uma ordem extrema.²²³ Para Elias, tinham a sensação de que o seu passado, a Era Bismarck e o Império Guilhermino, era muito maior do que o seu presente derrotista e dividido não apenas pela guerra, mas como consequência da sua tradicional fragmentação vencida pelo Segundo Reich. Enquanto a história das

²¹⁸ *Ibid.*, p. 167.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 171.

²²⁰ *Os Alemães*, p. 284.

²²¹ *Ibid.*, p. 261.

²²² MENNELL, Stephen. *Op. cit.*, p. 171.

²²³ *Os Alemães*, p. 283.

potências europeias parecia ser a da ascensão a tudo, a da Alemanha parecia a da ascensão ao nada. Ansiavam pelo espetacular, tinham sede do fora do comum e viram em Hitler esse extraordinário.²²⁴ Desse modo, o autocontrole de cada indivíduo não deixou de existir, mas se tornou mais dependente. É assim que Elias explica o “colapso da civilização” da era Hitler.

As coações externas não desapareceram; elas não estão ausentes em qualquer sociedade-Estado. Mas um regime parlamentar sucumbe, se a sólida tampa do autocontrole, que impede que todos os indivíduos envolvidos recorram à violência em suas contendas com opositores ou transgridam as regras do jogo parlamentar, explodir ou quebrar. A desintegração do autocontrole em batalhas políticas significa *ipso facto* o fim do sistema multipartidário, e sua provável transformação numa autocracia ditatorial ou monárquica. Nesta, a exigência de manter permanentemente o controle nos confrontos com adversários está ausente. Nisso, um sistema parlamentar multipartidário assemelha-se a um jogo de futebol: é resolvido na luta, mas de acordo com regras muito precisas, cuja observância também exige um elevado grau de autodisciplina. Se o jogo esquentar demais, se degenerar numa briga comparativamente desregrada, deixa de ser uma partida de futebol. A função preenchida pelo autocontrole dos jogadores é então assumida pelos controles externos, representados, por exemplo, pela polícia.²²⁵

O segundo ponto considerado por Mennell diante da hipótese da reversibilidade do processo civilizador no século XX diz respeito à seguinte questão: “a sociedade contemporânea está se tornando mais violenta?”²²⁶ Apesar do comentador tender a tratar prioritariamente da sociedade inglesa do fim do século passado (por ser a sua), alguns cuidados indicados por seu texto podem ser valiosos. O primeiro deles se refere à afirmação categórica de que estamos sim vivendo sob uma sociedade mais violenta. Para ele, essa afirmação não pode ser descartada, mas também não pode ser absolutizada. O autor chama a atenção para o fato de que sociedades anteriores também tiveram a mesma sensação. O que o eliasiano afirma é que a curto prazo, diante das tensões sociais, a violência parece estar deteriorando o mundo ocidental outrora mais seguro. Mas a longo prazo, cita Eric Dunning, outro importante intérprete de Elias, dizendo que: “não se pode compreender inteiramente o período e as inflexões do movimento, [...] as condições sob as quais uma sociedade evolui [...] num sentido ‘civilizador’ e as

²²⁴ *Ibid.*, p. 291.

²²⁵ *Ibid.*, p. 263.

²²⁶ O texto de Mennell aqui referido data da década de 1990. Trata-se de um texto retrabalhado e publicado em 1997 no livro *Norbert Elias a Política e a História*, baseado em um colóquio de abril de 1994.

condições sob as quais [...] acaba por se transformar, por assim dizer, em ‘movimento contrário’”.²²⁷

A terceira situação analisada pelo teórico refere-se a dita “sociedade permissiva”, intimamente ligada ao tema do “relaxamento da moral” ou mesmo da “decadência” da mesma. No caso do século XX, tal quadro seria composto por uma maior “flexibilização dos controles” e “enfraquecimento das normas aparentes”. Como foi demonstrado acima, Elias estava perfeitamente consciente disso já na obra de 1939 e talvez tenha sido esse um dos principais motivos para a sua escrita. Não por um saudosismo do período precedente, mas pela tentativa de compreender como se montou a sua configuração social. Sua tentativa foi de mostrar que as reviravoltas no processo de integração social não são exclusivas de um momento específico. Assim, essas alterações integram o processo, que nunca é estático, oferecendo-o novos impulsos. Mennell ressalta que, para Elias, “civilização” não quer dizer *apenas* “mais autocontrole”, mas sim mais equilíbrio entre os controles externos e internos, sendo estes mais automáticos e abrangentes do que aqueles.²²⁸ Talvez o pior caminho para se pensar nos processos descivilizadores seja esse da “sociedade permissiva”, uma vez que aquilo que se tende a crer como “informalização” da sociedade pode dar forma a uma nova “formalização” de sentido integrador. O tempo, no entanto, novamente impede *ainda* a oferta de exemplos.

Jonathan Fletcher lembra em sua introdução ao trabalho de Elias os critérios e as consequências da dominância de um processo descivilizador. Elenca, por exemplo, o aumento da imprevisibilidade e da periculosidade da vida social, devido ao aumento da impulsividade dos indivíduos. Além disso, chama a atenção para o crescimento da desigualdade entre grupos, não havendo equilíbrio de tensões. Também considera como característica de uma descivilização a maior oscilação instantânea do humor das pessoas, levando a redução da diferença comportamental entre adultos e crianças. Talvez o mais grave de todos esses exemplos seja o envolvimento com formas de pensamento mais afastados da realidade, supervalorizando fantasias e mitos sociais.²²⁹

²²⁷ MENNELL, Stephen. *Op. cit.*, p. 176.

²²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²²⁹ FLETCHER, Jonathan. “Criteria of civilizing and decivilizing processes”. In. *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*.

Apesar de não crer na vitória dessa tendência na contemporaneidade, Elias não pode afirmar que não se vive sob um processo descivilizador dominante, apenas que não se pode reconhecê-lo ainda. Para ele, se é perceptível uma informalização maior, por exemplo, é preciso se distanciar e examinar, antes, como foi montado o impulso formalizante – o que parece ter se dedicado a fazer durante toda a sua carreira.²³⁰ Além disso, o autor tende a considerar os acontecimentos dramáticos do século XX como resultados de acentuações dos conflitos entre gerações. Esse termo não significa, no entanto, apenas um conflito entre pais e filhos, mas algo mais abrangente: um conflito social que produz implicações na “modelagem de impulsos e afetos”, ou seja, acabam produzindo mudanças no comportamento de modo mais acentuado e cujos efeitos não são vistos apenas em casos isolados, mas na própria estrutura da sociedade a longo prazo. Tal conflito funcionou no século XX, segundo Elias, como uma tensão entre a “monopolização das funções sociais pelas gerações mais velhas” e o desejo dos mais jovens em se sentirem relevantes.²³¹ No período de Weimar, como exemplo que pode ser percebido distanciadamente como um conflito desse tipo, os mais jovens não tinham claramente um projeto de “nova sociedade”, contavam apenas com o que não queriam: o derrotismo dos pais e a chefia dos postos de comando pelos mais velhos. Se estes aceitavam a situação crítica da Alemanha do pós-Primeira Guerra foi porque tiveram um conjunto de experiências que os ligava aos ideais de seus pais, enquanto que os mais jovens (muitos deles treinados e combatentes) se viram muito cedo em meio ao cenário de guerra e queriam continuar lutando.²³² No pós-Segunda Guerra, Elias retoma esse argumento e diz que por trás do conflito ideológico (entre adeptos do “marxismo” e dos seus opositores) há, antes de mais nada, o conflito entre gerações.

Esse tipo de argumentação feita por Norbert Elias produz uma das considerações mais sensíveis da teorização do autor acerca da formação de grupos sociais: a da identificação de uma “nós-imagem”. Este conceito, já trabalhado anteriormente, serve aqui de ancoragem para se pensar os conflitos contemporâneos. As novas identificações da pertença de cada um a um grupo, não

²³⁰ *Os Alemães*, p. 78.

²³¹ *Ibid.*, p. 218-9.

²³² *Ibid.*, p. 232-3.

estão apenas na satisfação de uma socialização ou no desejo de amar ou de ser amado, essa participação desempenha um papel na consciência e tem seu preço: a incorporação de preceitos e modos de agir e de se expressar que são próprios daquele grupo, ou seja, um código de comportamento sob o qual o indivíduo tem de participar, caso contrário, é excluído daquela formação. Desde o caráter nacional, passando pela sociedade de corte, até pequenas comunidades como o povoado de “Winston Parva” analisado em *Os Estabelecidos e os Outsiders*, esse argumento está presente nas análises do sociólogo.

A pressão que o indivíduo sofre pelo seu pertencimento a um grupo é uma das marcas do pensamento eliasiano. O autor ressaltou o poder do “nós-imagem” e do “nós-ideal” influenciando não apenas no controle social, mas também no controle que cada um dos membros de uma sociedade tem que realizar sobre si mesmo para que possa ser identificado como pertencente. Essa é uma característica marcante do processo civilizador. Já foi mostrado o quanto Luís XIV fora prisioneiro do código de comportamento cortesão que ele mesmo ajudou a criar. O “colapso da civilização” do Nazismo na Alemanha também apresentou, segundo Elias, um processo desse tipo entre os seus membros: “Hitler era tão incapaz de escapar às exigências de seus seguidores quanto estes de furtar-se às dele. Não podia correr um risco de desapontá-los em suas expectativas sem pôr em perigo a sua posição e, de fato, a sua própria vida”.²³³

Elias considera as forças que haviam no interior da “superfície serena de disciplina e eficiência” do Nazismo: a de que os conflitos e as rivalidades permeavam o Partido e a de que essas características tinham um preço alto a ser pago. O sociólogo chama a atenção para o fato de que por trás dos aparentes “sucessos” de um “gênio”, que se esforçava por deixar suas brutalidades aparecerem como necessárias, estavam as contradições e a violência mais radical: a de desconsiderar qualquer possibilidade de fugir à regra em nome de uma consciência e de uma ação próprias. Junto a toda a radicalidade com que Hitler empreendeu seu projeto, carregava consigo uma grande prisão: a de obedecer a si mesmo, ao sentido que construiu para significar a importância que considerava ter no “seu mundo”. Não podia escapar de questões que são humanas, mesmo diante de toda a inumanidade que se pode atribuir a ele. Esses dilemas propostos pela

²³³ *Ibid.*, p. 341.

sociologia de Elias nos levam à consideração bastante indigesta de que Hitler, apesar da monstruosidade que seu sistema foi capaz de criar, foi, antes de tudo, um homem.

É essa consideração que leva Norbert Elias a se debruçar sobre o problema do significado e do valor que cada um atribui à sua vida. O teórico retira dessa base um substrato que o leva a chamar a atenção de que esse significado também é atribuído aos grupos sociais. Existe um equilíbrio, uma projeção daquilo que se considera ser com aquilo que a sociedade, em consonância com a teia de significados individuais, diz ser. A indefinição de onde começa e termina um indivíduo para se ter a sociedade é aqui manifesta. O social, em Elias é tratado como um indivíduo. Ele coloca as emoções na sociedade. A política nunca é a política por ela mesma, assim como o Estado nunca o é por ele mesmo. Ajustam-se a eles as estruturas da personalidade, as paixões, os desejos, a ideia que cada um faz de si e dos seus circundantes. Quando esse sentido é negado, como por exemplo, diante do conflito de gerações acima mencionado, os jovens não vêm sentido na sociedade em que se encontram. O terrorismo, conforme aponta Elias, tem como uma das principais queixas “o vazio e a ausência de sentido na sociedade existente”.²³⁴ Para Elias, isso é mais importante do que a rotulação do terrorismo como um ato de “esquerda” ou “direita”. O seu comando, nas palavras dos próprios ditos “terroristas”, é “destrua o que está destruindo você”.²³⁵ Ao lado e, porque não, antes da fome de alimento – uma necessidade primária – impõe-se a fome de significado, e é isso que Norbert Elias considera fazer parte dos anseios primordiais das novas gerações do século XX. Os processos de secularização, a luta pela sobrevivência e os desejos de sucesso e proteção constituem aqui o que Elias chama de busca pelo sentido da vida.

Esse sentido não se constitui em um indivíduo por si mesmo: está sempre em relação com os outros, em algo que vá além da própria pessoa. “Sem funções para os outros, sem funções sociais, qualquer que seja a aparência de que se revestem, uma vida humana permanece vazia e sem sentido”, diz Elias.²³⁶ Apesar de se tratar de algo que não se pode medir, talvez esta seja a maior violência que pode ferir um ser humano: a retirada daquilo que lhe confere significado, que lhe

²³⁴ *Ibid.*, p. 215.

²³⁵ *Ibid.*, p. 216.

²³⁶ *Ibid.*, p. 312.

faz ser necessitado – dar e receber atenção e amor – e que lhe faz construir a si mesmo. A caminhada para o sucesso, para a riqueza, a realização profissional, ou ainda o *status* que lhe é conferido pelo nascimento, o cuidado ofertado por e para alguém, enfim, múltiplas podem ser as fontes de onde os seres humanos retiram o seu valor conferido tanto aos seus olhos, quanto aos dos outros. Existe aqui algo que transcende o fato apenas econômico ou político (embora estes estejam intimamente presentes) e que chega ao plano simbólico. Um homem sem seus símbolos não existe, nem para si mesmo nem para a sociedade que o integra. Com eles, garante seu poder, mas também os motivos para continuar existindo e agindo no mundo.

Em nome desse sentido, experiências como a do chamado “colapso da civilização” foram apresentadas à história do século passado e exigiram de seu teórico contemporâneo explicações. É raro encontrar hoje um cientista social informado sobre a existência da teoria de Elias que não se espante com o fato desse autor chamar o homem “ocidental” desse tempo de “civilizado”. Muitos até o abandonaram por isso. Seus alunos não seguiram seus passos, ele mesmo o reconhece e diz que não poderiam agir de outra forma. Um autor fora de moda, mas um pensador que ousou questionar um mundo em tempos difíceis.

Contudo, se há algo que Elias não pode negar é que esses tempos retiraram de muitos homens seus sentidos de viver. Seus valores foram contraditos e sua posteridade os quisera negar. Vários desistiram de continuar, recusaram qualquer experiência, outros, sem saber para onde iam, quiseram construir novos. Os “amores por ideais”, como diz Elias, marcaram esse século ferido em seus sentidos comuns e apresentaram questões que até hoje aparecem sem resposta.

Diante delas, o *pensador* Norbert Elias só deixou sugestões. Porém, mesmo em meio aos muitos equívocos que as pesquisas sobre a sociedade e sobre a história podem *com justiça* objetar acerca das afirmações eliasianas, um aspecto marcante ainda parece fazer todo o sentido: o que ele chama de “um dever social com o outro”.²³⁷ Ao fim de sua leitura, o que se percebe é que uma “civilização” não é propriamente uma classe social. Uma “civilização” é um lugar onde se possa encontrar seres humanos que pensem sobre seus problemas, inevitáveis diante dessa espécie frágil, e ajam de modo correspondente a um compromisso

²³⁷ *Ibid.*, p. 369.

ético que lhes assegure a sua própria existência. Se isso for uma tendência dominante, é provável que ainda se possa salvar algum significado para esse conceito “caduco”. Isso só o tempo dirá. Mas, caso a balança não penda nesse sentido, talvez seja inevitável o seu declínio. Espera-se, contudo, que não seja mais adequado dizer... A descivilização.

Conclusão

Esta monografia buscou analisar dois conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento do sociólogo Norbert Elias em contato com o momento histórico em que foram incorporados pela sua teoria. Diante da formação histórica dos termos “civilização” e “violência”, o que se viu foi uma alteração da força anímica de ambos no tempo em que Elias escrevia seus trabalhos. Enquanto o primeiro entrava em contradição com a experiência corrente de guerras mundiais e de massacres no interior da sociedade europeia, que se arrogava ser a mais civilizada do mundo, o segundo sofria uma espécie de inflação de seu uso. A violência teria vencido a civilização a partir do século XX? Ao fim de contas, ainda que sem uma resposta clara, é essa pergunta que motivou e preocupou este estudo. Sem dúvida, no entanto, pensar com esse autor vale o esforço. Isso porque é sintomático que um pesquisador que experimentava esse período tenha se espantado não com os horrores de seu tempo, mas com a possibilidade de convivência em uma espécie vulnerável, mas que sempre parece estar pronta a se armar contra ela mesma.

Assim nasceu a teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias. O que se pretendeu dizer aqui, é que nela os conceitos de “civilização” e de “violência” são tratados de maneira peculiar, ao menos diferente da que fora até então concebida pela reflexão filosófica e pelo uso corrente do cotidiano. Civilização se torna, com Elias, um objeto da ainda recente sociologia, um termo a ser analisado indicando as formas que os seres humanos encontram para se integrarem, sublimando as suas emoções mais comprometedoras da possibilidade de conviverem. Quando se vêem as facas e os garfos sendo colocados sobre as mesas, os sons das conversas se tornando mais suaves, os olhares sendo confundidos e direcionados a formas menos vexatórias, o que se enxerga, tendo em mente as palavras de Elias, não é apenas uma necessidade de se distinguir socialmente daqueles que não faziam isso, é também a maneira como grupos sociais, em nada menos perigosos, encontraram para conviverem e sobreviverem no mundo que julgavam ser o seu.

A violência, por seu turno, deixa de parecer estar ausente nesses espaços, quando se considera a visão de Elias. Apesar de não aparente no *habitus*

cotidiano, ela pode sempre se fazer presente nas relações sociais, quando estas se transformam em conflitos. As tensões entre os homens, sejam eles quem forem, parecem encontrar sempre um meio de surgir, ainda que seja quando e onde menos se espera. Assim, a violência se faz visível para Elias quando essas emoções causadas pelos conflitos se manifestam através da agressividade. Quando não, quando são sublimadas por um processo civilizador, elas não tomam esses contornos. No entanto, isso não significa que elas surgem menos no interior dos indivíduos. Continuam ardendo, mas não queimam diante de todos. Queimam longe, tomados como que pelo mesmo fogo que queima o lixo dispensado todos os dias pelos seres humanos de suas casas para os lixões. Um longe que não se mede, pois, em nenhum outro lugar está a não ser no interior dos próprios seres humanos.

Os conflitos que podem deflagrar agressividades não são em nada mal vistos pela sociologia de Elias. Pelo contrário, eles movem a sociedade em novas direções, mas nem sempre tomam conta de tudo. Se assim fosse, os seres humanos não poderiam conviver e viveriam todos isolados uns dos outros. A condição humana, para Elias, parece ser sempre a de indivíduos que inevitavelmente se encontram, se relacionam e se emocionam, seja através de algo que os una cada vez mais, seja através daquilo que os separa. Aí está o principal conceito da teoria aqui analisada, o de interdependência. Com ele, Elias explicou essa rede de relacionamentos que alteram as suas formas de depender, mas nunca a dependência.

Em Elias, a humanidade caminha solitária por um universo desconhecido e conta apenas consigo mesma para sobreviver. Nele, a história nunca se mostrou exatamente como os seres humanos desejavam e sempre foi recheada por conflitos violentos entre os homens. A cada projeto de paz, parece que algo lhes escapa a possibilidade de controlar essa situação, levando-os à autodestruição. A destruição daquilo que é a única coisa com a qual um ser humano pode contar quando observado na vastidão da solidão de sua espécie: o outro ser humano. A filosofia de Elias nunca deixou de considerar esse ponto. “O mundo, tal como ele é realmente, está longe de corresponder aos desejos humanos. Quando se

apercebem disso, muitos homens ficam assustados com a verdade e recuam. Preferem embalar-se nos seus sonhos e enganar-se a si próprios”.²³⁸

Talvez hoje, mais do que nunca, seja plausível dizer que o mundo tal como ele é de fato nunca se apresentou, e quem sabe nunca se apresentará, aos seres humanos. No entanto, “ouvir Elias como os clássicos”, conforme sugeriu Roger Chartier, significa não abandonar o pensamento, ainda que ele não chegue à verdade em seus termos. Norbert Elias foi um crente no potencial da ciência para ajudar os homens a pensarem em seus problemas e, através disso, habitarem um mundo melhor. Este mundo seria mais “realista” e encararia seus dilemas mais profundos, tomando seus desejos como objetos e não como conduções absolutas aos seus resultados. Também por isso Elias não realizou uma “filosofia da história” em sentido Iluminista. Para ele, essa intensa luz fez o homem acreditar que poderia demais, que poderia se esquecer das emoções que os regem e, a partir disso, tudo dominar.

À aparência passível da natureza, Elias circunscreve, em suas palavras, um universo “completamente insensível”, “nem bom nem mau para os homens”, que evolui cegamente, sem sentido, nem objetivo, “cuja violência e cuja força, comparadas com as da humanidade, são avassaladoramente grandes.”²³⁹ Não é estranho o discurso atual de que os seres humanos devem preservar a natureza, uma vez que os seus danos a ela a tem destruído. Essa sensação de uma espécie superpotente às vezes obscurece o fato de que é mais ajustado dizer que os homens, ao invés de destruírem o mundo, destroem o *seu* mundo, e é muito provável que já o estejam fazendo.

Mas o homem não vive sem atribuir sentido a esse mundo. Quer conhecer este universo e organizar o caos aparente das coisas. Isso, longe de ser condenável, talvez faça mesmo parte da condição humana. Mas, segundo Elias, a postura do ser que se pergunta não pode partir do simples desejo de forçar a realidade a ser como ele quer. Deve haver ao lado do envolvimento, o distanciamento e a honestidade de reconhecer que nem tudo aquilo que se quer se pode ter. Em suas palavras:

²³⁸ ELIAS, Norbert. *A Condição Humana*, p. 15.

²³⁹ *Ibid.*, p. 17.

através da renúncia ao pensamento guiado pelo desejo, às fantasias embelezadoras ou, eventualmente, também ao receio e à angústia, [é preciso] desenvolver o saber sobre o mundo de modo a que ele se adapte o mais rigorosamente possível ao mundo real. Se possuímos um tal saber, poderemos empreender a transformação de um mundo não desejado e, talvez, até atemorizador, por forma a fazê-lo melhor corresponder às necessidades humanas.

O século de Elias assistiu ao sucesso das ciências naturais e exatas manifesto pela saída do homem da órbita da Terra, motivado tanto pelos seus avanços, quanto pelos interesses político-militares que o contextualizavam. Em seguida, os seres humanos produziram o seu grito: “está aí, fora do mundo, alguém?” O alívio produzido por essa “conquista do espaço” significou “o primeiro ‘passo para libertar o homem de sua prisão na terra’”, como lembrou Hannah Arendt no início do seu *A Condição Humana*.²⁴⁰ Para Elias, foi um apelo para que alguém retirasse o peso da responsabilidade de cada um de ser um ser humano solitário e perdido em meio à sua profusão de sentidos e contradições. Mas, em seguida, o sociólogo proclama que, antes de tudo, “já não somos, porém, mais crianças. Ali não está ninguém”.²⁴¹ Para ele, os homens devem abandonar seus “mitos sociais”, assim como abandonaram seus “mitos naturais”.

Com todas as críticas plausíveis a serem lançadas às hipóteses de Elias, há de se conviver com seus esforços em apontar caminhos para que se possa continuar a pensar em um mundo profundamente abalado por sua história. Um mundo que o século XX legou ao seu sucessor. Por mais que os primeiros anos do século XXI se arroguem de sua independência com relação ao passado, manifestada pela sua tecnologia e inovações, não se pode aceitar esse “novo mundo” se ele estiver desacompanhado do pensamento. O “velho mundo” já deu provas do que a sua ausência pode levar os homens a experimentar.

Quando se analisa historicamente os conceitos de Elias, é-se obrigado a reconhecer-lhe a estrutura de pensamento, a lógica de toda uma teoria no máximo possível de sua totalidade. Para a história, restam dela as análises macro temporais. Por estas, Elias enxergou que os homens configuram seu mundo em contato com as possibilidades que a natureza lhe oferece. A civilização sublima as emoções acometidas naturalmente ao ser humano. Ela não é um dado natural, é um constructo humano obtido através de séculos, embora haja uma propensão dos

²⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 9.

²⁴¹ ELIAS, Norbert. *Op. cit.*, p. 18.

homens a se agruparem. Nela os seres humanos não foram capazes de eliminar a iminência de guerras, que em proporções mundiais abalaram a confiança na possibilidade de convivência em seus moldes. Talvez o século passado tenha posto fim a um caminho, mas certamente, como bem lembrou Elias, não pôs termo ao caminhar humano pela Terra. Os seres humanos, segundo ele, são capazes de eliminar, se não a morte, ao menos o morticínio entre eles. Ainda é possível esperar que não seja uma consideração tão utópica – uma vez que surgiu de um pensador que tanto se esforçou para ser “realista” – a de que trabalhar pela paz é uma tarefa a longo prazo.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou O Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas*. V. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENVENISTE, Émile. “Civilização – Contribuição à história da palavra”. In. *Problemas de Linguística Geral*. V. 1. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BURGUIÈRE, André et. al. “L’Oeuvre de Norbert Elias, son contenu, as réception”. In. *Cahiers internationaux de Sociologie*. V. 99, p. 213-235, 1995.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929 – 1989: a Revolução Francesa da Historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CASSIRER, Ernst. “A conquista do mundo histórico”. In. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.

Dictionnaire de l'Académie française (1762), p. 942. Disponível em: <<http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=Violence&dicoid=ACAD1762&headword=&dicoid=ACAD1762>>. Último acesso em setembro de 2018.

ELIAS, Norbert. *A Condição Humana*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

_____. *A Sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____. *A Solidão dos Moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Envolvimento e Distanciamento: estudos sobre sociologia do conhecimento*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

_____. *Escritos e Ensaio; 1: Estado, Processo, Opinião Pública*. Organização e apresentação: NEIBURG, Federico. WAIZBORT, Leopoldo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

_____. *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993-4. 2 v.

_____. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____; SCOTSON, John. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Sobre o Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FEBVRE, Lucien. “Civilisation – Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées”. In: FEBVRE, Lucien et. al. *Civilisation – Le mot et l'idée*. Paris: La Renaissance du Livre, 1930.

FERGUSON, Adam. *An Essay on the History of civil Society*. Londres: Printed for T. CADELL, in the Strand; and W. Curca, and J. BrLL, Edinburgh., M DCCLXXXII.

FLETCHER, Jonathan. *Violence and Civilization: an introduction to the work of Norbert Elias*. Cambridge: Polity Press, 1997.

FREUD, Sigmund. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”. In: *Introdução ao narcisismo: estudos de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Obras Completas, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund (1930). *O Mal-estar na Civilização*. São Paulo, Penguin Classics. Companhia das Letras, 2011.

GARRIGOU, Alain. LACROIX. Bernard (Orgs.). *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição a uma semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- _____. *O Conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- MARZANO, Michela (Dir.). *Dictionnaire de la Violence*. Paris: QUADRIGE: Presses Universitaires de France, 2011.
- MALERBA, Jurandir. “A influência intelectual de Norbert Elias”. In. *Mediações Revista de Ciências Sociais*. Vol. 9. – N. 1/2004 – p. 59-68.
- MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- MIRABEAU, Victor Riqueti de Mirabeau, marquis. *L’Ami des Hommes, ou Traité de la Population*. Avignon, 1756. Texto disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=vU3WYS08AgQC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Último acesso em junho de 2018.
- PARADA, Maurício (Org.). *Os Historiadores Clássicos da História*, v. 2. Petrópolis, RJ: Vozes: PUC-Rio, 2013.
- Rey, Alain. Morvan, Danièle. *Dictionnaire Culturel en Langue Française* (2005). Apud.:<<http://theses.univ->

lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2009.fragnon_j&part=164338#
Notefn59> último acesso em setembro de 2018.

STAROBINSKI, Jean. *As Máscaras da Civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WAIZBORT, Leopoldo (Org.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

ZWEIG, Stefan. *Le Monde d'Hier: Souvenirs d'un Européen*. Paris: BELFOND, 1993.