

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Processos descivilizadores: Norbert Elias e o problema da violência no mundo civilizado

Carolina Batista de Souza

*Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Sociologia da UFPB como requisito à obtenção do
título de Mestre em Sociologia, sob orientação da Prof.
Dra. Simone Magalhães Brito*

JOÃO PESSOA

2013

CAROLINA BATISTA DE SOUZA

**Processos descivilizadores: Norbert Elias e
o problema da violência no mundo civilizado**

JOÃO PESSOA

2013

Processos descivilizadores: Norbert Elias e o problema da violência no mundo civilizado

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mauro Pinheiro Guilherme Koury (PPGA-UEPB)

Examinador externo

Prof. Dr. Rogério de Souza Medeiros (PPGS-UEPB)

Examinador interno

Profa. Dra. Simone Magalhães Brito (PPGS-UEPB)

Orientadora

João Pessoa, 06 de maio de 2013.

Agradecimentos

À CAPES pela concessão de bolsa;

Aos professores Rogério Medeiros, Mauro Koury e Terry Mulhall;

À Simone Magalhães pela orientação e sempre presença;

Aos amigos Marcos e Catita;

À Nínive;

Aos amigos paraibanos Estevam Dedalus, Fernanda Rocha , Bárbara e Wanessa;

À Wanessa, Estela e Jesus;

À Norma e Zé Antônio;

Às amigas Lígia, Ana, Carla e Cristina;

A minha irmã querida Raquel e a Marcelo,

E aos “seres de luz” que fazem parte do meu mundo: Bernardo, João, Sofia, Isadora, Ítalo,
Benjamim e Davi.

RESUMO

Este trabalho analisa o problema da violência na teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias. Particularmente, busca-se demonstrar como a construção da noção de “processos descivilizadores” tenta lidar com as críticas recebidas pela sociologia figuracional e, ao mesmo tempo, explicar as condições que tornaram possíveis a emergência do Holocausto durante a II Guerra Mundial na Alemanha nazista. Assim: “como a violência extrema pode irromper no mundo civilizado?” se constitui como pergunta inquietante para o trabalho tardio de Norbert Elias e também a questão norteadora da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: civilização; processos descivilizadores; Holocausto

ABSTRACT

This study is about the problem of violence on Norbert Elias' civilizing process theory. It focuses on understanding how figurational sociology attempt to deal with criticisms through the concept of 'decivilizing processes'. At the same time, it is demonstrated how this attempt develops a sociological explanation of the conditions leading into the emergence of Holocaust during Nazi Germany. In this way, it is discussed the consistency of Eliasian attempt to answering the question on the irruption of violence in the middle of the civilized world, its criticisms and its impacts on contemporary figurational sociology design.

KEY-WORDS: civilization, decivilizing processes, Holocaust

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO...8

CAPÍTULO 1: O PROCESSO CIVILIZADOR COMO CONTROLE DA VIOLÊNCIA...11

1.1. *A Ideia de “Processo Civilizador”... 13*

1.2. *Kant e Freud: Emancipação e Sofrimento na Cultura... 23*

1.3. *A construção de uma olha sociológico no debate sobre a Civilização: o controle da violência... 32*

CAPÍTULO 2: A VIOLÊNCIA COMO SURTO DESCIVILIZADOR...37

2.1 *O lugar dos processos descivilizadores na sociologia figuracional: informalização, violência e equilíbrio das emoções...38*

2.2. *Elias e a tentativa de explicação do “trauma” civilizacional em “Os Alemães” ...49*

2.3. *O “Habitus” alemão na relação entre processo civilizador e descivilizador...56*

CAPÍTULO 3: O CASO EXEMPLAR DO HOLOCAUSTO: UM SURTO DESCIVILIZADOR?...63

3.1. *Elias e a explicação do Holocausto: civilização e a violência regressiva...64*

3.2. *A Crítica de Bauman: uma nova proposta para a compreensão do Holocausto e as consequências morais do processo civilizador...72*

3.3. *A resposta dos eliasianos a Bauman...80*

CONCLUSÃO: PROCESSO DESCIVILIZADORES E A EXPLICAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS SURTOS DE VIOLÊNCIA...86

BIBLIOGRAFIA...89

“A única coisa certa da vida social reside no fato de que ela muda.” Norbert Elias

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar o problema dos processos descivilizadores na obra de Norbert Elias. Uma vez que o projeto eliasiano de construção de uma teoria sociológica, a Sociologia Figuracional, é conhecido principalmente por sua teoria do processo civilizador, a noção de ‘processos descivilizadores’ ocupa nele um lugar marginal e ambíguo. Não é possível afirmar que essa marginalidade e ambiguidade sejam devidas exclusivamente ao pouco conhecimento da obra de Elias, especialmente sua obra tardia, e do desenvolvimento da sociologia figuracional levado a cabo pelos seus seguidores (aqui penso exclusivamente nos seus “três filhos intelectuais”: Eric Dunning, Stephen Mennell e Cas Wouters). De fato, a ideia de “processo descivilizadores” possui um lugar problemático na própria organização da teoria do processo civilizador e, ainda que venhamos a concordar que Elias constrói sua sociologia histórica a partir da lógica de processos civilizadores (no plural) e descivilizadores, é preciso se reconhecer que sua problematização e centralidade aparecem numa fase mais tardia da obra do autor.

Situar o conceito de processo descivilizadores no seio da sociologia figuracional demanda uma releitura da própria teoria do processo civilizador. Muitas vezes a sociologia eliasiana foi lida como uma afirmação da ideologia ocidental e da consequente crença numa história que emerge da barbárie e caminha para uma forma mais racional de organização social. Nesse caminho, as mudanças no umbral de vergonha e embaraço identificados pelo autor no seu estudo sobre a sociedade de corte seriam sinais daquela evolução ocidental. Assim como boa parte do pensamento moderno, a sociologia eliasiana foi chamada a se explicar diante da barbárie vivida durante o século XX.

Em seu “Modernidade e Holocausto”, Bauman apresenta a incapacidade do pensamento sociológico em lidar com o Holocausto e, especificamente, uma acusação da insustentabilidade da posição de Elias que, representando toda crença “ingênua” na sociedade moderna, “faz da história recente [...] aquela que elimina a violência da vida diária” (Bauman, 1998, p. 31). Ainda, para este autor, a visão de Elias representaria o “último surto de eminência e fama súbita” (idem) do mito da civilização. O questionamento de Zygmunt Bauman é claro e muitas vezes foi direcionado ao pensamento de Elias: como falar de um processo civilizador em meio a tantos exemplos de violência? Trazendo uma visão adorniana para criticar Norbert Elias, Bauman coloca em questão a possibilidade de se continuar usando o termo civilização após Auschwitz.

Autores como Dunning e Mennell argumentam que “um Elias mal compreendido é central para o argumento de Bauman” (Elias, 1997, p. 13). Como parte de sua defesa, os seguidores da sociologia eliasiana argumentam que críticos como Bauman não compreenderam razoavelmente a teoria do processo civilizador, especialmente, a sua crítica ao tom celebratório do discurso civilizacional e a sua tentativa de lidar com a permanência e irrupção de violência através da simultaneidade de processo civilizadores e descivilizadores.

Numa tentativa de sintetizar as principais críticas ao trabalho de Norbert Elias, Stephen Mennell (1989, p. 228) identifica quatro ideias ou argumentos fundamentais que buscam revelar os problemas da teoria do processo civilizador: (a) o *argumento relativista* (que considera etnocêntrico o uso do termo ‘civilizado’); (b) o *argumento das sociedades sem estado* (como uma versão da crítica anterior, demonstra a incapacidade da teoria eliasiana de entender sociedades onde a violência não é monopolizada pelo estado); (c) o *argumento da sociedade permissiva* (as mudanças recentes de comportamento na sociedade europeia invalidariam os argumentos de Elias sobre o controle das emoções) e (d) o *argumento da barbárie ou dos campos de concentração* (afirma que Hitler refutou todos os argumentos de Elias) (idem, 228). Uma vez que esses quatro argumentos sintetizam o teor das críticas recebidas por Elias é interessante perceber que podemos apontar dois elementos teóricos centrais que os organizam. Primeiro, estamos diante de uma crítica à visão histórica de Elias (argumentos “a”, “b” e “d”) onde entende-se que a centralidade do caso europeu para compreensão do processo civilizador traria problemas à universalidade e posicionamento político da perspectiva eliasiana. Segundo, e como uma perspectiva particular de entender o problema histórico, argumenta-se que estaríamos diante de mais exemplos de barbárie do que propriamente de civilização. No entanto, essas duas linhas de argumento não são mutuamente excludentes, mas desenvolvem um tema central que é a relação entre violência e história.

A continuidade da prática da sociologia figuracional demanda uma discussão profunda de cada uma dessas críticas e ainda uma discussão de seus impactos na pesquisa dos eliasianos. Contudo, neste trabalho será discutido apenas o problema do argumento da barbárie. Essa escolha se deu pelo fato de acreditarmos que a partir dessa problematização específica é possível compreender de maneira mais adequada a sociologia figuracional e sua perspectiva histórica. Assim, na tentativa de entender como a teoria do processo civilizador de Norbert Elias responde ao problema da manutenção da violência e dos casos históricos de irrupção da barbárie, partimos

de uma hipótese de que a teoria dos processos descivilizadores é o construto teórico elaborado tardiamente para resolver tal problema.

Este trabalho está dividido em três capítulos que pretendem dar conta da origem e uso do conceito de processo descivilizador na sociologia eliasiana. Assim, no primeiro capítulo, discuto a teoria do processo civilizador e como esta representa a tentativa eliasiana de construção de uma voz sociológica no meio a um debate que se estendia desde o século XVIII. No segundo capítulo, apresento como uma teoria dos processos descivilizadores emerge numa pesquisa que busca entender a formação de um *habitus* particular alemão, ou a tentativa de compreender a situação particular da sociedade alemã e a emergência do nazismo no trabalho “Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX”. No terceiro capítulo, busco discutir a crítica recente mais importante e contundente ao trabalho de Elias, presente na reflexão de Zygmunt Bauman sobre o Holocausto, e, principalmente, como os seguidores da sociologia figuracional lidam com essa crítica. Aqui busco discutir o argumento de que a ‘teoria do processo descivilizador’ foi um desenvolvimento tardio do pensamento eliasiano na tentativa de lidar com seus críticos e as implicações dessa discussão para a sociologia figuracional. Por fim, concluo procurando demonstrar como a luta de Elias por uma sociologia científica do campo dos valores e da história colocou seu pensamento numa posição singular dentro do campo sociológico e traz uma contribuição importante para as pesquisas sobre a violência no mundo contemporâneo.

Capítulo 1

O PROCESSO CIVILIZADOR COMO CONTROLE DA VIOLÊNCIA

De acordo com Elias, nada pode parecer menos “incidental” ou considerado como “meramente histórico”¹ na vida social do que a trajetória traçada pelos indivíduos ao longo do tempo. Na verdade todo esforço de nosso autor em formular uma teoria dos processos sociais visa exatamente examinar essa trajetória. De fato, esta problematização e sua compreensão é o fundamento de toda a sociologia figuracional e foi desenvolvida, por exemplo, de forma mais clara na sua obra “A sociedade dos indivíduos”. As composições formadas pelas cadeias de acontecimentos, ao invés de conformarem amontoados históricos, que vão unicamente se sucedendo uns aos outros, dão início a processos sociais capazes de estabelecer figurações entre os indivíduos: *“isso porque as estruturas da personalidade e da sociedade evoluem em uma inter-relação indissolúvel”* (Elias, 1994, p.221).

A dinâmica da mudança é variada, muitos dos resultados dessas figurações podem demorar um longo período para se estabelecerem, outros, no entanto, podem ainda regredir num curto ou longo período. Grande parte da leitura e análise da sociologia de Norbert Elias desconsidera essa última possibilidade, a de que pode existir também um certo movimento de regressão. Que movimento é esse? Como explicá-lo sem cair nas armadilhas do julgamento de valor que o próprio Elias tanto combateu? Como vai ser demonstrado aqui, toda compreensão e problematização da ideia de processos descivilizadores está assentada na discussão do conceito de processo civilizador.

A ideia de que transformações sociais são expressamente desencadeadas por processos civilizadores de longa duração permeia a obra de Elias, sendo mesmo uma de suas preocupações centrais desde a publicação de sua obra principal em dois volumes, “O Processo Civilizador”. Escritos nos anos 30, os questionamentos suscitados por esses dois estudos nunca foram

¹ Todo esforço de Elias em apresentar sua teoria dos processos sociais reforça exatamente essa ideia. É o fundamento da sociologia figuracional desenvolvido na: “A sociedade dos indivíduos”.

abandonados durante toda vida intelectual do autor, ao contrário, as ideias com as quais Elias embasa suas análises do processo civilizador são retomadas e reiteradas em longos artigos, bem como, na famosa introdução de 1968. (Elias, 1990)

Mesmo em seus últimos trabalhos, em especial na obra “Os Alemães” (1997) e nos estudos sobre os esportes- desenvolvidos com a colaboração de Eric Dunning (Elias & Dunning, 1992), Elias procura traçar o percurso do processo civilizador que envolve esses temas ou, em outros termos, poderia ser dito a lógica civilizacional estava sendo buscada em meio a fenômenos que pareciam contradizê-la, tais como o holocausto e o hooliganismo. É neste contexto de ampliação e validação da teoria dos processos civilizadores que emerge o conceito que é objeto deste trabalho: processos descivilizadores. Na verdade, o conceito de processo descivilizador não aparece nos primeiros estudos sobre os processos civilizadores (particularmente “O processo Civilizador” e “A Sociedade de Corte”). Mas, posteriormente, quando é incorporado de maneira intensa (demonstrando o interesse de Elias em compreender os “surto de violência” na civilização), parece até que essa ideia sempre tinha existido no horizonte da teoria eliasiana. A centralidade do conceito de “processo descivilizadores” para uma obra importante como “Os alemães” e, especialmente, para o desenvolvimento posterior da sociologia figuracional, em trabalhos como o de Eric Dunning, leva a indagação sobre o seu lugar na fundamentação da sociologia figuracional. Não seria a ideia de um processo descivilizador uma tentativa *ad hoc* de resolver as inconsistências da teoria do processo civilizador? Seria um contraconceito agregado por Elias a fim de dar conta do “mal-estar” civilizacional? Essa tentativa de resolver um problema tão persistente, não apenas da sociologia figuracional, mas de grande parte do pensamento moderno- o mal-estar na civilização, tornaria legítimo o conceito de processo descivilizador- ainda que crie inconsistências internas na teoria do processo civilizador? Ainda, estariam os processos descivilizadores em oposição direta aos processos civilizadores ou haveria uma relação de complementaridade?

A resposta a essas questões exige uma análise conceitual da relação entre processos civilizadores e processo descivilizadores. Apenas a partir de uma reconsideração dos fundamentos da ideia de “processo civilizador” será possível responder as questões apresentadas acima. Dada a diversidade de caminhos pelos quais estes conceitos poderiam ser compreendidos, este trabalho parte de uma perspectiva que busca iluminar as suas tensões ao mesmo tempo em que apresenta as

suas características fundamentais, qual seja, a discussão do problema da violência na sociologia eliasiana.

1.1. A IDEIA DE “PROCESSO CIVILIZADOR”

Com o propósito de contextualizar os estudos de Norbert Elias sobre o problema da civilização, é preciso mencionar que os dois livros que compõem “*O Processo Civilizador*”, “*Uma história dos costumes*” e “*Formação do Estado e Civilização*”, publicados em 1939, são precedidos pelo estudo iniciado com “*A Sociedade de Corte*”. Esta obra, no entanto, foi interrompida para só então ser retomada depois da publicação do “*Processo Civilizador*”. O interesse de Elias, contudo, mostrou-se coerente e persistiu na tentativa de traçar um percurso longo da história do ocidente europeu desde a Renascença até a consolidação dos Estados Nacionais.

A sociedade de corte é o tempo social ou época na qual Elias começa a localizar e estudar as principais transformações individuais que se estendem ao longo de gerações. A base empírica do estudo que originou “O processo Civilizador” é marcada pela descrição e análise do que tais transformações significaram na vida social e psíquica dos indivíduos. Contudo, ao publicar seus estudos, Elias intervém numa discussão já iniciada muito tempo antes. Como tema de investigação, os debates sobre civilização estiveram presentes nas mais variadas disciplinas, sendo palco de intensas disputas e das mais variadas teorias. A Elias, porém, parecia parcial e muitas vezes incorreta a maneira como se analisavam a civilização ou os processos da civilização. Ora de forma metafísica ou semi-metafísica (Kant, Descartes)², ora de maneira ideologizada, carregada de valores (Marx, Weber)³, os estudos sobre civilização careciam de correto tratamento. Assim, Elias

² Em paralelo a isto, pode-se acompanhar a crítica que Elias faz em vários escritos e livros ao equívoco da filosofia moderna em tomar o sujeito do conhecimento como um ser egocêntrico, isolado do mundo social – o *homo clausus*. Elias contesta o princípio filosófico, próprio a modernidade, que torna possível conceber um mundo exterior e interior ao indivíduo.

³ Tanto Marx como Weber são criticados por não seguirem um programa sociológico objetivo ou suficientemente distanciado dos “perigos ideológicos”, na medida em que o primeiro centrou suas análises em modelos econômicos classistas, onde as diferenças de poder não estavam inseridas um amplo quadro de interdependências, e o segundo elaborou sua teoria sociológica pelo liberalizante viés “que o obrigava visar a sociedade a partir do indivíduo”(Elias, 2001).

toma para si a tarefa de construir um caminho teórico e metodológico sob um prisma sociológico para a explicação dos processos civilizadores. .

Para a teoria eliasiana, processos civilizadores não podem ser entendidos sem que o caráter processual e gradual da civilização seja levado em consideração. Não surpreende, então, que o esforço de fundar uma teoria da civilização seja também uma resposta, um diálogo com a tradição sociológica a qual Elias se opunha.⁴

No modelo teórico elaborado no “*Processo Civilizador*”, a dinâmica da sociedade de corte é analisada através da construção de conceitos associados às evidências históricas empíricas encontradas em cartas, documentos e livros de boas maneiras da época renascentista. Elias tenta captar como pode haver uma mutação civilizadora dos homens através do estabelecimento de novas regras de comportamento. As formas da vida cotidiana como comer, dormir, se comportar à mesa, falar em público são as formas privilegiadas onde o desenvolvimento das transformações podem ser vistos de maneira gradual num sentido específico. Antes de irmos a esses exemplos é preciso, contudo, esclarecer como os conceitos de civilização e processos sociais estão dispostos na teoria dos processos civilizatórios.

A elaboração de uma ampla teoria da civilização se inscreve dentro da teoria eliasiana como instrumento de pesquisa analítico capaz de conectar civilização a processos sociais, e fez com que o autor alemão fosse inserido dentro de um campo disciplinar específico, dos estudos processuais de longa-duração. Para Leopoldo Waizbort: “*civilização, figuração e processos sociais permitem amarrar toda sociologia eliasiana*” (In: Elias, 2002). Portanto, é necessário iniciar pelo conceito de civilização e do seu desdobramento em uma teoria sociológica. Essa insistência na transformação do *problema da civilização* numa *teoria sociológica da civilização ou dos processos civilizadores* deve ser levada em conta devido a anterioridade e centralidade dessa discussão no pensamento filosófico. Ou seja, a escolha eliasiana pelo problema da civilização precisa ser entendida também como uma estratégia de construção de sua perspectiva sociológica ao buscar construir uma posição sobre um debate que vinha se desenvolvendo desde fins do século XVIII (Rundell e Mennell, 1998).

⁴ Aqui Elias centra suas críticas a toda tradição sociológica que criava a cisão, opondo em esferas distintas indivíduo e sociedade. “A sociedade dos indivíduos” foi escrito como um programa disciplinar a corrigir essa falha. Neste sentido, as principais críticas são feitas a sociologia parsoniana por reduzir, com as variáveis padrão, a estados, o que só poderia ser compreendido por processos. Para Elias, a natureza estática dos conceitos realizados por Parsons dicotomizam, arbitrariamente aspectos bem dinâmicos e complexos, sendo, por isso, inadequados para levantar as questões de mudança, por exemplo.

Podemos perceber a construção da posição peculiar de Elias sobre o problema da civilização logo nas primeiras páginas do “*Processo Civilizador*”. Ali nosso autor é enfático ao dizer que não está interessado em saber o que a civilização *é* ou ***deveria ser*** (aqui ele faz crítica a teorias que considera ideologizadas), mas em ***como*** ela é. Neste momento, estamos diante do cerne de todo o projeto intelectual eliasiano: uma recusa dos debates que, muitas vezes, afirmavam o devir da civilização e a busca de uma perspectiva processual como caminho para uma postura científica distanciada, que precisa ser “*não dogmática e empiricamente baseada*” (Elias, 2002)

Deriva dessa perspectiva processual o fato de que nosso autor também não acredita num “grau zero” da existência humana, para ele todo indivíduo é um ser social, que compartilha a linguagem específica de seu grupo, figurando em relação de interdependência com outros seres humanos numa situação simbólica pré-existente (Elias, 2002). A ausência de um ponto zero da existência humana e o fato de que “nenhum ser humano chega civilizado ao mundo” (Elias, 1990, 1994, 2002), permite a indagação de se não seria o processo civilizador o começo da história humana, da história entre os indivíduos, dos seres sociais. Assim, o estudo da civilização ou o processo de civilização, como entende Elias, pode representar o ponto de partida para constituir a gênese psíquico-social dos indivíduos. Para Elias:

“Embora os seres humanos não sejam civilizados por natureza, possuem por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, uma civilização, portanto uma auto-regulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões, ou o desvio desses impulsos de seus fins primários fins secundários, e eventualmente também sua reconfiguração sublimada. (...) 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 auto-regulação 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. O processo universal de civilização individual pertence tanto às condições de individualização de ser

humano singular com às condições da vida social em comum dos seres humanos.” (Elias, 2002, p.21)

Nesse sentido, *Civilização* parece tornar-se quase sinônimo de *socialização*. Mas, na verdade, tem-se a elaboração de uma teoria de outra ordem que combina mecanismos de coação externa com auto-regulação interna. A diferença desta perspectiva para uma teoria da socialização no sentido mais geral reside na ideia de que existem *universais sociais* (Elias, 2002) capazes de estarem presentes em todo e qualquer processo civilizador. Tanto a coação externa como a auto-regulação interna são funções constantes desse mecanismo, podem, no entanto, variar no sentido de sua eficácia ou permanência. Isso vai depender do quão persuasivo será a combinação dessas duas instâncias no processo civilizador ou mesmo de cada uma delas em separado. Para Elias, quanto menos as coações externas representarem ameaças de violência física mais chances tem de consolidar instâncias individuais de autocoação.

A ameaça violenta constante tende a enfraquecer os mecanismos de autocontrole. Isso ocorre por gerar situações onde os indivíduos precisam sempre recorrer aos argumentos e demonstrações de violência quando apenas argumentos mais brandos ou mesmo nenhum argumento poderiam ser usados. Isso leva Elias a afirmar que: “*quanto mais alto o nível permanente de periculosidade, tanto mais baixo o nível permanente de civilização*”⁵ (Elias, 2002 p.22). Podemos perceber aqui o núcleo da dinâmica de mudança social que permeia a análise de Elias: as sociedades podem desenvolver-se na direção da diminuição da violência externa em favor do autocontrole ou o inverso. É a partir destas referências que discutiremos o problema da violência posteriormente. De qualquer modo, conquistamos uma compreensão do aspecto processual da teoria geral da civilização, tal como Elias a concebe:

“Se contemplarmos o desenvolvimento da humanidade, deparamo-nos com um amplo processo de civilização humana. Esse processo, em constante embate com contraprocessos descivilizadores, permanece até agora – portanto da Idade da Pedra até nossos dias – dominante. Não há nenhum motivo para supor que ele deva permanecer dominante” (Elias, 2002, p.22)

⁵ A relação entre periculosidade e civilização é a ideia central da explicação da teoria dos processos descivilizadores e será retomada no capítulo 2..

O fato de que, para Elias, o mundo dos seres humanos ainda não possa ter sido experienciado fora dos processos civilizadores e que, portanto, estes são predominantes até as épocas modernas, não permite, por si só garantir sua continuidade no tempo e no espaço. A clareza com que Elias expõe essa possibilidade de mudança, neste caso bem radical, se mostra coerente com seu programa sociológico e com o que acredita deva ser a tarefa sociológica: distanciada e sem pré-concepções. Obviamente, alguns críticos discordariam de que a teoria dos processos civilizadores seria “distanciada” e carente de um “devir” ou *telos* (como Bauman, por exemplo). Mas, interessa aqui perceber os aspectos internos da construção da teoria dos processos civilizadores. Em outras palavras, quero aqui apresentar tal teoria da forma como é entendida e justificada por seu autor. Assim, é importante perceber que Elias assume a ideia de “processo civilizador” como um problema para ser resolvido pela pesquisa histórica empírica.

Pode-se perceber que apesar do risco de dissolução, existem para Elias, aspectos típicos do processo civilizatório⁶. A mudança histórica e a civilização gradual são alguns desses aspectos, que segundo Elias, não podem ser apreendidos pela experiência histórica apenas de maneira teórica ou especulativa, mas de acordo com a observação da direção concreta que essa civilização segue. De um modo geral, a sociologia pode indicar qual é a direção presente em todo processo civilizador:

“Dentre os elementos comuns a todos os processos de civilização, assim como a todos os processos de descivilização, destaca-se sua direção. Nesse caso, basta uma seleção de critérios para o direcionamento de processos de civilização. Em uma investigação de longo alcance, descobre-se que o equilíbrio entre coações exteriores e autocoações- e, com isso, também o equilíbrio entre autocoações e coações das pulsões e o tipo de assentamento individual das autocoações no curso do processo da civilização humana – transforma-se no sentido de uma direção específica” (Elias, 2002, p.23)

⁶ Nesse tópico apresento apenas alguns deles. Mais aspectos da teoria do processo civilizador relevantes para a discussão da violência serão apresentados no decorrer do trabalho.

O direcionamento do processo civilizador está ligado, portanto, a relação entre as instâncias de autocontrole e as de coação externas. O crescimento constante do sentimento civilizatório se fortalece na medida em que as pulsões e instintos humanos estão menos vulneráveis e dependentes aos controles externos, menos oscilantes e mais autônomos. Quanto mais autocontrole pessoal, mais estabelecido e acabado está determinado aspecto do processo civilizador. Essa razoável estabilidade das pulsões e instintos frente às regulações externas, essa “transformação sublimatória dos impulsos” proporciona à civilização um relativo equilíbrio no processo de integração entre os indivíduos.

O problema da direção do processo civilizador, movendo-se na tentativa de equilíbrio das tensões relativas ao autocontrole e ao controle externo, tem implicações nos processos entre integração e desintegração, pacificação e violência, controle e relaxamento dos impulsos. Como então se equilibram essas tensões? Aqui passamos a lidar com o que há de mais particular e inovador na forma como Elias definiu a pesquisa sociológica sobre o processo civilizador e o problema da civilização: a partir de seus ‘índices’ sociais tais como o medo e a vergonha. Dessa maneira, a perspectiva eliasiana se concretiza realizando o que seria para ele um modo sociológico por excelência. Não estamos diante de uma avaliação geral do ‘espírito do tempo’ ou dos valores da civilização, mas de uma pesquisa empírica sobre a experiência da civilização.

No prefácio do primeiro volume do *“Processo Civilizador”*, Elias diz querer “*abrir caminho à compreensão psíquica do processo civilizador*” e o faz exemplificando sua teoria geral da civilização através das transformações de comportamento e da vida afetiva ocorridas em alguns dos povos europeus a partir da Idade Média. O estudo está baseado numa série de documentos históricos, de fatos empíricos, que mostram como, gradualmente, o padrão do comportamento humano vai mudando numa determinada direção. A forma de comportar-se e de sentir passa por profundas modificações; a maneira de apreensão do mundo social e de si mesmo vai se moldando de acordo com novas transformações e exigências do processo civilizador, de forma bem paulatina. Na sua leitura, a descrição destas mudanças é relevante porque revela aspectos importantes deste período:

“(…), por exemplo, o papel fundamental desempenhado nesse processo civilizador por uma mudança muito específica nos sentimentos de vergonha e delicadeza. Muda o padrão do que a sociedade exige e proíbe. Em conjunto com

isto, move-se o patamar do desagrado e medo, socialmente instilados. E desponha a questão dos medos sociogênicos como um dos problemas fundamentais do processo civilizador” (Elias, 1990, p.14)

As específicas mudanças civilizacionais, ao darem início às transformações do comportamento humano, o fazem na medida em que novos padrões proibitivos e novas exigências vão se estabelecendo nesse processo singular. Assim, Elias constrói o seu argumento em torno de processos históricos exemplares que ganham ainda mais força quando lidos em nossa época. É assim que o sociólogo adota como parte do seu método de argumentação e comprovação a própria sensação causada no leitor. Um dos exemplos é de como as relações entre os sexos foi sendo modificada desde a sociedade de corte até os nossos dias. Para Elias:

“O sentimento de vergonha que cerca as relações sexuais humanas tem aumento e mudado muito no processo de civilização. Isto se manifesta com especial clareza na dificuldade experimentada por adultos, nos estágios mais recentes de civilização, em falar com crianças sobre essas relações” (Elias, 1990, p. 169).

“No processo civilizador, a sexualidade, também é cada vez mais transferida para trás da cena da vida social e isolada em um enclave particular, a família nuclear. De maneira idêntica, as relações entre os sexos são segregados, colocadas atrás de paredes da consciência. Uma aura de embaraço, a manifestação de um medo sociogenético, cerca essa esfera da vida” (Elias, 1990, p.180).

O argumento segue mostrando como em fases civilizatórias anteriores as crianças eram bem mais expostas ao mundo da sexualidade adulta, tanto ouvindo as conversas sobre sexo quanto, eventualmente, presenciando atos sexuais dos adultos, na medida em que o patamar de embaraço era considerado menor do que nos dias atuais. Havia ainda o fato, de que, sendo os quartos coletivos ou as casas compostas por um único vão, vários aspectos da vida social, hoje considerados estritamente privados, eram compartilhados entre seus membros. Evidente que essa situação abarca muito mais que apenas atos sexuais, as funções fisiológicas também eram

igualmente partilhadas sem que houvesse, para isso, um sentimento pronunciado de vergonha ou embaraço. Sendo os aspectos corporais partilhados de forma tão mais aberta que no presente, havia uma maior tolerância em relação à manifestação das funções biológicas. A naturalidade com que atos excretórios eram realizados e presenciados publicamente revela o quanto de transformação civilizatória já ocorreu até agora.

“Com o avanço da civilização a vida dos seres humanos fica cada vez mais dividida entre uma esfera íntima e uma pública, entre comportamento secreto e público. E essa divisão é aceita como tão natural, torna-se um hábito tão compulsivo, que mal é percebida pela consciência” (Elias, 1990, p. 188).

A maior repressão a que a sexualidade e as funções naturais humanas foram sendo conduzidas, deram origem a formas de regulação e ocultamento a fim de preservar certos padrões de vergonha que foram sendo paulatinamente estabelecidos. É possível verificar que um relaxamento, mesmo que involuntário, de alguma função corporal, pode dar origem a um profundo sentimento de constrangimento. Para Elias, o medo causado por experiências desse tipo pode e tem desempenhado um importante dispositivo de autocontrole pessoal: “A tendência do processo civilizador a tornar mais íntimas todas as funções corporais, a encerrá-las em enclaves particulares, a colocá-las “atrás de portas fechadas”, produz diversas consequências.” (Elias, 1990, p.188). O Medo, a vergonha⁷, o embaraço, o nojo, são os principais exemplos das *consequências* de que fala Elias. Essas emoções se caracterizam como “dores sociais” (Goudsblom, 2009, p.47), que associadas a padrões de regulação específicos da civilização são capazes de modular e punir as estruturas psíquicas. Os significados dessas emoções são vistos por Elias na teoria do processo civilizador como um dado de muita relevância, seja pela potencialidade em estabelecer novos padrões de comportamento, seja pela associação destas a um direcionamento específico dentro da civilização.

Vários outros aspectos de mudança de comportamento foram analisados por Elias, dentre eles, há uma transformação que se conecta sobremaneira aos interesses desta pesquisa por sua

⁷ Para maior esclarecimento ver o artigo de Johan Goudsblom intitulado: “Vergonha: uma dor social”. Nele o autor apresenta desde uma perspectiva eliasiana, o sentimento de vergonha como estando relacionado às funções emocionais nas relações sociais. Sentir vergonha significa esta numa zona de desconforto, de humilhação, em que laços de solidariedade foram danificados e a figuração social fica, por isso, comprometida. (Goudsblom, 2009).

ligação direção direta com as questões de violência. Trata-se da referência clara aos instintos agressividade e seu lugar na vida social. Elias mostra como as pulsões agressivas sofreram, desde as sociedades guerreiras até hoje, uma forte mudança de direção. Os padrões aceitos de agressividade foram tão modificados nas “sociedades civilizadas”, que o que antes poderia ser aceito como normalidade e até desejado com espetáculo prazeroso se transformou, posteriormente, em morbidez e mau-gosto. Ao transformar as pulsões agressivas em objeto sociológico dentro do panorama mais amplo da teoria do processo civilizador, Elias consegue constituir um sentido que considera mais adequado ao tratamento das pulsões instintivas, incorporando a seus aspectos biológicos, os sociais. Assim:

“Como todos os demais instintos, ela (a agressividade) é condicionada, mesmo em ações visivelmente militares, pelo estado adiantado da divisão de funções, e pelo decorrente aumento na dependência dos indivíduos entre si e face ao aparato técnico. É confinada e domada por inumeráveis regras e proibições, que se transformaram em autolimitações. Foi tão transformada, “refinada”, “civilizada” como todas as outras formas de prazer, e sua violência imediata e descontrolada aparece apenas em sonhos ou em explosões isoladas que explicamos como patológicas” (Elias, 1990, p.190-191).

A hostilidade entre os indivíduos deixa de ser uma questão puramente de “natureza humana”, de ódios e paixões incontroláveis e passa a integrar elementos civilizatórios claros. Por exemplo, no estudo sobre a idade média e as sociedades guerreiras se percebe como:

“o prazer de matar e torturar era grande e socialmente permitido. Até certo ponto, a própria estrutura social impelia seus membros nessa direção, fazendo com que parecesse necessário e praticamente vantajoso comportar-se dessa maneira” (Elias, 1990, p.192-93).

Os códigos guerreiros de força, masculinidade, coragem, impeliam os indivíduos às conquistas e guerras em que a destruição parcial ou total dos inimigos e dos seus bens era amplamente aceita. Os combates corpo-a-corpo com a tecnologia disponível na época faziam dos

campos de batalha um cenário onde o patamar de agressividade seria considerado inconcebível aos padrões civilizatórios atuais⁸. As formas de torturas e mutilações infringidas a indivíduos e animais⁹ são descritas no estudo de Elias como exemplos de como as estruturas sociais estão conectadas com as estruturas de personalidade. Os espetáculos públicos envolvendo alto grau de agressividade e beligerância mostram, desde a época dos gladiadores ou do confronto entre cavaleiros, como diferentes estágios do controle das emoções estão ligados a uma estrutura social que causa e exige esses mesmos padrões.

Civilizar as emoções no que diz respeito às pulsões agressivas tem significado adquirir hábitos pacíficos, apaziguar os instintos violentos, sob pena de, em sociedades onde houve uma transformação dos padrões de violência, o indivíduo violento ser considerado um sádico, anormal, fora dos padrões. Mesmo quando cenas de violência são vistas, de maneira intencional ou não, existe uma forte recusa em aceitá-las como algo que cause prazer¹⁰.

A despeito da curiosidade que possam causar, as descrições de emoções ligadas às experiências de agressividade, e isso é também válido para a violência cometida contra animais, é importante observar como, em geral, elas estão relacionadas a situações de medo e nojo. A regulação pela qual os instintos de agressividade vem passando desde a idade média, coloca as sociedades pacificadas num estágio civilizatório muito mais integrativo do que aquele encontrado em outras sociedades no passado. A Elias, contudo, não escapam as *consequências* desse processo. As *dores civilizacionais* ocasionadas pelas intensas repressões pela qual vem passando as pulsões instintivas caracterizam um inegável sofrimento psíquico e social aos indivíduos. Seria, contudo, incoerente ao pensamento de Elias achar que cabe ao cientista social analisar os sofrimentos dentro da civilização como algo positivo ou negativo. Talvez essa seja uma das principais ambiguidades, ou a “consequência não pretendida” da teoria eliasiana: na busca de uma postura

⁸ Pode-se ressaltar a forma como os corpos dos inimigos mortos eram manipulados nos campos de batalha. O corte de cabeças e membros constituía prática comum para fins recreativos como, jogos, brincadeiras e gozações. Uma das histórias sobre a origem do futebol remete a esse fato histórico.

⁹ No que diz respeito à manipulação dos corpos dos animais como pulsão agressiva, Elias descreve como na Paris no século XVI existia grande satisfação visual na queima pública de gatos vivos. A normalidade disso para as estruturas emocionais da época, e o fato de que em tempos modernos tal espetáculo possa causar asco e indignação mostra a mudança da curva civilizacional num longo período.

¹⁰ Em estudos posteriores, como os do boxe e da violência dos esportes, Elias retomará essas questões sob o prisma da “excitação” que esses espetáculos possam causar. Por enquanto, interessa argumentar em favor da teoria eliasiana sob o ponto de vista da modulação sofrida pelo instinto agressivo ao longo do tempo.

distanciada e não valorativa do processo civilizador, Elias consegue revelar as fraturas desse mesmo processo e as fontes de seu sofrimento.

1.2. KANT E FREUD: EMANCIPAÇÃO E SOFRIMENTO NA CULTURA

“Mas Deus sabe que, no dia em que vocês comerem o fruto, os olhos de vocês vão se abrir, e vocês se tornarão, como deuses, conhecedores do bem e do mal” (Gênesis, 3:5)

A pretensão de pensar o começo da história humana em termos da história da civilização poderia ser vista como um interessante exercício que tenta recuperar um certo passado na história, como se os primeiros rastros civilizatórios pudessem remontar a um entendimento sobre nós mesmos e nossos destinos. Como parte de seu posicionamento teórico na construção da sociologia como uma ciência, Elias se recusa a pensar a ‘origem’ da história da civilização, visto que não haveria jamais qualquer prova empírica que pudesse confirmar qualquer teoria sobre a origem da vida social. No entanto, a sua entrada no debate é importante porque revela um posicionamento único até então: uma voz sociológica ou uma tentativa de lidar com tão amplo debate a partir dos fatos da pesquisa social. Nesse sentido, com o enfraquecimento do debate sobre a civilização ao longo da segunda metade do século XX não nos permite perceber o quão importante era, para o desenvolvimento da sociologia, assumir uma posição distintiva desse que era um debate central no pensamento alemão desde Kant. Assim, antes de tratar da particularidade da visada sociológica sobre o problema da civilização, é necessário apontar alguns aspectos desse diálogo, ou pelo menos suas posições fundamentais às quais Elias se dirige: Kant e Freud.

Para estabelecer esse diálogo dois textos foram escolhidos por sua relevância com a temática da civilização: o artigo de Kant, *“O Começo conjectural da história humana”* (1786) e o texto de Freud: *“O Mal-estar na civilização”* (1930). No primeiro texto, o autor analisa a civilização a partir do seu início, tomando o mito bíblico do gênesis para explicação de um começo civilizatório; no outro lado; o texto de Freud, ao discutir os reflexos da civilização na psique humana problematiza aquilo que diagnostica como sintomas essencialmente culturais. Tanto num autor quanto no outro, a forma de conceber os conceitos de civilização e cultura está ligado à tradição a qual pertencem - nesse caso a alemã. Por isso, antes de discutir propriamente os textos, é necessário apresentar minimamente a maneira como Elias mostra a distinção desses

conceitos para os alemães, a fim de que o conceito de cultura (*Kultur*) possa ser devidamente compreendido. É preciso ainda enfatizar que o texto de Freud sobre civilização tem como título original: “*Das Unbehagen in der Kultur*” - “*O mal-estar na cultura*”, que com o passar do tempo foi sendo traduzido para o português por: “*O mal-estar na civilização*”. O próprio Freud não faz uma distinção dessas palavras em termos conceituais, mas o fato de que termo *cultura* seja o de maior recorrência no texto exige uma apreciação mais detalhada de sua função.

Preocupado com a sociogênese da diferença entre os termos “*Kultur*” e “*Zivilisation*” para a tradição do pensamento alemão, Elias busca esclarecer os termos dessa diferença para que a própria ideia de civilização, difusora de tantos sentidos, pudesse ser melhor entendida. Assim, o termo civilização pode estar relacionado a ideias muito amplas e gerais, a características de algumas sociedades ocidentais, que por seu nível tecnológico e desenvolvimento cultural, buscavam estabelecer determinado padrão de civilização que se contrapunha a forma de vidas “menos civilizadas”. Como se o que tomasse forma fosse uma determinada consciência ocidental que parte das nações europeias usou para representar a si mesmas e difundir sua hegemonia, com a expansão de seus territórios. Nestes casos, há uma ideia evidente de que essas nações progrediram em contraposição a outras que permaneceram em estado de barbárie.

Diferentemente da percepção que os franceses tinham sobre esses termos, nos alemães o termo *Kultur* se sobrepunha em valor ao *Zivilisation*. No contexto alemão não interessava pensar a cultura como uma aquisição de qualidades ou comportamentos diretamente ligados a indivíduos, tais como maneiras de falar, de vestir, de habitar. O acúmulo de maneiras civilizadas e cultivadas não definiam os indivíduos de acordo com realizações peculiares consideradas como de valor digno. Na verdade, como demonstrou Elias, a situação peculiar da Alemanha durante o processo de modernização da Europa está relacionada a uma espécie de desprezo por essas características supostamente “exteriores” que identificavam nos franceses e ingleses- o cultivo das boas maneiras. A cultura de um povo tinha seu mais alto valor não em aspectos de suas exterioridades, mas exatamente na capacidade de realização de produtos humanos específicos, como sistemas filosóficos, religiosos e artísticos. Para os alemães, o conceito de *Kultur* tinha como função delimitar a individualidade de um povo, questionando sua identidade. (Elias, 1990).

“Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de

Kultur reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes a si mesma: ‘Qual é, realmente, nossa identidade?’”(Elias, 1990,p.25)

A diferença de significado entre os termos *Kultur* e *Zivilisation* é o que distingue a imagem que o povo germânico tem de si em contraposição a nações como França e Inglaterra. O povo alemão seria o berço da *Kultur*, da autenticidade, enquanto franceses e ingleses representavam a *Zivilisation*, os bons modos e a cortesia. Essas autoimagens nacionais estabelecem e cristalizam ideias sobre suas civilizações sem que a gênese constitutiva a esse processo pudesse ser esclarecida. Elias recupera a gênese do desenvolvimento dessa antítese retroagindo ao século dezoito a alguns escritos de Kant¹¹, para quem a ideia de moralidade constitui a cultura pelo “alto grau de sua arte e ciência”. Portanto, se existe uma civilidade no povo alemão esta se dá pela moralidade resultante das realizações do espírito de um povo. Do ponto de vista social, o contraste interno da sociedade alemã representava uma forte cisão entre a nobreza cortesã e a classe média. Ao contrário de nações como a França, a classe média alemã, a *intelligentsia*, estava ainda muito afastada das atividades políticas, portanto suas realizações se davam em outras instâncias da vida social, como nos campos intelectuais ou científicos. O domínio da vida política estava fortemente concentrado nas mãos da nobreza que, em consonância com a etiqueta da boa corte, falava principalmente o idioma Francês.

Assim, “é na polêmica entre o estrato da *intelligentsia* alemã de classe média e a etiqueta da classe cortesã, superior e governante, que se origina o contraste entre *Kultur* e *Zivilisation*”(Elias, 1990, p.28).O desequilíbrio de poder entre essas duas esferas da vida social, se reflete no fato de que a classe média, que foi durante muito tempo ofuscada, desenvolve ideias tipicamente burguesas contra a nobreza e o modo de vida cortesã. Ao se demarcar enquanto classe letrada, a *intelligentsia* mostrava profundo desacordo à falta de *Kultur* dos cortesãos alemães: “O que se manifesta nesse conceito de *Kultur*, na antítese entre profundidade e superficialidade, e em muitos conceitos correlatos é, acima de tudo a autoimagem do estrato intelectual da classe média” (Elias, 1990, p.43).

¹¹ Elias lembra uma passagem em que Kant “comenta resignado: “cortesia” refinada enganadora vs. “virtude” autêntica”. (Elias, 1990, p.29)

Entender a distinção entre os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation*, significa em termos eliasianos reconstruir a gênese dessa diferença. Como traço distintivo, a *Kultur* tem, na tradição alemã, características semânticas e conceituais capazes de ordenar uma nova visão de mundo, uma visão do mundo civilizado ou de como ser civilizado no mundo em oposição às visões correntes de civilidade entre franceses e ingleses. De acordo com Elias, a construção da autoimagem alemã relegou àqueles povos uma imagem de “civilidade” relacionada à superficialidade e falsidade. Nesse sentido, o fato de que essa burguesia alemã atribuiu aos franceses e ingleses a forma ‘civilizada’, enquanto construía sua autoimagem a partir de uma representação da *Kultur*, precisa ser entendido como uma elaboração de um sentido moral negativo para a ideia de civilização. A ideia Civilização foi associada, nesse contexto do ressentimento da burguesia alemã por sua posição inferior em meio às potências ocidentais da época, à perda de sentidos vitais e de moralidade: uma lógica superficial e fria que se adequava a um mundo agora comandado por máquinas e interesses financeiros.

É com certa clareza em torno da particularidade destes conceitos na Alemanha que pode-se apresentar o artigo de Kant, “*O começo conjectural da história humana*”. Nesse estudo, Kant retoma o mito bíblico do Gênesis para estabelecê-lo como fio condutor para a sua reflexão conjectural sobre a história do começo da humanidade. Ao considerar a bíblia “o mais antigo documento que possuímos e também o mais respeitado”, Kant mostra como, através das passagens do gênesis, no mítico paraíso onde estavam Adão e Eva, o primeiro homem e a primeira mulher, pode-se conceber, em termos conjecturais, como pode ter ocorrido a separação entre natureza e cultura. Houve um primórdio da história e ele se caracterizava pelo estado de natureza. O casal mítico, criado por deus, convivia em harmonia com outros seres não humanos, no entanto, desde sempre, se distinguiram destes pela capacidade de pensamento. Suas características instintivas estavam combinadas a instâncias de pensamento, que os desviavam de um mundo puramente de sensações. Com esse dispositivo podiam *escolher*, independentemente dos instintos. Podiam se desviar de um mundo unicamente natural, entrar num mundo racional das escolhas. Dessa maneira,

“a ocasião para abandonar o impulso natural pode ser insignificante; porém, o êxito das primeiras tentativas, o fato de ter-se dado conta de sua razão tinha a

faculdade de transpor os limites em que são mantidos todos os animais, foi muito importante, e, para o modo de vida, decisivo” (Kant, 2009, p. 18)

A passagem do Gênesis em questão, no parágrafo três e intitulada na tradução oferecida pela edição pastoral: “*A origem do mal*”, narra como Adão e Eva, após encontrarem com a serpente, decidiram comer a única fruta proibida em todo jardim. Para Kant, este momento representa justamente a passagem da natureza para a cultura. No paraíso mítico havia enorme abundância alimentar e havia *um* interdito: uma árvore cujo fruto *não* deveria ser comido. E não deveria ser comido por representar o conhecimento do bem e do mal. E conhecer, no mito bíblico, correspondia a querer se assemelhar a Deus. A possibilidade de Adão e Eva de poderem se contrapor a natureza, se dá então de maneira negativa: como oposição a esta, para num segundo momento assumir um caráter de positividade: pela capacidade de escolha. Esse seria o momento de emancipação humana. Para Kant, “eles descobriram em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único” (Kant, 2009, p.18). A capacidade de escolha trouxe consequências ao casal mítico, punidos por renunciarem ao mundo puramente animal teriam de arcar com um modo de vida onde outras renúncias seriam exigidas. Os instintos sexuais foram os primeiros a serem modulados¹², seria preciso renunciar a uma vida puramente sensorial dos animais para entrar num mundo de racionalidade, em que o homem pudesse desenvolver a habilidade de uma conduta “moralmente educada”. Uma forma de vida que se distingue por se pretender racional, se compromete em novos medos e ansiedades. Há uma implicação nessa pretensão que é a de se questionar sobre seu próprio destino. O casal mítico, ao escolher o conhecimento racional, teve que sacrificar o mundo puramente instintivo, e então se questionar sobre seu futuro. E o futuro significa uma cisão ainda mais radical com a natureza. O trabalho humano, como punição mítica, aprofunda ainda mais essa crise. Só aos animais, em estado de natureza, é dada a faculdade de alienação em relação ao futuro, só eles podem prescindir do trabalho como maneira de manutenção material da vida.

E, finalmente, Kant apresenta o que pode ser tomado como o *fim da natureza*, que se traduz no fato de que os seres racionais entram em estado de igualdade com outros seres racionais,

¹² Esse seria um ponto de convergência com a teoria freudiana sobre as sublimações dos instintos exigidos pela cultura. Também tem pontos de aproximação com a teoria dos processos civilizadores, na medida em que representa uma clara alusão ao conceito de auto-regulação.

e rompendo radicalmente com a natureza, se colocam em situação de superioridade aos animais não-rationais. A saída do paraíso mítico representou uma *queda*, um castigo, infringidos a espécie humana por escolher conhecer racionalmente. Essa liberdade é antagônica aos desígnios de deus, ao estado natural, estando relacionada ao princípio do mal:

“A questão de saber se o homem ganhou ou perdeu com essa mudança não mais se impõe quando olhamos a destinação de sua espécie, que reside unicamente em progredir rumo à perfeição (...) (...) Antes do despertar da razão, não havia nem mandamentos nem interdição e, portanto, ainda nenhuma transgressão; porém, quando de imediato a razão começa a exercer sua ação e, débil como é, luta corpo a corpo com a animalidade em toda sua força, então deve aparecer o mal e, o que é pior, com a razão cultivada, vícios ausentes por completo no estado de ignorância e, consequentemente, de inocência” (Kant, 2009, p. 24-25)

A cisão absoluta habilita o homem à educação moral e o faz progredir rumo ao desenvolvimento individual e ao desenvolvimento da humanidade enquanto espécie moral. Portanto, entrar no mundo da cultura é um caminho sem volta, não é mais possível renunciar ao pensamento nem aos males da esfera da civilização.

Escrito dois séculos depois do artigo de Kant, a interpretação lançada por Freud no: “*O mal-estar na civilização*”, representa uma rigorosa reflexão sobre que tipo de experiência ou mal-estar pode a humanidade sofrer sob os efeitos da cultura. Existe uma ideia central, que permeia toda a obra, de que os conflitos entre as exigências da cultura e as pulsões são permanentes. (Fuks, 2003). E sendo então o conflito permanente, como conciliá-lo ao ideal de felicidade? O principal problema levantado por Freud é o de relacionar o processo de humanização, através das vivências subjetivas em direção ao outro, ao mundo exterior de limitações. Se a cultura representa o ambiente limitador, e as pulsões são as forças psíquicas que transbordam, o problema se torna como equacionar essa tensão dentro de um programa civilizatório. Há algo paradoxal no fato de que a cultura, tendo nos livrado de um mundo de sofrimentos e dissabores, nos imponha tantos outros.

Existe uma “dicotomia de objetivos” relacionada ao ideal de felicidade, que ora se apresenta como contraposição as experiências de sofrimento ora reivindica sentimentos de prazer.

Para Freud, só os aspectos positivos dessa dicotomia, a busca pelo prazer, se relaciona de maneira mais restrita à ideia de felicidade:

“Como vemos, o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. Não pode haver dúvida sobre sua eficácia, ainda que o programa se encontre em desacordo com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com o microcosmo. Não há possibilidade alguma de ele ser executado; todas as normas do universo são-lhe contrárias. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem “seja feliz” não se acha incluída no plano da criação. O que chamamos de felicidade no sentido restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo por sua natureza, possível apenas como manifestação episódica.”
(Freud, 1997, p. 24)

O fato de que, realisticamente, ou como diz Freud de maneira implacável: “restringidos por nossa própria constituição”, a humanidade esteja menos propensa a experienciar situações de felicidade, coloca o ideal de bem-estar como algo ilusório. A avaliação de que o mundo civilizado representa um salto positivo na história é colocada de lado, se analisados os custos desse progresso. Freud faz essa descrição já no começo do texto: se a civilização nos proporciona progresso tecnológico favorável também o faz de maneira desfavorável. Geradora de grande quantidade de ansiedade e medo, a cultura, ambigualmente, reforça o ideal das possibilidades de felicidade. E, no entanto, é a infelicidade, a experiência mais difícil e dolorosa, que é vivenciada de maneira mais frequente.

Como tipologia do sofrimento, Freud aponta em três direções: a do nosso corpo, decadente e finito; a da natureza, o mundo externo capaz de nos destruir; e a do mundo social: do relacionamento dos seres humanos entre si. Sendo esta última a fonte mais significativa de sofrimento. De maneira muito clara, essa perspectiva lembra que todo sofrimento é uma sensação que, evidentemente, só se manifesta na medida em que se possa ser sentida, e só se sente de acordo com a forma como nosso organismo foi regulado. Desde a infância, a criança é incluída

numa série de normas que regem o mundo social ao seu redor. Várias instâncias proibitivas vão sendo gradativamente apresentadas, e a psique vai se moldando a essas regulações.

Esse mecanismo não cessa de regular as pulsões instintivas, deslocando-as para instâncias em que elas não possam se realizar. Esse se apresenta como o cerne do conflito permanente entre cultura e desejo. A não satisfação dos desejos resulta no fato de que os obstáculos regulativos estão reprimindo a realização do prazer absoluto. O que está em jogo é que as pulsões libidinais e de agressividade sejam sacrificadas em nome da cultura, em nome de mais integração e segurança na civilização. Assim é que Freud analisa o ideal do amor, como uma instância de segurança que desloca as pulsões sexuais. Em contraposição, o amor como ideal de felicidade a ser perseguido, parece ocasionar grande fonte de ansiedade nos indivíduos, seja pelo insucesso da sua realização seja pelo fato de que o objeto amado possa ser perdido. Nesse sentido, para Freud, “a felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo” (Freud, 1997, p.33).

Como então admitir que os mecanismos regulatórios estabelecidos pela cultura não estejam proporcionando prazer e benesses? Se a civilização não realizou os ideais do bem-estar, resta, como faz Freud, analisar o mal-estar e as formas de lidar com ele. Não sendo possível uma volta ao mundo primitivo, Freud chega a levantar a pertinência da questão e apresenta o diagnóstico de que se “deixamos para trás vários sofrimentos, nos enredamos em outros tantos” (Elias, 1990, 233). Fuks argumenta que: “a partir daí, quando já ciente (Freud) da impossibilidade de sustentar a crença em uma humanidade feliz e sem sofrimento, o mal-estar não é mais designado como algo contingente à civilização, mas da alçada do próprio ato de civilizar” (Fuks, 2003, p. 15).

Dessa perspectiva, a reflexão sobre a cultura se dá nos termos de sua execução e seus produtos. Freud também está preocupado com atitudes de hostilidade frente à civilização, afinal, mesmo havendo perdas, muitos são os ganhos: sejam eles materiais, científicos ou intelectuais. Se a liberdade individual foi limitada, ela, contudo, nunca constituiu uma promessa civilizatória. Nesse sentido, a crítica à Civilização realizada por Freud não pretende romper com seus padrões, uma vez que não existe nenhuma garantia de que a sociedade poderia sobreviver caso não existissem as formas de controle da liberdade individual. Aliás, “a substituição do poder do indivíduo pelo poder de uma comunidade constitui o passo decisivo da civilização”. (Freud, 1997, p. 49). Se os relacionamentos humanos são regulados em qualquer esfera em que se estabeleçam, a vontade arbitrária de um indivíduo em relação ao grupo pode ser mais facilmente limitada. A

tensão da cultura, nesses termos, seria tentar adequar uma acomodação entre as emergências do indivíduo e as emergências grupais. Mas, como analisa Freud, esse é um conflito irreconciliável. A frustração cultural ocasionada pela renúncia dos instintos se caracteriza como sublimação destes, e foi imposta de forma radical pela civilização. Os impulsos sexuais e de agressividade ao serem reprimidos se voltam para seus indivíduos de forma que essas pulsões recalcadas sejam internalizadas. A internalização se dá em termos de modulação da psique, e pode dar origem a neuroses e sentimentos de culpa. Não podendo ser expressas de forma afirmativa, as pulsões internalizadas, criam uma relação negativa em direção ao outro, fonte de desejo e de interdição. Dessa maneira, fica claro que “se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização” (Freud, 1997, p.72)

Quando a agressividade é internalizada, realiza uma dupla função a que não estava destinada, já que, saindo do indivíduo volta-se ele. O sentimento que é dirigido, em princípio, ao outro é enviado de volta para o lugar de onde proveio. Estabelecido esse mecanismo:

“A civilização, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1997, p.84).

A enorme plasticidade da psique humana, como adverte Freud, faz dela um campo aberto à grande quantidade de anseios. Contudo, a perda na capacidade de se conseguir mais felicidade dentro da cultura se volta ao indivíduo em manifestações de ansiedade, medo e grande sentimento de culpa.¹³ A civilização seria muito bem sucedida se a felicidade humana não precisasse ser levada em consideração, é com essa percepção que Freud detecta o contraste entre desenvolvimento da cultura e desenvolvimento individual.

Como emancipação ou sofrimento, o desenvolvimento da civilização aparece nos escritos de Kant e Freud como destinação histórica. Se para o primeiro, o progresso da humanidade se

¹³ Para Nina Saroldi existe uma relação entre sentimento de culpa e consciência. “O sentimento de culpa civilizatório também se apresenta sob diversos disfarces e é percebido como uma insatisfação difusa e vaga para a qual as pessoas buscam motivações. As religiões sempre procuraram dar conta desse sentimento de culpa, o qual chamam em geral de pecado”. Freud considera o sentimento culpa como tendo sido originado da tensão entre a renúncia à satisfação instintiva e o consequente mecanismo punitivo realizado pelo superego por essa renúncia. E o identifica como sendo o mais importante problema no interior da civilização.

apresenta como emancipação oferecida pela racionalidade através da educação moral, no segundo há a ideia de que o progresso que torna a humanidade melhor, por suas realizações, também tem sua contrapartida por intensificar mais instâncias proibitivas. Nesse sentido, temos em Kant e Freud os limites do que tinha sido o debate sobre a Civilização e o terreno no qual Elias procura construir uma perspectiva sociológica. Buscando um ponto de vista estritamente científico, Elias não está interessado em avaliações desse tipo e se move na tentativa de compreender o problema da civilização fora do debate sobre destinação histórica, progresso moral e felicidade ou infelicidade. No entanto, o pensamento dos três autores converge para uma grande questão que diz respeito ao fato de que civilizar-se significa uma radical transformação individual e social.

Saindo do paraíso mítico, a humanidade ganha em liberdade e mais responsabilidade é exigida pelos seus destinos; pressionado a reprimir suas pulsões de agressividade, o indivíduo amplia capacidades integrativas mais intensas em favor da comunidade, desfavorecendo, assim, a realização de seus próprios desejos; estando submetidos a processos civilizadores, padrões de regulação social e psíquico vão sendo estabelecidos, e novas pressões emocionais emergem desses processos. Observa-se que, apesar de sua busca de uma perspectiva distinta para o problema da civilização, a perspectiva eliasiana permanece conectada ao debate central que percebe a civilização como forma histórica ou força coercitiva transformando a experiência individual.

Apesar da inquietação com a “dificuldade em se lidar cientificamente com sentimentos”, Freud não se escusa a pensar e refletir sobre a cultura a partir dessa inquietante dificuldade. É sobre ela que se debruça. A Elias, do outro lado, no incessante esforço de “só cientificamente pensar sobre as emoções”, a dimensão freudiana sobre os “sofrimentos na cultura” não passa despercebida, antes, é incorporada a teoria dos processos civilizadores. Se esta consegue ser uma realização estritamente distanciada só as interpretações de sua obra poderão evidenciar.

1.3. A CONSTRUÇÃO DE UM OLHAR SOCIOLÓGICO NO DEBATE SOBRE A CIVILIZAÇÃO: O CONTROLE DA VIOLÊNCIA

As mudanças nos comportamentos humanos analisadas por Freud através do mecanismo de compulsão e repressão foram incorporadas por Elias numa tentativa sociológica de responder a pergunta sobre como as mudanças nos padrões de agressividade estiveram relacionadas à

construção da forma de vida civilizada. O que Elias procura demonstrar é que a existência da conexão entre estrutura social e estrutura de personalidade são indissociáveis. Nesse sentido, as estruturas emocionais dos indivíduos responderam aos medos e formas de vida de cada época e foram se modificando à medida em que as estruturas sociais também se modificaram. Importante para Elias é a compreensão de que “*a estrutura emocional do homem é um todo*”, e é com essa compreensão que expõe as mudanças nas formas de violência existentes numa sociedade que se civiliza. Mesmo admitindo que as formas de agressividades não são uniformes nas sociedades ocidentais, os padrões de agressividade nas nações “civilizadas” passaram por grande transformação, em movimento descendente, se comparados a outros estágios civilizatórios. O exemplo mais drástico é aquele em que é possível verificar a distancia das emoções de fúria entre guerreiros da Idade Média e a forma emocional com que soldados dos exércitos com alto aparato tecnológico lidam com seus inimigos. Desse ponto de vista, a permanência da “agressividade nas nações beligerantes do mundo civilizado parece bem pequena” se comparada às lutas na idade média:

“Como todos os demais instintos, ela é condicionada, mesmo em ações visivelmente militares, pelo estado adiantado de divisão de funções, e pelo decorrente aumento da dependência dos indivíduos entre si e face ao aparato técnico. É confinada e domada por inumeráveis regras e proibições, que se transformaram em autolimitações. Foi tão transformada, “refinada”, civilizada” como todas as outras formas de prazer, e sua violência imediata e descontrolada aparece apenas em sonhos ou em explosões isoladas que explicamos como patológicas” (Elias, 1990 , p.190-91).

As explosões emocionais de agressividade nos campos de batalha durante a Idade Média eram tão intensas que seus códigos de normalidade admitiam muita brutalidade nas lutas. Formas de tortura, manipulação de corpos, tipos de assassinatos feitos com extrema crueldade eram então socialmente aceitos sem que nada disso fosse considerado negativo. Pelo contrário, a força física e a guerra eram elogiadas como condições altamente dignas e valorosas ao código guerreiro. No entanto, Elias mostra uma mudança desses sentimentos a partir da sociedade de corte, com a gradativa transformação nos padrões de comportamento

exigidos. Mais e mais os impulsos foram delegados a uma zona de controle e domínio. Com os impulsos agressivos não foi diferente, a ideia de “civilidade” se traduziu na maneira em que as emoções foram civilizadas. Portanto, tanto nas sociedades guerreiras como na sociedade de corte, “é a estrutura da sociedade que exige e gera um padrão específico de controle emocional”.

Assim, podemos perceber que, através do seu estudo histórico sobre o desenvolvimento das maneiras na Europa, Elias elabora algo bem mais ambicioso: uma teoria radicalmente sociológica sobre o problema da civilização ou do mal-estar na civilização. O debate sobre o problema civilizacional se desenvolveu majoritariamente no campo da filosofia e envolveu o pensamento alemão desde Kant até Freud. Se pensarmos nas grandes afinidades entre a teoria de Freud e a filosofia Nietzscheana, percebemos mesmo que o sentido da “civilização” pode ser compreendido como um marco que divide as posições no pensamento filosófico moderno. É interessante pensar aqui na divisão apresentada por Michel Löwy (1995) entre Romantismo e anti-Romantismo como chave de leitura para o pensamento social europeu nos séculos XVIII e XIX: nesse sentido, a crítica das ideias de civilização, ou a resistência a um amplo processo de transformação da vida social a partir dos processos de industrialização e fortalecimentos dos estados nacionais, são o fundamento do movimento romântico e de resistência. O argumento de Löwy é que o Romantismo e sua formação como movimento e pensamento social e político seria a chave para a compreensão da *Weltanschauung* europeia na Modernidade. O autor também é claro ao demonstrar como esse movimento era, de fato, uma ampla articulação contra as formas da chamada ‘civilização’. Esse recurso ao problema do romantismo serve apenas para chamar a atenção mais uma vez e convencer sobre a centralidade do problema da civilização para a vida intelectual europeia no momento em que Elias escrevia “O Processo Civilizador”.

Para o presente argumento, o elemento fundamental a ser apontado é que esse posicionamento se faz através da pesquisa sociológica. O esforço eliasiano de evitar as controvérsias políticas e o forte caráter ético-estético do debate sobre a civilização podem ser iguallados ao exercício teórico feito por Émile Durkheim em “O Suicídio”. Nesse sentido, não pretendo proteger o trabalho de Elias dos seus críticos que serão discutidos no terceiro capítulo, mas, simplesmente, situar a sua pesquisa em meio a necessidades de uma disciplina

acadêmica nascente. Se “O Sucídio” revela a pesquisa sociológica confrontado os argumentos psicologistas de explicação da vida social, o trabalho de Elias pode ser visto como um esforço de ruptura com a filosofia. Seria necessário discutir de modo mais detido a relação de Elias com o pensamento freudiano ou a nossa separação das formas da psicanálise. O argumento presente na teoria do processo civilizador é claramente uma “tradução” *via pesquisa sociológica* do problema da freudiano da internalização da ordem e controle das pulsões. Pensar essa tradução demandaria um trabalho que foge aos limites dessa dissertação, mas é importante mencioná-la porque ajuda a reforçar tanto o sentido dado pro Elias ao problema da civilização quanto a sua visão de pesquisa¹⁴.

Desse modo, podemos afirmar que a ideia do processo civilizador eliasiano demonstra através de mecanismos sociológicos o problema freudiano da internalização da violência na civilização. Contudo, talvez por essa necessidade de falar em bases puramente definidas na pesquisa sociológica, Elias tem dificuldades em apontar de modo claro problemas como o ressentimento ou o retorno do reprimido. Por isso, a interpretação de “O Processo Civilizador” termina por enfatizar os mecanismos de controle da violência.

¹⁴ A ênfase eliasiana na necessidade separar métodos e teorias sociológicas fica explícita se comparamos sua relação com a psicanálise com a forma como a Teoria Crítica lida com as fronteiras entre essas disciplinas.

Capítulo 2

A VIOLÊNCIA COMO SURTO DESCIVILIZADOR

“A civilização é uma faca de dois gumes”

Norbert Elias

Muitas das considerações críticas feitas sobre a ideia eliasiana de um processo civilizador dizem respeito ao fato inegável de que em sociedades onde houve uma considerável pacificação da violência, a ameaça do seu retorno esteve sempre presente: não só como ideia fantasmática, mas em situações onde isso se pode evidenciar de maneira real. Os críticos de Elias não tiveram muita dificuldade em usar todo o antigo arsenal de recusa à ideia de civilização, dos quais o movimento Romântico na Alemanha seria um grande exemplo, contra as provas empíricas da existência de um processo civilizador. O estabelecimento do ‘processo civilizador’ como uma perspectiva sociológica viável para compreensão dos processos de mudança no Ocidente teve que enfrentar os inúmeros exemplos de permanência da violência. Elias foi muito confrontado por essas questões, de modo que esta se tornou uma de suas inquietações centrais em seus escritos tardios.

Tanto nos estudos realizados em parceria com Eric Dunning (sobre o problema dos modos de civilidade nos esportes e, mais tardiamente, sobre hooliganismo), quanto na obra “Os alemães”, Elias reflete sobre o problema da permanência da violência na civilização. Essa reflexão é extremamente importante porque do seu sucesso depende a própria validade da ideia de processo civilizador. Assim, se é como querem os críticos e não houve uma pacificação e controle da violência a partir da formação dos Estados-nação industriais, a própria ideia de processo civilizador (e sua pretensão de distinguir-se do debate anterior sobre a civilização devido ao seu fundamento empírico) perde seu sentido. Na tentativa de apresentar essa discussão e seu

desenvolvimento para a sociologia figuracional, abaixo trataremos do problema do “caso alemão” ou de como o estudo da relação entre civilização e violência na sociedade contemporânea foi marcado pela crítica de que não seria possível falar de processo civilizador num mundo que conheceu o Holocausto. Sendo assim, das principais obras de Norbert Elias, é no estudo sobre “Os alemães” onde o problema da violência e de uma sociologia da violência se encontra tratado de forma mais direta. Nesse trabalho, Elias tenta responder aos seus críticos e justificar como a teoria dos processos civilizadores poderia se manter ainda que tenha sido contemporânea de Hitler. O caminho seguido pelo autor está baseado num desenvolvimento que não é tão comumente conhecido: a ideia de descivilização.

2.1. O LUGAR DOS PROCESSOS DESCIVILIZADORES NA SOCIOLOGIA FIGURACIONAL: INFORMALIZAÇÃO, VIOLÊNCIA E EQUILÍBRIO DAS EMOÇÕES.

Com o conceito de ‘descivilização’, Elias tenta dar conta do grande mal-estar civilizacional que o retorno da violência representa. No entanto, dentro de uma perspectiva eliasiana, conceber o retorno da violência ou de atos violentos, só tem sentido, se *retorno* não for entendido como contraposição a uma situação anterior já solucionada. Aprende-se com Elias que nada em civilização está solucionado, os arranjos são dinâmicos e provisórios e muitas vezes convivem em situação de tenso equilíbrio. Assim, Mennell explica:

“Os processos de descivilização são o inverso dos processos de civilização. Mas não podemos ater-nos a uma constatação desse tipo. Como de hábito quando se trabalha com teorias de Elias, devemos pensar em termos de equilíbrio de tensões entre pressões conflituais”. (Mennell, 2010, p.145).

A evidência da oposição entre os termos civilização e descivilização mostra como estão em contradição um em relação ao outro. Porém, a forma como se equilibram ou desequilibram as pressões civilizadoras ou descivilizadoras, é que vai estabelecer uma clara figuração. Seguindo a linha argumentativa oferecida por Mennell (2010), tem-se que o estabelecimento de distintas figurações se dá pela predominância de uma ou outra pressão. Portanto, mais uma vez a questão da direção se impõe e, como um dos traços distintivos do processo civilizador, tem continuidade. Seu entendimento se situa dentro de um estudo ao longo do tempo, perceptível, muitas vezes, ao

longo de gerações ou séculos em que a transformação de modelos de comportamento e sensibilidade apresentam a forma de processos de mudança estrutural.

“A questão da direção é crucial, porque a noção de processo de descivilização, como inversamente a de civilização, só se mantém se puder ter certeza de que o processo evoluía antes num sentido estrutural, numa direção reconhecível” (Mennell, 2010, p 164)

Esse sentido da dinâmica dos processos civilizadores gera muita controvérsia para a teoria de Elias. Seria esta uma teoria evolutiva ou unilateral? Para Elias, ao contrário, a questão da dinâmica da direção oferece ao processo civilizador a plasticidade necessária a teorias processuais de longa duração. Se um sentido específico aponta para alguma direção, não se pode dizer que este seja controlável. O entrelaçamento dos agentes sociais não é planejado, embora os resultados desses produtos possam apontar numa direção específica. Só assim, pode-se entender como processos civilizadores e descivilizadores podem coexistir numa sociedade em um sistema de dominância que mais uma vez aponta numa determinada direção. O crescimento do nível de segurança ou periculosidade dentro de uma sociedade depende da maneira como a conexão entre emoções e estruturas está se figurando. Portanto, quanto mais débil, mais frágil estiver essa conexão mais os níveis de integração e solidariedade estarão ameaçados. Como lembra Mennell:

“Os caminhos da violência continuam a desempenhar um papel até e inclusive na sociedade mais pacificada internamente, embora ao longo do tempo- assim como a defecação, o fato de urinar, a nudez e outras de se portar- estes acabem sendo incrivelmente dissimulados nas cenas da vida cotidiana. Eles podem, no sentido próprio e no figurado, ser descartados, mas nem por isso deixam de estar sempre presentes” (Mennell, 2010, p. 166)

Desse ponto de vista, como creditar à teoria de Elias uma postura unilateral? Ou ainda ver na teoria dos processos civilizadores um modelo de progresso? Por mais que a pacificação da violência possa ser sentida, através da forte relação entre controles emocionais e externos, a relativa estabilidade que configura, pode fazer emergir mudanças na direção contrária. Se a conexão entre as

duas esferas de controle- a externa e a da auto-regulação- estiver em desordem de simetria, pode derivar situações de insegurança e violência.

Entender o lugar dos processos descivilizadores na teoria figuracional, é compreender que a interdependência funcional das relações sociais esta em correspondência direta com a estabilidade do monopólio dos meios de violência perpetrados pelo estado e a consequente pacificação afetiva das formas de vida civilizadas. O equilíbrio entre coerções externas e autocoerções figura situações em que mudanças civilizadoras podem ser sentidas. Por outro lado,

“os processos descivilizadores podem ser definidos como um movimento do equilíbrio para trás em favor das coerções externas. Em nenhum caso, porém, o funcionamento do autocontrole permanecerá imutado se transformações intervierem na estruturação das coerções externas- o comportamento dos outros indivíduos” (Mennell, 2010, p.170)

O fato de que os processos descivilizadores possam emergir na vida social faz dessa uma reflexão com a qual Elias tem que confrontar sua teoria geral da civilização. Além das evidências empíricas a confrontar a ideia de pacificação dos modos, como Mennell vem demonstrar: a própria estrutura lógica da forma figuracional requer o reconhecimento de um movimento distinto. Pensar que possa haver um “equilíbrio para trás” na forma de vida civilizada, mostra o quão sutilmente podem estar equilibradas as emoções violentas. Como qualquer aspecto da vida social, as ações de violência também devem ser entendidas de maneira processual, inseridas que estão numa direção específica. Mas, isso já pode ser lido no *“Processo Civilizador”*? Aquele estudo, em algum momento, comporta a ideia de um sentido contrário em seu movimento? Afirmando que não estaria modificando os fundamentos de *“O Processo Civilizador”*, Elias completa-os quase quarenta anos depois com o estudo sobre os alemães e a possibilidade do holocausto sob o nacional-socialismo. Se a tentativa de Elias em manter os princípios gerais de sua teoria e relacioná-los com os problemas de violência na civilização tem coerência interna, será uma questão para ser respondida mais adiante na pesquisa. Por enquanto, ficaremos com o seguinte trecho d *“Os alemães”*, (Elias, 1997, p. 161):

“A civilização a que me refiro nunca está completada, e está sempre ameaçada. Corre perigo porque a salvaguarda dos padrões mais civilizados de comportamento e

sentimento em sociedade depende de condições específicas. Uma destas é o exercício de autodisciplina, relativamente estável, por cada pessoa. Isto, por sua vez, está vinculado a estruturas sociais específicas. Estas incluem também, sobretudo, a resolução pacífica de conflitos intra-estatais- isto é, a pacificação social. Mas a pacificação interna de uma sociedade está sempre correndo perigo. Ela é ameaçada por conflitos tanto sociais quanto pessoais, que são atributos normais da vida humana em comunidade- os próprios conflitos que as instituições pacificadas estão interessadas em dominar”

Essa seria a “brecha” ou permissão dada por Elias para concebermos os processos regressivos em sua teoria social. Se a vida social pode mudar em determinadas condições específicas e se, como acreditam os eliasianos, devemos pensar como Elias: “em termos de equilíbrio de tensões entre pressões conflituais” (Mennell, 2010, p. 147), os processos civilizadores e descivilizadores se configuram como pressões antagônicas que em determinados momentos podem emergir como dominantes. Trazendo aqui o questionamento feito por Mennell: o que significa pensar que um ou outro processo se tornou dominante? E mais precisamente para esse trabalho, o que significa pensar o holocausto como um surto descivilizador? Como relacionar a teoria dos processos da civilização como a violência emergente do Estado Alemão durante a Segunda Guerra?

A teoria dos processos civilizadores é central ao entendimento do que significa pensar uma civilização que foi se pacificando. Para Elias, processos civilizadores são processos pacificadores porque a violência vai sendo retirada da vida cotidiana por pressões externas (com o estado reivindicando para si esse monopólio) e pressões internas (uma maciça internalização coercitiva que vai modulando as estruturas psíquicas individuais dos instintos violentos). Desse modo, reconhecer ou constatar a existência de um processo civilizador segundo a sociologia figuracional é, primariamente, verificar que modelos definidos de ação vão se instalando numa direção bem precisa. Por isso, Elias insiste tanto nos modelos de longa duração, os únicos passíveis de utilização em termos de teoria processual e os únicos capazes de garantir bases seguras para o conhecimento sociológico. A certeza de estar diante de formas sociais sedimentadas, próximas ao que hoje chamaríamos de estruturais, advém da pesquisa histórica que não só confirma a existência de tal forma como possibilita a

interpretação das ações que a compõem no seio de uma figuração. Mais uma vez retomo Mennell:

“A questão da direção é crucial, porque a noção de processo de descivilização, como inversamente, a de civilização, só se mantém se se puder ter certeza de que um processo evoluía antes num sentido estruturado, numa direção reconhecível”. (Mennell, 2010, p,164)

Como se pode perceber, o sentido dos processos, se civilizadores ou descivilizadores, pode ser verificado na medida em que as dinâmicas de mudança vão se instaurando como modelos de conduta que vão modulando as estruturas de personalidades. A percepção e confirmação da existência de processos civilizadores se dá também por sua direção: através dos vetores dinâmicos de mudanças que podem desencadear. Mudanças nos padrões sociais vão se instalando de maneira não planejada, contudo seus produtos são resultado de uma gradual reestruturação dos modos de pensar, agir e sentir. Nesse sentido, Elias está confrontando e tentando construir uma resposta própria a um problema central para os processos de civilização e também para a sociologia em geral, que são as questões ligadas à ordem social. E, assim, se pergunta como é possível a existência da vida social, da reciprocidade entre pessoas sem que as sociedades sejam apenas destruição e frustração. Como então pode o indivíduo ou os grupos realizarem suas necessidades e desejos em relativo acordo a outros indivíduos ou grupos? Vemos aqui que, por um caminho diverso, o problema de uma ordem da civilização coincide com uma pergunta sobre a organização e possibilidade das formas de sociabilidade.

O problema da ordem, um dos temas centrais da sociologia clássica, está presente na teoria eliasiana na medida em que ele interroga “como” e em que “direção” houve processo civilizador. Nesse sentido, Elias parece não escapar de uma ideia que concebe os processos civilizadores em sua negatividade em prol de um ordenamento necessário. Viver conjuntamente sem que as pessoas imprimam sofrimento umas as outras, significa viver de maneira a que necessidades e vontades sejam restringidas por coações internas e externas:

“Porque pessoas vivendo juntas impõem sempre coações recíprocas, qualquer grupo que não reconheça esse fato e tente levar uma vida livre de coações (o

que não existe) caminha inevitavelmente (se assim posso exprimir-me) para o desapontamento”. (Elias, 1997, p. 50).

Para Elias, uns dos problemas centrais da civilização é o papel que as coações desempenham e como (des)equilibram as emoções sociais e individuais. Para isso, nosso autor propõe um esquema tipológico em que as coações se distinguem em quatro níveis: no primeiro deles, tem-se coações impostas à natureza animal dos seres humanos, nesse grupo não só necessidades fisiológicas estão presentes, mas também aquelas associadas as emoções e sentimentos, tais como: amor, raiva, afeição; em segundo lugar, as coações impostas pela natureza aos indivíduos; depois as coações sociais ou externas (*Fremdzwange*), coações encontradas nas relações de interdependência entre as pessoas e, por último, as coações de natureza individual (*Selbstkontrolle*) ou mecanismo de autocontrole, que se dá quando a regulação é interna, assumindo uma forma acabada de consciência. Essa cadeia de coações está presente no desenvolvimento humano de forma mais ou menos intensa de acordo com a sociedade em que o indivíduo está inserido.

As emoções vão se definindo na balança entre controles internos e externos: tanto mais o processo civilizador estiver acabado mais auto-regulação individual está presente e menos controle externo se faz necessário. Caso contrário, se o controle externo precisa se fazer valer de maneira mais constante, é porque se está diante de uma fragilidade maior na manutenção dos mecanismos de poder, tornando-os mais instáveis e suscetíveis a bruscas mudanças. Portanto, com a continuidade dos processos de civilização há a tendência de que a auto-regulação desempenhe a função que torna os processos mais uniformes e abrangentes. Ou seja:

“Quando as pressões civilizadoras são dominantes, a orientação vai no sentido da formação de estruturas sociais que favorecem a formação de modelos sociais que exigem um nível corrente mais sustentado de autocoerção da parte das pessoas e cada geração sucessiva” (Mennell, 2010, p 180).

Isso significa que a estrutura de personalidade é modulada de maneira a que, emocionalmente, haja maior controle e refreamento das paixões. No caso da presença efetiva dessas modulações, o mecanismo que as instaura se faz bem menos proibitivo e punitivo, em

prol de instâncias mais persuasivas e argumentativas. A esse respeito Elias apresenta dois exemplos que são bastante elucidativos da lógica em questão (Elias, 1997, p. 44): o da criança que é constantemente punida de maneira agressiva pelo pai, situação em que a coação externa prevalece ao mecanismo de autocoação na medida em que a contenção de determinado comportamento infantil indesejado se torna dependente de ameaças. Nesse sentido, para um maior efeito de auto-regulação, a argumentação e ausência de punição são mais efetivas. Segundo Elias, a possibilidade de que essa criança venha a ter propensões violentas ao longo da vida aumenta pelo fato de, devido ao modelo paterno, a auto-regulação não ser plenamente desenvolvida. Situação análoga acontece a indivíduos membros de sistemas políticos de um Estado absolutista a longo prazo. Nesse caso, as estruturas de personalidades são moldadas de acordo com um sistema de punições e ameaças sempre presentes tornando uma eventual transição para um sistema pluripartidário bem mais dramático por causa do fraco nível de autocontrole e maior presença de coações externas.

Com essa teoria geral, Elias pretende não só imprimir aos processos civilizadores características universalizantes como construir um nível de explicação adequado para a constituição de uma explicação sociológica com vistas à generalização. Tanto a problemática da direção, uma vez que falar de processos civilizadores e descivilizadores elimina qualquer caráter determinista e reforça a necessidade da pesquisa histórica como base da produção do conhecimento sociológico, quanto das coações que conformam o escopo necessários a tais processos. Estas, por sua vez, possibilitam delinear um modelo de análise sociológica focado na dinâmica entre interação e poder.

Contudo, o aspecto mais problemático que Elias precisa confrontar é o fato de que as irrupções de violências continuam presentes na vida social mesmo que muito do processo civilizador tenha avançado. Mesmo que um alto grau de autocontrole tenha sido alcançado, existe a latente possibilidade de sua dissolução na medida em que novos medos, ansiedades e inseguranças possam se presentificar na cena social. Para eliasianos como Mennell, esse seria o aspecto não-linear, dinâmico e contingente da teoria dos processos civilizadores. Nesse sentido, os “surto de violência” podem ser entendidos como processos que se ‘descivilizam’ em favor de um tipo de equilíbrio de tensões em que as coações externas passam a ter um papel preponderante. A mudança no sentido de comportamentos afetivos

com tendências descivilizadoras, ao desestabilizar certo tipo de equilíbrio de emoções, trazem à tona formas de violência e agressividade que pareciam suprimidos. Essa aparente supressão e a possibilidade de sua emergência mostra o quão contingente e instável pode ser o equilíbrio de tensões. É com essa compreensão que Elias explica a violência que escapa, que transborda nas sociedades em que os processos civilizadores foram ajustados. O equilíbrio das emoções nos surtos de violência é revelador dos riscos advindos quando o grau de insegurança aumenta na vida social. Novos medos aumentam os níveis de perigo, tornando as propensões descivilizadoras emergentes.¹⁵ O gradiente de poder passa a apresentar reorganização nas posições entre indivíduos, as figurações passam por transformações quando um surto descivilizador irrompe e apontam para mudanças nas relações de interdependência entre as pessoas. Entendido o argumento geral dessa forma, pode-se começar a vislumbrar o caminho seguido pela explicação eliasiana do holocausto como “surto descivilizador”. Contudo, antes de seguir propriamente com o “caso alemão” e sua figuração particular, me deterei ao conceito de ‘informalização’ e seu papel central no equilíbrio das emoções nas sociedades contemporâneas.

Alguns dos críticos da teoria do processo civilizador não chegam a confrontar diretamente o problema de sua explicação do Holocausto, talvez pela tendência teórica a tratá-lo como exceção ou acidente. Mas, um outro caminho para realizar essa crítica é através da demonstração de certos comportamentos que confrontam a lógica histórica da auto-regulação e ‘afrouxam’ a tensão de certas regras de comportamento. Nesse sentido, as mudanças no comportamento sexual dos anos 60 com sua tendência à liberação e emancipação, de alguma maneira, também confrontam a lógica do processo civilizador. Esse processo, aplicável a muitos comportamentos contemporâneos, especialmente se pensarmos a vasta lista de regras estudadas por Elias na etiqueta medieval, é disseminado pela cultura contemporânea. Mais uma vez, estamos diante de um esforço pós- *Processo Civilizador*, garantido pelos eliasianos também, de elaborar uma explicação para esse conjunto de fatos sem que a hipótese civilizatória precise ser abandonada: a ideia de informalização. A importância desse conceito, além de salvaguardar o processo civilizador de uma existência

¹⁵ O exemplo de que trataremos nessa pesquisa é o do surto descivilizador na Alemanha nazista, relacionando-o ao habitus alemão e ao processo de longa duração de formação do estado na Alemanha.

passada apenas, se dá pelo fato de Elias buscar demonstrar uma outra forma de articulação de sua teoria: a polarização existente entre formalidade e informalidade no interior das sociedades europeias, principalmente depois da primeira guerra. Ainda, essa polaridade e sua eventual inclinação para um dos lados também desempenhou papel crucial na era Hitler.

Quando Elias assinala que “(...) no decorrer de um processo civilizador, o mecanismo de autocoação torna-se mais forte que as coações externas.” (Elias, 1997, p.44), tem-se claramente um problema de conduta: mais impulsos são refreados e mais sentimentos de vergonha pronunciados. Os diferenciais de poder encolhem, mesmo quando as diferenças sociais podem ser sentidas. Como de costume, Elias refere-se às sociedades europeias estudadas num longo período onde se percebe a transição de um modo formal para outro mais informal. Esse fato está diretamente implicado ao processo civilizador: tanto mais mecanismo de autocontrole estejam presentes, mais relaxamento de conduta se suporta (informalidade). Nesse sentido, o que acontece nos surtos de informalização, é que há um relaxamento altamente “disciplinarizado” dado o grau de interiorização da auto-regulação. A consciência pessoal foi de tal forma modulada e se torna de tal forma automática que Elias a chama de “segunda natureza”. Para Cas Wouters ocorre uma “emancipação coletiva das emoções”, como se as emoções estivessem mais conscientes nas personalidades:

“Com o aumento da integração social e da identificação mútua, diminuíram as distâncias sociais e psíquicas entre as pessoas e difundiu-se a expectativa de que as pessoas sejam francas e descontraídas ao expressar seus sentimentos. Nessa perspectiva, a tendência envolve tentativas ainda em andamento de que haja uma re-união com níveis mais profundos da personalidade sem a perda de controle. Isso implica um aumento na demanda de regulação emocional e da capacidade de auto-direcionamento por meio da reflexão, presença de espírito, consideração, empatia e habilidade de suportar e controlar conflitos. (Wouters, 2009, p.93).

Ainda para Wouters, os costumes funcionam como recursos de poder e são instrumentos de exclusão ou inclusão. Indivíduos e grupos estão marcados por sensibilidades e costumes que exercem essa dupla função. Mudanças nos costumes, como a transição de um modo de vida mais formal para outro menos formal assinalam para uma diminuição de distâncias nas relações de poder. Esse fato vem acompanhado de mudanças

de caráter estrutural, como as ocorridas no interior dos Estados. A partir do século xx, e muito especialmente das décadas de 60 e 70, vários movimentos emancipatórios como os estudantis e feministas, conseguiram conquistar diminuição nas distâncias de poder, na medida em que exigiam modelos de relacionamentos menos autoritários e rígidos. Portanto, a mudança nos padrões das relações nesses casos, tende a aumentar o nível integrativo e de identificação social e psíquica entre os indivíduos.

Na história dos costumes vista em sentido longo, surtos de informalização podem ser sentidos como um novo código social mediador da vida. A mudança nos padrões de relacionamentos entre homens e mulheres, gerações mais velhas e mais jovens exemplificam esse processo. Aqui, Elias toma como exemplo a gradual transformação, acelerada na modernidade, do encurtamento das distâncias entre esses grupos. Se comparadas ao passado das famílias tradicionais, os homens já não ocupam o centro da estrutura familiar, nem as crianças são vistas e tratadas como indivíduos de ordem inferior. Nas relações de poder entre os sexos e as gerações há uma transformação numa direção menos desigual de sua distribuição, com isso, o mecanismo de repressão também se modifica. Aprendemos com Elias que informalização não é sinônimo de “descontrole”, ao contrário: “a ordem não cede ao caos”, antes, uma nova economia das emoções é exigida. Aqui, Elias dá o exemplo de como em séculos passados foi possível que homens chorassem na frente de outras pessoas e como essa manifestação emocional foi sendo retirada da vida pública. A maior contenção das emoções exige dos indivíduos um maior grau de individualização, cabendo a cada indivíduo a reinvenção de comportamentos formalizados.

O modo de vida informalizado vai retirando da cena social estruturas de comunicação aceitas no passado como formas de civilidade. Esse é o exemplo especial das frases rituais. No seu estudo sobre a morte: “*A solidão dos moribundos*”, Elias mostra como as frases rituais ocupavam um lugar claro na expressão das emoções em casos de morte. O modo convencional e respeitoso como essas frases eram expressas nos diz sobre a formalidade exigida nessas situações. A gradual perda do ritualismo formal das frases rebuscadas, cheias de floreio, é acompanhada por mudanças nas estruturas dos sistemas de dominação tradicionais. Os indivíduos passam então a se sentirem envergonhados, temerosos e inábeis

ao utilizar frases que tem correspondência num passado temporal e emocional, estruturalmente ligado a um mundo em que a hierarquia e rigidez dos costumes prevalecia.

Verificar os termos ou as manifestações históricas dessa mudança de comportamento significa, para Elias, que mais será exigido dos indivíduos. A demanda por mecanismos contrários aos usados no passado, em casos em que se solicita a expressão de emoções comunicadas, exige do indivíduo a capacidade e habilidade próprias para lidar com tal situação. A elaboração de “estratégias de convivência” individuais aponta para o fato de que modelos existentes de formalidade não respondem mais as necessidades de comportamento e sentimentos. Assim:

“Uma mudança em direção à informalidade fez com que uma série de padrões tradicionais de comportamento nas grandes situações de crise da vida humana, incluindo o uso das frases rituais, se tornasse suspeita e embaraçosa para muitas pessoas. A tarefa de encontrar a palavra e o gesto certos, portanto, sobra para o indivíduo. A preocupação de evitar rituais e frases socialmente prescritos aumenta as demandas sobre a capacidade de invenção e expressão individual”
(Elias, 2001, p.35).

Os exemplos das mudanças informalizadoras abundam¹⁶ e com eles Elias pretende manter as bases dos processos civilizadores dando conta das inúmeras transformações ocorridas no século passado e, principalmente, mantendo uma explicação de cunho ‘civilizatório’ para o problema da distribuição de poder. É muito importante observar que, para Elias, essas mudanças não podem entendidas como formas descivilizadoras, na medida em que, mudanças em sentido informais exigem dos indivíduos um nível ainda mais alto de autocoação. Ao contrário do que acontece nos movimentos informalizantes, o que ocorre nos “surtos descivilizadores” é que as coações externas prevalecem, promovendo uma drástica ruptura no sentido da direção de determinado processo civilizador. Os surtos

¹⁶ Como representativo da mudança de distribuição de poder entre os grupos pode-se mencionar: o surto informalizante ocorrido, principalmente, na relação entre homens e mulheres, nas relações entre pais e filhos (geracional), entre nações colonizadoras e nações colonizadas, entre governantes e governados. Os movimentos emancipatórios iniciados pelos grupos detentores de menos poder tiveram papel preponderante no reequilíbrio dos comportamentos e acompanharam mudanças estruturais das sociedades correspondentes.

informalizantes têm como características distintivas o fato de não se apresentarem como descontinuidade do processo civilizador, mas de serem uma continuação dele um outro nível. Se há um relaxamento, ele se apresenta controlado.

Essa emancipação das coações externas parece paradoxal quando se tem no horizonte o quanto do aumento de autocontrole foi necessário para que se alcançasse essa condição. Ao mesmo tempo, as mudanças de comportamento corresponderam em insegurança de status à quantidade de surtos informalizantes que se manifestaram na vida social das sociedades europeias a partir do século vinte. As mudanças sociais estiveram relacionadas a mudanças estruturais dentro do Estado, portanto o cerne dos processos civilizadores, ou o tipo de mecanismo que o possibilita, tem continuidade. É preciso perceber que toda etapa societal informalizante pressupõe uma anterioridade formalizante, caso contrário os surtos informalizantes não poderiam ser sentidos. A estrutura do ‘gradiente formalidade-informalidade’ nos padrões de comportamento é a expressão da distribuição de poder existente nessas sociedades. O fato de que o gradiente de poder possa mudar é representativo de como a experiência e os sentimentos estão relacionados a regulamentos sociais e estruturais. Entendido esse aspecto da teoria eliasiana, passaremos ao exame do trauma civilizacional na sociedade alemã e seu gradiente entre formalidade e informalidade

2.2 ELIAS E A TENTATIVA DE EXPLICAÇÃO DO “TRAUMA” CIVILIZACIONAL NOS “ALEMÃES”.

“Sem uma clara ideia sociológica do passado, chega-se inevitavelmente a uma noção distorcida das relações sociais do presente” Norbert Elias

Para Elias a interpretação a perspectiva histórica é fundamental para o conhecimento da vida social. Uma virada ao passado, se compreendida dentro da trajetória da teoria dos processos civilizadores, pode elucidar as peculiaridades do caráter pessoal e nacional de uma sociedade. Como elas chegaram a se constituir e estabelecer? Que *habitus* conseguiram suplantar ou sedimentar? Quais seus movimentos de continuidades, descontinuidades e rupturas? A compreensão da sociedade e, neste caso particular, do Estado Alemão durante a segunda guerra, apresentada em sua obra: “Os Alemães” é uma tentativa eliasiana de, a

partir da sociologia figuracional, explicar a possibilidade do Holocausto. A explicação buscada e que garante a manutenção do poder explicativo da ideia de ‘processo civilizador’, consiste no estabelecimento de um elo entre o habitus nacional alemão e o processo de formação daquele Estado, tendo o “surto descivilizador” operado durante o nacional-socialismo como possibilidade dessa figuração social particular. Com isso, a explicação que relaciona o trauma civilizacional na Alemanha com a existência do Holocausto busca explicitar o elo de ligação que torna plausível, num contexto de processo civilizacional, um tipo específico de barbárie ocorrido no interior dessa sociedade e não de qualquer outra.

Durante os anos trinta, houve na Alemanha uma “rebarbarização” ou “surto descivilizador” numa sociedade orgulhosa de seu “alto grau de civilização”. Para Elias, se o Holocausto foi possível, sua eventualidade foi definida por traços distintivos de um povo e por uma estruturação particular na forma e desenvolvimento do Estado. Desse prisma, tem-se o pressuposto de que a identificação das peculiaridades do habitus alemão e a sua relação com os aspectos estruturais do estado pode esclarecer, numa história longa, o tema da barbárie aqui proposto.

Elias insiste que o passado não pode ser esquecido sob pena de, na ausência de verificação de sua relação com o presente, o desenvolvimento social decorrente dessa relação ser incompreendido ou compreendido apenas parcialmente pelas gerações atuais. Clarificar a noção de “como” chegamos a ser o que somos em termos civilizatórios é pertinente para o entendimento da história, é a chave sociológica primeira para a teoria dos processos civilizadores. Assim,

“ainda hoje não é prática comum ligar o habitus social e nacional corrente de uma nação à sua assim chamada “história” e, em especial, ao processo de formação do Estado por que passou. Muitas pessoas parecem ser da opinião tácita de que “O que aconteceu no século XII ou XV é passado-o que é que isso tem haver comigo?”. Na realidade, porém, os problemas contemporâneos de um grupo são crucialmente influenciados por seus êxitos e fracassos anteriores, pelas origens ignotas de seu desenvolvimento.” (Elias, 1997, p.30)

O “problema do passado” é central para Elias, sem ele, a história dos costumes não poderia ter sido desenhada. As transformações do gradiente formalizante-informalizante também não. Se um processo civilizador evolui numa direção reconhecível, seus “rastros” são sentidos do muito passado incorporado ou esquecido apenas de maneira latente. Seguindo os rastros civilizadores da Alemanha, nos séculos dezenove e vinte, Elias apresenta uma aplicação da teoria processual no estudo sobre os alemães. Ao lembrar o quão nevrálgico tem sido relacionar às peculiaridades do caráter nacional a doutrina nazista, insiste nessa linha interpretativa, lembrando que:

“habitus nacional de um povo não é biologicamente fixado de uma vez por todas; antes, está intimamente vinculado ao processo particular de formação do Estado a que foi submetido”. (Elias, 1997, p.16)

Sendo assim, Elias identifica quatro importantes pontos entrelaçados no processo de formação daquele Estado e de seu habitus peculiar. O primeiro deles diz respeito às mudanças estruturais ocorridas entre os falantes de línguas germânicas e os povos vizinhos falantes de outras línguas. Ainda em luta por defesa de territórios, grupos de língua germânica disputavam e defendiam fronteiras com tribos orientais de línguas eslavas, essas disputas se estenderam por séculos até o estabelecimento completo dos grupos nas regiões. Essa época foi marcada pela instabilidade nas áreas de povoamento, portanto dependendo do grupo dominante determinada língua iria predominar.¹⁷ Esse tipo de disputa por territórios também é marcado por distinções linguísticas, na medida que em, povos falantes de língua germânica criavam uma identificação mútua frente aos grupos falantes de línguas eslavas.

Relacionado aos eventos descritos acima, está o segundo aspecto de formação do Estado alemão: as lutas de “eliminação entre grupos”. No passado, as lutas de eliminação em forma de guerras marcaram a expansão e destruição de uma série de unidades tribais ou

¹⁷ Mesmo na história recente da Alemanha esse tipo de tensão perdurou. Como mostra Elias: “De modo análogo, a penetração de grupos de povos de língua germânica através do Elba na direção do leste mostra que a tensão entre grupos de origem germânica e de origem eslava permanece ativa. Ela expressou-se mais uma vez, talvez a última, no novo traçado mais a oeste da fronteira entre Alemanha e os dois Estados eslavos da Rússia e da Polônia, como consequência da II Guerra Mundial.” (Elias, 1997, p 16).

mesmo formas estatais existentes. A sociedade medieval na Alemanha estava dividida em principados regionais governados por imperadores e, ao contrário, do contínuo processo de transformação de outros Estados europeus tendeu rumo à permanência dessa fragmentação em detrimento da unificação centralizadora. A Confederação Germânica estava reunida em territórios do que hoje podemos entender como Alemanha, em torno dos impérios austríacos e prussianos. Isso significou que as lutas entre povos germânicos e Estados não-germânicos eram lutas pela hegemonia dentro desses territórios, os imperadores regionais de lado a lado dependiam de recursos de suas próprias famílias para manutenção da guerra. A Alemanha esteve numa área (inclusive de vulnerabilidade geográfica) de constante conflito e muita instabilidade política, a descentralização regional característica de seu território aprofundava a diferença com Estados vizinhos, cada vez mais centralizados numa monarquia e internamente mais pacificados. E só não isso, uma vez que muitas eram as disputas internas, algumas ligadas às disputas religiosas entre príncipes regionais protestantes que se opunham a centralidade imperial católica. Durante o século dezesseis, as guerras religiosas foram muitas e intensas dentro do território germânico, mesmo exércitos de outros países travavam batalhas por hegemonias religiosas em seus limites. Elias cita a “Guerra dos Trinta Anos”¹⁸ como exemplificador desse quadro. Ocorrida em solo alemão, este conflito significou a dizimação de um terço da sua população. Para Elias, representou “uma catástrofe” que “deixou marcas permanentes no habitus alemão”¹⁹. Em comparação com o desenvolvimento de nações vizinhas, o século que precedeu a guerra dos trinta anos foi um período de grande miséria, empobrecimento cultural e crescente brutalidade entre os indivíduos. Outros

¹⁸ Guerra dos trinta anos, ocorrida entre 1618 e 1648. Foi principalmente religiosa, porém envolveu conflitos de outras ordens, como disputas por territórios além de lutas por hegemonias econômicas e dinásticas. Vários países e regiões do que atualmente compreende a Europa ocidental estiveram implicados nessa guerra, a Alemanha foi o principal deles. O desfecho dessa guerra significou uma reorganização geopolítica da região.

¹⁹ Elias remonta a esse período o “costume peculiar de beber dos alemães que sobreviveu como regra e ritual estudantil nos séculos XIX e XX” que teve seus precursores nos no século XVI (e provavelmente ainda mais cedo), sendo então observado nas cortes principescas, grandes e pequenas. Permitia que os indivíduos se embriagassem e se intoxicassem em boa companhia. Ao mesmo tempo, ensinava um indivíduo a controlar-se mesmo quando excessivamente bêbado, protegendo assim o próprio bebedor e seus companheiros dos perigos implícitos na perda de todas as inibições. Os costumes sociais que incentivam o uso excessivo de bebida e, ao mesmo tempo, habituam o bebedor a uma certa dose de disciplina na embriaguez indicam um elevado grau de infelicidade: segundo parece, um transe social doloroso mas inevitável torna-se desse modo mais suportável.(Elias, 1997,p. 19)

exemplos de invasão se sucedem na história alemão após a dramática guerra dos trinta anos, mostrando a fragilidade de um Estado estruturalmente fragmentado. Não por acaso, a França já fortemente centralizada numa monarquia absolutista foi o Estado responsável por duas dessas invasões. A Elias interessa estabelecer as conexões entre os problemas advindos de um Estado fragilizado, tardiamente unificado e a formação do *habitus* alemão.

“É frequentemente sublinhado que a formação atrasada de um Estado moderno unitário constitui uma das características básicas do desenvolvimento alemão. Talvez seja menos claro que a fraqueza relativa de seu próprio Estado, comparado com outros Estados, acarrete crises específicas para a as pessoas envolvidas. Sofrem em decorrência de perigos físicos, começam duvidando de seu próprio valor e de seus méritos intrínsecos, sentem-se humilhadas e degradadas, e são propensas à racionalização de desejos sobre a vingança que gostariam de infligir aos responsáveis por essa situação.” (Elias, 1997, p.20).

Numa sociedade de *ethos* guerreiro como a alemã, como as emoções foram elaboradas diante de sucessivas experiências de derrota e humilhação? Em que medida esse trauma civilizacional correspondeu a emoções expressas por sentimento de vingança contra os responsáveis pela vergonha das derrocadas sofridas? Poderiam essas questões ainda estar relacionadas com a história recente do Estado alemão? Esses questionamentos, tipicamente eliasianos, se sucedem na tentativa de relacionar as emoções, as experiências e sentimentos nacionais com a forma estrutural do Estado. Sabe-se que na teoria dos processos civilizadores esses eventos não podem ser dissociados. Como mostra Elias: se a emergência do Terceiro Reich foi possível, teve como uma de suas causas o fato de que esteve ligada ao forte sentimento de vergonha com a derrota alemã no final da Primeira Guerra Mundial. Formalizada pelo tratado de Versalhes, essa derrota mobilizou emoções revanchistas que buscavam, num passado idealizado, a grandeza em torno do Reich.

O terceiro aspecto do desenvolvimento do Estado alemão está ligado ao fato de este ter sido marcado por grande número de rupturas e discontinuidades se comparado a outros Estados europeus. Quanto mais contínuo e direto se mostrou a consolidação dos estados, mais rápido se estabilizaram língua e o *habitus* nacionais: mais rápido a sociedade foi sendo pacificada. Norbert Elias vai tomar a França como exemplo contrastante desse tipo de

Estado e a maneira autônoma como as cidades alemãs se desenvolviam no mesmo período. Nesse caso, a autonomia é reveladora do quão precário estava fundamentado o Estado Alemão, com ausência de estruturas parlamentares, por mais incipientes que fossem e de classes médias mais atuantes na esfera política. No cenário alemão, tinha-se uma nobreza militar dominante com forte ascendência de poder sobre as classes médias. Assim: “os modelos militares de comando e obediência prevaleceram em vários níveis sobre os modelos urbanos de negociação e persuasão” (Elias, 1997, p.24).

Como esses modelos militares foram sendo incorporados ao *habitus* alemão é o último e importante aspecto no processo de formação do Estado Alemão. Segundo Elias, a ordem de sua importância é tamanha que através dela pode-se compreender como a expansão dos modelos militares nas classes médias esteve ligada à formação de um *habitus* nacional militarista que teve papel central durante o surto descivilizador ocorrido sob o Terceiro Reich. Houve um movimento agudo de ruptura, pois as classes médias se afastam mais e mais do ideal humanista ao incorporar o realismo político manifestado pela doutrina militar:

“Acima de tudo, porém, o recurso desenfreado a atos de violência como o único veículo realista e decisivo de política, que estava no centro da doutrina de Hitler e foi a estratégia já usada em sua ascensão ao poder, só pode ser explicado contra esse antecedentes” (Elias, 1997,p. 27).

Os conflitos existentes entre as classes médias e a aristocracia de corte estiveram presentes na vida alemã de maneira significativa. No entanto, as atividades políticas e militares estiveram vetadas às classes médias de maneira absoluta. O gradiente de poder pendia para a nobreza militarizada e burocratizada. Foi a burguesia detentora de capital que, nesse caso, se adaptou aos estratos mais poderosos, se subordinando como classe de categoria inferior. Elias mostra o significativo fato de que a segunda unificação do Império Alemão- o Kaiserreich- ocorrida já no século dezenove, foi não só uma vitória dos exércitos alemães sobre a França como também a vitória da nobreza alemã sobre a classe média. De maneira muito peculiar no contexto europeu, a unificação do império foi idealmente pensada pelas classes médias como sendo possível através de meios pacíficos. O fato de que essa proposição tenha fracassado, fortaleceu ainda mais a nobreza detentora dos meios de violência, com sua vitória em 1871, ano da segunda unificação alemão. Assim é que:

“Uma variedade particular de classe média entrou em cena: burgueses que adotaram o estilo de vida e as normas da nobreza militar como seus próprios. Isso associou-se a um claro distanciamento dos ideais do período clássico alemão. O fracasso dos esforços de sua própria classe para realizar o seu ideal de uma Alemanha unida, e a experiência de tê-lo conseguido sob a liderança da nobreza militar, levou a um desfecho que talvez possa ser descrito como a capitulação de vastos círculos da classe média à aristocracia.”(Elias, 1997, p. 27)

O fato que de as classes médias passassem a apoiar o uso ilimitado da violência e do poder atesta mais uma descontinuidade no desenvolvimento alemão. A ruptura se dá em duas frentes: da classe média, que assimilou valores originalmente pertencentes à nobreza dirigente; e da aristocracia que, formando um grupo socialmente muito marcado, com uma herança civilizadora fortemente inculcada, teve seus códigos assimilados pela burguesia insurgente. Nesse sentido, o exemplo mais agudo da incorporação dos usos da violência ao *habitus* alemão está ligado a um outro igualmente problemático marcador de rupturas : o da pergunta pela origem. Para os modelos aristocráticos, a pergunta pela origem consiste na marca da própria classe e no seu sentido. A linhagem da nobreza está atestada pelo pertencimento de gerações. Segundo Elias, houve uma apropriação seguida de incorporação “vulgarizada e grosseira” desses modelos aristocráticos aos modelos conformados na era Hitler, que passaram a exigir o pertencimento ancestral. A pergunta pelo quanto “ariano” ou “ariana” pudesse ser um indivíduo significava uma volta à ancestralidade. A pureza da raça, baseada nos modelos da nobreza, exigia um retrocesso de muitas gerações para que pudesse ser atestada. Bastava uma “falha”, uma descendência não ariana, por longínqua que fosse, para uma rejeição do indivíduo como cidadão de primeira classe. Nesse aspecto, tem-se um componente tipicamente da nobreza que está fundado e organizado em torno do seu fechamento às classes socialmente inferiores. A árvore genealógica é representativa do poder da nobreza e, por conseguinte, dos seus privilégios. As linhagens aristocráticas geracionais mostravam como a própria ênfase numa tradição deveria estar sem máculas. O prestígio e status singulares da tradição aristocrática consistem em, de modo muito direto, elaborar uma experiência capaz de distingui-los como socialmente superior. Interessante que tenha sido esse um dos centros da doutrina nazista:

“A “prova da ancestralidade” aristocrática reapareceu aburguesada no código nacional-socialista de comportamento e sentimento. Transferiu a noção da “pureza de sangue”, isto é, a descendência imaculada da quarta ou quinta geração para a população inteira. O povo alemão, purificado tanto quanto possível de caldeamentos com grupos socialmente inferiores a ele próprio, estava agora pronto, como a nobreza da Europa, por assim dizer, para assumir o governo de todos os povos de sangue menos puro. Que isso deveria ser realizado através da conquista de outros países europeus era também uma expressão da tradição guerreira aristocrática em indumentária pequeno-burguesa” (Elias, 1997, p.388)

Assim, temos como modelo explicativo um construto resultante da mirada ao passado, tentando perceber como as exigências dos códigos de comportamento e sentimento da nobreza militar se ajustaram às personalidades, conformado um *habitus* nacional. Que a questão da “ancestralidade” tenha sido mobilizada na recente história do Estado Alemão, sob o nacional-socialismo, mostra o quão difundido estava esse *habitus* particular nessa sociedade. Dessa forma, o Estado nazista pôde exigir os atestados de pureza e descartar os socialmente “impuros”. O fato de que essa situação tenha sido acordada por grande parte da população alemã de todos os estratos, leva Elias a tentar responder *como* as condutas e sentimentos encontraram correspondência nas peculiaridades do *habitus* nacional.

2.3 O HABITUS ALEMÃO NA RELAÇÃO ENTRE PROCESSO CIVILIZADOR E DESCIVILIZADOR.

“... essa tendência para atacar violenta e implacavelmente sempre que outra pessoa mostrava sinais de fraqueza...” Norbert Elias.

A questão da “ancestralidade”, destacada no fim da sessão anterior, inicia o tema proposto para esse tópico, que terá como argumento a tentativa de relacionar o *habitus* alemão aos processos civilizadores e descivilizadores. Seguindo a linha explicativa de Elias, tentaremos mostrar como o “surto descivilizador” encarnado pelo nacional-socialismo durante o período do Holocausto esteve ligado aos “traumas” do processo civilizador alemão

com a formação do *habitus* social e nacional. A expressão “trauma civilizacional”, utilizada nesse contexto, revela já o quanto de mal-estar pode ser verificado quando um processo civilizador entra em curso. Em se tratando da sociedade alemã, os “traumas” do processo civilizador estiveram ligados ao fato de como experiências de violência foram sentidas e elaboradas por uma sociedade marcada por um *ethos* guerreiro pronunciado²⁰.

O contingente processo de formação estatal frágil e descontínuo, cheio de rupturas, trouxe ainda mais incertezas de status ao povo alemão. É dentro desse contexto de crises e inseguranças que o *habitus alemão* vai se formando de maneira também descontínua e cheia de lacunas. A própria questão da “ancestralidade” e sua apropriação durante o governo hitlerista, como demonstrado acima, exemplifica processos desse tipo. Como processo civilizador, significou que a “questão da origem”, baseada nos modelos aristocráticos, puderam ser incorporados pelas classes médias conformando um *habitus* nacional, baseado no valor da distinção pela “pureza do sangue”. Como “surto descivilizador”, sob o nacional-socialismo, significou que o *habitus* da “localização pela origem” encontrou correspondência nas emoções das pessoas que viam a “inferioridade do outro” como a possibilidade de seu esvaziamento da vida social e até de sua eliminação. Portanto, no emblemático caso da “superioridade ariana”, Elias mostra como o *habitus* nacional da ancestralidade, ancorado no processo civilizador, pôde ser manipulado pelo governo nazista como processo descivilizador. As irrupções de violência decorridas desse fato mostram como, em casos de surtos descivilizadores, a balança de distribuição de poder fica bem desigual, o “nós” e o “eles” acabam por formar um tipo de oposição extremamente marcado, em que o “nós” da Alemanha “pura” pôde, enfim, oferecer uma autoimagem dos socialmente superiores ao “eles”, como os socialmente inferiorizados.

Desde a época dos Kaisers, a ancestralidade se constituiu como critério para definir o pertencimento do indivíduo a “boa sociedade”²¹. No entanto, não foi esse o único critério.

²⁰ Para Elias, o *ethos* guerreiro está baseado no valor do combate físico com outras pessoas. Em sociedades guerreiras o estabelecimento valorativo da posição dos indivíduos no gradiente de poder se dá pela força física.

²¹ Elias oferece uma definição objetiva: “As “boas sociedades” são um tipo específico de formação social. Elas formam-se por toda a parte como correlatos de complexos institucionais capazes de manter sua posição de poder monopolístico por mais de uma só geração, como círculo de convivência social entre pessoas ou famílias que pertencem a esses complexos institucionais (establishment)” (Elias, 1997, p. 56)

Outros estratos foram sendo incorporados dentro de modelos rígidos, com vistas a incorporar as classes superiores que não possuíam uma ancestralidade especialmente distinta da “boa sociedade”. As confrarias estudantis e rituais duelísticos eram a porta de entrada aos que tinham aspiração de um lugar ao sol do pertencimento. Os modelos militares mais uma vez estão em cena, o exército e as confrarias estudantis, como instituições bem difundidas na sociedade alemã, assumiram funções integradoras que um estado fragmentado não tinha condições de tomar para si²². Dessa forma:

“Com a aceitação em uma das renomadas confrarias estudantis, um jovem ganhava acesso ao establishment, não apenas de uma única cidade, mas de mais de uma cidade universitária. A filiação numa tal associação estudantil identificava-o em todo o Império (Reich) como um de “nós”, para os membros de várias instituições locais, alguém cujos sentimentos e conduta eram fieis a um código específico e característico das classes altas alemães da época. Esse era o fator decisivo. A absorção de um código específico de conduta e sentimento que, apesar de variações locais abrangia por igual, na realidade, todos os ramos da boa sociedade no período entre 1871 e 1918, era uma das principais funções das confrarias estudantis duelistas.” (Elias, 1997, p.56)

Elias busca mostrar o efeito que o desenvolvimento das confrarias estudantis e agremiações duelistas assumiram no Kaiserreich. A sua existência possibilitou a fusão de uma padronização nas normas de conduta das classes altas da Alemanha em torno dos sentimentos militarizados em que o “exigir e dar satisfação pelo duelo” (*satisfaktionsfähig*) formam uma “grande sociedade” com um tipo de padrão peculiar baseado no *habitus* militarista da violência. A singularidade da tradição duelista estava baseada no princípio de honra pessoal dos nobres guerreiros, que foram, paulatinamente, tendo seu poder restringido por um Estado empenhado em estabelecer a pacificação das regiões sob seu comando através do uso do monopólio da violência. Assim, o duelo, como forma de revolver questões de honra pessoal entre a nobreza guerreira, representou um bastião de resistência dessa

²² “O código comum dessas confrarias contribuiu, em grande medida, para a padronização do comportamento e dos sentimentos das classes altas alemães, os quais, no Kaiserzeit, ainda estavam longe de ser uniformes” (Elias, 1997, p. 56)

classe social que via seu poder de uso de violência sendo cada vez mais suprimido pelo Estado. Assim:

“O duelo era um remanescente dos tempos em que, mesmo dentro da própria sociedade a que pertencia, o uso da violência em desavenças era a regra, quando a pessoa mais fraca, ou menos habilidosa, ficava totalmente a mercê daqueles que eram mais fortes” (Elias, 1997, p58).

O uso privado da violência física nas confrarias duelistas esteve respaldado numa consciência que as classes dominantes encontravam na unidade em torno de códigos de conduta específicos referentes ao comportamento nobre, marcando de modo claro sua distinção em relação aos estratos inferiores. Fazer parte de uma confraria estudantil²³ significava, para os iniciados, poder tomar parte no mais alto padrão de distinção da sociedade do Kaiser, desde os círculos aristocráticos. Para Elias, esse fato é representativo de como os valores da nobreza militarista foram, uma vez mais, sendo incorporados às classes burguesas. A permanência do *ethos* guerreiro marca mais um movimento de descontinuidade, na medida em que as classes médias vão se estabelecendo nas instâncias de poder fazendo valer os privilégios do uso privado da violência física, nas situações de duelos, como uma transgressão da lei do Estado. Portanto:

“Os mecanismo de coerção e as Leis do Estado são úteis para manter a ordem entre as massas indisciplinadas – esse era o sentimento - “mas nós, os guerreiros e governantes somos as pessoas que sustentam a ordem no Estado. Somos os senhores do Estado. Vivemos de acordo com as nossas próprias regras, que impomos a nós próprios. As leis do Estado não se aplicam a nós””(Elias, 1997, p.59).

²³ As confrarias estudantis estavam circunscritas aos ambientes universitários, frequentado, portanto, pelos estratos da classe dominante. Estas se caracterizavam por ordenamentos etários em que os mais jovens eram conduzidos e orientados pelos mais velhos, até que aqueles pudessem desempenhar o mesmo papel com estudantes calouros. Como estrutura de poder, as confrarias permitiam, aos novatos, que os atos proibidos pudessem ser executados dentro de um rígido esquema formalizado. A transgressão da violência apresentava como caráter a rigidez com a qual era conduzida. Portanto, em comparação com uma briga espontânea informal, o duelo obedecia padrões de luta bem formais em que coações externas requeriam uma autocoação bem intensificadas.

O movimento de inserção das classes médias à “boa sociedade” foi descolado para esferas em que os padrões militares predominaram sobre os padrões civis, provocando, ambigualmente, algo que poderia ser concebido como um aburguesamento-militarista: “o *ethos* do guerreiro indômito renasce numa versão aburguesada” (Elias, 1997, p.107). O fato de que Elias mostre “*que em nenhum outro país o duelo tenha apresentado papel tão central como na Alemanha*” (idem) é representativo de como a valorização das classes médias ascendentes aos modelos aristocráticos, em detrimento dos ideais burgueses humanistas, sinaliza para a característica do processo civilizador alemão que, não pacificando internamente a vida cotidiana, se desenvolveu com regras ajustáveis às emoções encontradas no *habitus* militarista nacional, na sociedade do “exigir e dar satisfação”. Assim é que formas autoritárias e hierarquizadas para o “funcionamento da violência” na esfera privada encontram eco mesmo na Alemanha unificada do século dezenove e muito depois, sob o nacional-socialismo. Como lembra Elias:

“A determinação da aristocracia de não submeter desavenças pessoais entre homens do próprio grupo a que pertencem, ao veredicto competente do rei e de seus tribunais de justiça, reivindicando, pelo contrário, o direito de resolvê-las independentemente-e, violando assim o monopólio régio da violência ao combaterem mutuamente com uma arma na mão, segundo as regras do próprio código de honra era uma expressão simbólica da concepção que a nobreza tinha de si mesma, não só como o mais alto estrato da sociedade mas também como a verdadeira personificação do Estado”(Elias, 1997, p.69).

A identificação das classes médias urbanas com a mentalidade da nobreza levou a que membros do establishment seguissem regras de comportamento próprias, justificada antes pela unidade a seus pares, do que pela unidade à nação. A força física foi exaltada como o que poderia ser apreciado socialmente, enquanto a fraqueza desprezada como sinal de inferioridade. Esse tipo característico de identificação fez da transgressão às leis nacionais nas questões relativas à violência privada que caracterizava os duelos, uma questão em que a moralidade burguesa esteve submersa pela tradição do código de honra do guerreiro.

Contudo, na medida em que as classes médias foram se tornando classes dirigentes, a incorporação dos valores aristocráticos foi sendo transformada e adequada num longo

processo. A própria assimilação dos valores nobres feita por outros substratos já traz em si uma inversão dinástica. A transformação dos Estados em nações-Estados esteve ligada ao desenvolvimento específico das sociedades europeias, e não pode ser compreendido sem que a conexão entre um estágio específico de desenvolvimento social com um tipo especial de estrutura social possa ser sentida. É dessa forma que a crescente industrialização, o aumento populacional nas regiões urbanas e interdependência entre as classes sociais, trouxeram outros tipos de exigência à vida social que os existentes anteriormente a essas mudanças. Os sentimentos de identificação passaram a ser com a coletividade, organizados em torno de símbolos comuns, formando um sistema de crenças compartilhado por todos. Para Elias, foram os sentimentos de identificação próprios à sociedade-classe que desenvolveram sentimentos especificamente nacionais. Mesmo os sentimentos da classe média dominante passaram por modificações na medida em que esse estrato governava não mais um Estado, mas uma nação. Assim: *“A coletividade é vivenciada e os símbolos são representados como algo separado dos indivíduos em questão, como algo superior e mais sagrado que eles”* (Elias, 1997, p.143).

O *ethos* nacionalista conformou uma forma de amor-próprio, de autoimagem, em que o indivíduo pode se identificar com o “nós” da nação. Nesse sentido, e idealmente, os valores e virtudes da nação são incorporados à imagem que o indivíduo faz de si mesmo. E começa por fazer parte integrante da maneira como as personalidades vão se constituir e ajustar nessa configuração.

A Alemanha, mesmo com sua peculiar formação estatal, tardia e fragmentada, não escapou a nacionalização do *ethos* e do sentimento e pôde ver-se a si mesma como o “nós” da coletividade distintiva e integradora. O nacionalismo da “Alemanha pelos alemães” derivou em sua forma excludente, como “surto descivilizador”, na “Alemanha para os alemães”: *“Numa forma latente ou manifesta, o nacionalismo constitui uma das mais poderosas crenças, talvez a mais poderosa das crenças sociais dos séculos XIX e XX”* (Elias, 1997, p.141).

Os problemas do credo nacionalista estiveram centrados na dualidade de correlacionar o valor individual como o valor coletivo do Estado-nação. Se a tendência era de que houvesse um ajuste entre esses dois códigos, na Alemanha, esse processo de dá de maneira

mais descontínua, de forma a realçar a tensão latente entre os dois códigos. O desenvolvimento do nacionalismo, de fato, mostra linhas comuns nas sociedades europeias em processo de industrialização. Para Elias, no entanto, é possível verificar que houve tantas variações de nacionalismo quanto no número de Estados-nação. Essas variações podem ser sentidas como as peculiaridades do *habitus* nacionais, que na Alemanha esteve ligado aos valores aristocráticos militarista de forma intensa. É dessa forma que o nacionalismo do povo alemão esteve calcado numa amoralidade no diz respeito à política de poder do Estado. O autoritarismo e rigidez com que as questões práticas cotidianas eram tratadas pela nobreza, associada ao fato específico de como as funções do Estado foram incorporadas por essa classe dominante (e mais tarde pelas classes médias), trouxe, com a emergência do Estado-nação, a problemática tarefa de elaborar a tensão entre a vontade individual e sua submissão à nação. O *ethos* nacionalista alemão se constitui nessa dualidade e se desenvolve no sentido da tradição de ausência da moralidade na política e incorporação dos valores que concebiam a resolução de conflitos pela violência como razoáveis pelo Estado-nação. Esse dois fatores do nacionalismo alemão estão ligados ao fato de como, durante o nacional-socialismo, não só o monopólio estatal da violência se intensificou, mas mesmo sua transgressão foi aceita. A relação entre o *habitus* alemão e os processos civilizadores e descivilizadores é a tentativa eliasiana de explicação da possibilidade do colapso da civilização durante o Holocausto nazista.

Capítulo 3

O CASO EXEMPLAR DO HOLOCAUSTO: UM SURTO DESCIVILIZADOR?

Neste capítulo será discutida a construção eliasiana de uma resposta ao problema da barbárie concretizada especificamente na experiência histórica do Holocausto. A discussão a ser apresentada gira em torno da relação entre a perspectiva desenvolvida em “Os Alemães” e a primeira versão da teoria civilizacional desenvolvida em “O processo Civilizador”. Buscarei apresentar a existência de uma inflexão na teoria do processo civilizador para tentar responder ao problema particular da violência concretizada no Holocausto levando a uma transformação da teoria eliasiana. Essa mudança está relacionada a um redirecionamento no escopo da teoria da história de Norbert Elias que muda de uma perspectiva mais linear e universal (em “O processo civilizador”) para um modo mais ‘aberto’ e contingente (em “Os Alemães”). De um ponto de vista da construção e fundamentação da sociologia figuracional, busco debater se essa mudança é um consequente e necessário desenvolvimento da teoria original ou se estaríamos diante de uma morte da teoria do processo civilizador que não ousa ser dita. Ou seja, o nosso questionamento está baseado na questão de se o desenvolvimento da noção de processo descivilizadores teria transformado o argumento central apresentado nos primeiros trabalhos de Elias em nome de uma perspectiva mais adequada à compreensão da violência contemporânea.

3.1 ELIAS E A EXPLICAÇÃO DO HOLOCAUSTO: CIVILIZAÇÃO E A VIOLÊNCIA REGRESSIVA.

*“A monopolização da força física é uma dessas invenções
sociais não-planejadas”
“Não é a agressão de deflagra os conflitos, mas os conflitos que deflagram a agressão”
Norbert Elias*

O problema da universalidade da presença da violência na vida social faz com que grande parte das teorias sociológicas precisem confrontá-lo. Para Elias, um dos grandes problemas no entendimento dos fenômenos violentos reside na desastrosa compreensão desses fenômenos como fatos do domínio da irracionalidade humana. Nesse sentido, a sua preocupação com a natureza da violência passa pela necessidade de construção de uma explicação baseada nos processos de interação e não em irrupções de sentimentos irracionais. Central para a teoria dos processos civilizadores é que os conflitos violentos desenvolvidos por determinada sociedade possam ser entendidos dentro da perspectiva de suas condições civilizadoras específicas. Portanto, entidades semi-metafísicas como o “monstro emergente Hitler, personificando o Mal” ou explicações que não levem em consideração a estruturação do Estado-nação e das personalidades a ele correspondentes, pouco ou nada elucidam sobre *como* ou sobre *que condições* o Holocausto nazista teve lugar na história alemã.

Se a teoria dos processos civilizadores é uma teoria da pacificação da vida social, cabe mais uma vez mencionar a questão inicial que vem sendo aqui discutida: do quão incômodo e problemático pode ser para tal teoria ter que lidar com o nazismo e explicar as suas formas violentas. A explicação eliasiana de que na Alemanha houve um grande colapso do comportamento civilizado, com impulsos de barbarização, leva a teoria dos processos civilizadores a ter que dar conta desse reverso civilizatório. De fato, a teoria do processo descivilizador foi agregada tardiamente à teoria dos processos civilizadores e, por isso provavelmente, parte de uma explicação bem particularista dos casos sobre violência. Ou seja, na forma como está presente em “Os Alemães”, a ideia de processos descivilizadores como uma teoria da sociologia figuracional sobre o problema da violência está baseada exclusivamente no caso da Alemanha nazista. Se o Holocausto, a maior

representação da barbárie de nosso tempo, aconteceu na Alemanha, o argumento eliasiano nos leva a entendê-lo como estando ligado às tensões entre os conflitos de pacificação especificamente alemães. Portanto, duas citações são importantes a esse respeito:

“...não se pode entender o colapso de comportamento e sentimentos civilizados enquanto não for possível, em primeiro lugar, compreender e explicar o comportamento e sentimento civilizados vieram a ser construídos e desenvolvidos...”(Elias, 1997, p. 390)

“A civilização a que me refiro nunca está completa, e está sempre ameaçada. Corre perigo porque a salvaguarda dos padrões mais civilizados de comportamento e sentimento em sociedade depende de condições específicas. Uma delas é o exercício de autodisciplina, relativamente estável, por cada pessoa. Estas incluem o fornecimento de bens – ou seja, a manutenção do habitual padrão de vida. Incluem também, sobretudo, a resolução pacífica de conflitos intra-estatais – isto é, a pacificação social. Mas pacificação interna de uma sociedade também está sempre correndo perigo. Ela é ameaçada tanto por conflitos tanto sociais quanto pessoais, que são atributos normais da vida em comunidade humana – os próprios conflitos que as instituições pacificadoras estão interessadas em dominar.”(Elias, 1997, p. 161).

Elias indica claramente a vulnerabilidade de uma civilização que, nunca estando “acabada” ou plenamente realizada, possui esse estado de ameaça constante sob a forma do conflito como “atributo normal da vida em comunidade”. As tensões conflituais precisam se equilibrar constantemente. Um desequilíbrio brutal de poder em figuras mais ou menos estáveis pode levar ao colapso de certa estrutura social. Contudo, essa última elaboração indicativa da fragilidade das formas civilizadas só aparece nos estudos tardios de Elias, sendo o aspecto teórico central nos “Alemães”. A possibilidade de que uma civilização possa sofrer uma forma de colapso ou de dissolução em suas bases não foi algo com que Elias tenha se preocupado na formulação primeira dos processos civilizadores. Em contrapartida, o colapso das formas civilizadas passa a ser o aspecto determinante usado por ele quando a relação entre civilização e violência passou a ser um problema na teoria processual.

Parece que barbárie perpetrada sob o monopólio do Estado-nacional alemão exigiu da teoria dos processos civilizadores mais do que ela podia oferecer quando foi escrita nos anos trinta. Sobre esse aspecto e quando confrontado com esse fato, Elias apresenta algumas justificativas para o fato de que o problema da irrupção da violência não tenha qualquer centralidade nas suas primeiras obras: a primeira reside no fato de que, estando muito envolvido com a guerra como judeu-alemão e tendo sofrido grande perda emocional, precisou de um distanciamento temporal para que emocionalmente pudesse lidar com o fato de maneira mais científica possível. Depois, era necessário que uma história longa pudesse ser escrita sobre a Alemanha para que só assim o Holocausto pudesse ser compreendido dentro dessa trajetória (e nisso, como em todo o resto, Elias não abre mão da teoria dos processos civilizadores como modelo explicativo, ainda que, nesse caso, a teoria dos processos descivilizadores precisasse vir a ser somada). E, por último, nosso autor lembra que a permanência da violência na civilização significa que: como aspecto do convívio entre seres humanos, ela nunca esteve ausente: suas formas de pacificação podem ser sentidas, mas não se pode indicar sua extinção. Essas formas de pacificação podem ser sentidas não apenas pelo abrandamento das agressões físicas, mas mesmo no aspecto fático de como as pessoas podem agradar umas as outras, se testam nos esportes sem ocasionar danos físicos uns aos outros, podem viajar por regiões pacificadas, trabalhar, estudar em ambientes com certa estabilidade não violenta. Esse último exemplo mostra como Elias mantém as bases iniciais da teoria do processo civilizador na explicação da violência: para ele, uma perspectiva longa aponta na direção da diminuição das formas de violência e do seu abrandamento no convívio entre as pessoas. Que esse fato tenha sido naturalizado por gerações que não conviveram num mundo bem mais violento, antes do processo civilizador entrar em curso, apenas obscurece o fato evidente de quão maciço foi a pacificação do comportamento humano. Portanto, a permanência da violência na civilização (apesar do incômodo de sua constatação) não significa, do ponto de vista eliasiano, que muito de pacificação não tenha sido alcançada. Se ela é realmente suficiente, talvez seja algo que a teoria de Elias não possa e nem deseje responder.

Pode-se entender, como descrito acima, que Elias mantém as bases explicativas do processo civilizador mesmo quando a continuação da violência se mantém como fato estável do convívio entre as pessoas. No entanto, fica evidente e os críticos não tardaram a apontar,

apenas utilizando-se dessa perspectiva o contraste peculiar entre civilização e violência durante o Holocausto não pode ser devidamente compreendido. Por essa razão, nosso autor começa por distinguir certos traços distintivos do *habitus* alemão (traçando as correspondências deste *habitus* com o processo civilizador desenvolvido particularmente na sociedade alemã) para, posteriormente, estabelecer a conexão dessa relação histórica de correspondência com seu papel preponderante durante o colapso descivilizador da Segunda Guerra Mundial.

Algumas das principais características do desenvolvimento do Estado alemão já foram mencionadas nesse trabalho, bem como a sua relação com a formação de um *habitus* nacional. O particularismo do “caso alemão” requer uma arqueologia que o conecte às formas de suas peculiaridades, daí o porquê de Elias falar em ‘biografar o estado alemão’ como tarefa necessária ao entendimento do terror desencadeado pelo genocídio. Desse ponto de vista, é preciso observar que houve uma ascensão da Alemanha depois da unificação em 1871. A partir da formação do Segundo Império toma corpo um movimento ascendente que faz a Alemanha figurar entre as grandes potências mundiais e lutar por hegemonia dentro do conturbado cenário europeu. Já foi dito acima que o fato de que a unificação da Alemanha tenha significado a vitória sobre outros estados rivais e de que a nobreza militar tenha liderado essas lutas desempenhou grande significado para a política interna. Principalmente, significou uma derrota da burguesia alemã que se encontrava em segundo plano nos assuntos políticos. Nesse contexto, de maneira muito peculiar e contrariamente ao que aconteceu em outros países, foram as classes médias emergentes que assimilaram valores da aristocracia em desfavor dos princípios gerais burgueses. Elias busca demonstrar como essa situação de desprestígio derivou numa outra em que o aumento da autoestima alemã conquistada com o Kaiserreich, trouxe uma espécie de compensação aos membros da burguesia, que agora podiam se identificar como nação. Portanto:

“Uma vez que os anseios de unificação tinham sido realizados através de guerras vitoriosas sob a liderança militar da aristocracia, foi aduzida a conclusão de que guerra e violência também eram bons e esplêndidos instrumentos políticos. Não todos, mas certamente seções muito importantes

da burguesia alemã converteram essa linha de pensamento no núcleo de sua ideologia” (Elias, 1997, p. 167)

Vê-se que uma significativa transformação ocorreu nos setores da burguesia alemã. Quando se tem em conta a tradição cultural e profissional específicas desse estrato social é possível observar sua conversão aos valores bélicos da nobreza. Se essa questão é retomada mais uma vez, é para que a apresentação em forma de brevíssimo percurso histórico possa ser conectada ao argumento eliasiano de explicação do Holocausto.

Depois do longo período de unificação do chamado Segundo Império houve, no final da Primeira Guerra Mundial, o primeiro governo não militar da história alemã: a República de Weimar. Pela primeira vez, em toda a história alemã existia um estado governado por um civil, vindo das classes trabalhadoras e com forte tradição parlamentarista. A emergência e oficialização da República de Weimar se dá no contexto do fim da Primeira Guerra que, para a Alemanha, foi particularmente traumático. Grupos que estiveram à margem das decisões políticas conseguiram ganhar força graças à grande desestrutura do regime anterior com a destruição causada pela guerra perdida. Os códigos sociais beligerantes ruíram, pelo menos parcialmente, imediatamente após a derrota do *Kaiserreich* em 1918. Paralelo aos acontecimentos da revolução russa, houve grande movimentação da classe trabalhadora dentro da Alemanha. Parte dela era simpática aos movimentos pró-violência outra não, parte era comunista, parte fortemente conservadora. Em meio a essa briga de forças estavam as classes médias que continuavam mantendo os valores conscientes e deliberados da aristocracia como questão de política de estado. De forma geral, a Alemanha se apresentava nesse período em meio a uma guerra com resultados extremamente desfavoráveis e com um estado parlamentarista, numa nação sem nenhuma tradição democrática anterior. Assim, foram essas as condições favoráveis à ascensão do nacional-socialismo: o Estado durante a república de Weimar pareceu incipiente e rudimentar, não podendo responder aos anseios dos movimentos e organizações de inspiração guerreira da classe média e da classe trabalhadora que viam no declínio do monopólio estatal da violência mais sinais de fraqueza e humilhação do império. Esses aspectos somados ao fato da derrocada da Primeira Guerra e o peso moral do Tratado de

Versalhes, fizeram da “nós-imagem” com a Nação algo perturbador aos alemães, algo com o qual esses patriotas não queriam se identificar.

Em meio a esse panorama começa a surgir de forma proeminente os grupos terroristas, os chamados *Freikorps*. Esses se constituíam como associações voluntárias de disciplina militar que empregavam meios violentos para resolver os conflitos políticos. Faziam parte dessas associações pessoas oriundas dos estratos da classe média, e em muitos casos eram estudantes. As confrarias estudantis estiveram intimamente relacionadas com o *Freikorps*, na sua ideologia e formação. Se a República de Weimar tendia ao processo de desmilitarização dos quadros estatais oficiais, esse movimento fracassou porque não correspondia ao sentimento beligerante e revanchista de parte da população alemã.²⁴ Ao contrário, os *Freikorps* foram aumentando em número e na intensidade de seus atos e se formavam em torno de ex-oficiais que figuravam em situação de liderança.

“A despeito de sua conduta e mentalidade frequentemente mercenária , os Freikorps eram disciplinadas trapas de choque cujos membros estavam impregnados na tradição militar, desde que sua confiança fosse alimentada por líderes a quem não faltava, por vezes, uma certa dose de carisma” (Elias, 1997, p.175)

Em relação aos grupos pacifistas, e mesmo grupos de trabalhadores não-pacifistas, os *Freikorps* levaram uma vantagem desproporcional de poder: eram mais bem treinados, possuíam armas e apoio do Exército que também era simpático a essa organização paramilitar. É preciso sublinhar que nos anos pós I Guerra o quadro militar do Estado alemão foi intencionalmente esvaziado devido às próprias sanções da guerra. Dessa maneira, muitos dos integrantes dos *Freikorps* eram militares desempregados ou aspirantes a uma carreira militar que lhes foi bloqueada com o fim da guerra. Portanto, como mostra Elias, por parte dos membros dos *Freikorps*, há uma posição bastante ambivalente em relação à instituição militar que mescla a identificação como vontade de inclusão e o ressentimento da exclusão. Os *Freikorps* fizeram uso do terror para desestabilizar o Estado ao qual se

²⁴ Elias lembra que: “muitos alemães e a maioria dos guerrilheiros, detestavam o novo Estado e a nova sociedade, simplesmente porque contradiziam seu conceito de grandeza e orgulho da Alemanha ao apresentarem-se como perdedores” (Elias, 1997, p. 405).

opunham (a República de Weimar), cometeram vários assassinatos políticos²⁵ e atos de violência como forma de conter, por exemplo, o avanço do comunismo sob solo alemão.

Para Elias, o avanço do terrorismo dos *Freikorps* sinaliza, “como o ovo da serpente”, o que estava por vir do terrorismo de Estado durante o Nazismo. Como precursor do processo descivilizador, gestado a partir dos anos trinta, foi ele mesmo uma barbárie mobilizada pelo comportamento e sentimento recalcados da possibilidade e necessidade da volta à grandeza do Império. Os objetivos de reunificação e reestruturação a partir do Terceiro Reich, formalizados com a ascensão de Hitler ao poder, corresponderam aos sentimentos de que a nação alemã carecia de um estado forte e não fraco, e deveria/precisaria rejeitar os argumentos morais em favor de tendências antimorais e anticivilizadoras. Importa nessa questão relacionar o *habitus* militarista e as condições estruturais específicas do Estado Alemão ao surgimento dos *Freikorps* e, no seu desdobramento corrosivo no nacional-socialismo, como terrorismo de estado ampliado²⁶. Assim, Elias explica:

“O culto da brutalidade e o valor atribuído à violência física, que já tinham começado a desenvolver-se entre os jovens burgueses da Alemanha Guilhermina, faziam agora parte integrante da cultura Freikorps. Estes representavam, no mais alto grau da tradição neoburguesa que idealizou a violência. Ela encontrou sua expressão suprema no regime nacional-socialista”
(Elias, 1997, p.405)

Os sentimentos coletivos de que a Alemanha havia se convertido num Estado-nação desprovido de valor e significado, talvez simplesmente ‘civilizado’ no sentido que a burguesia rejeitava, representavam um ressentimento que veio a ter papel importante na ideia, bem difundida, de que uma vida futura poderia preencher as lacunas da imperfeição ou poderia, principalmente, redimir o passado de humilhações. Portanto, a destruição da

²⁵ Várias pessoas foram assassinadas por membros dos *Freikorps* e associações estudantis, Elias lembra os assassinatos de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. O número de pessoas que foram mortas é até hoje impreciso, as formas de seus acontecimentos foram extremamente violentas.

²⁶ Dessa forma: “O culto da brutalidade e o valor atribuído à violência física, que já tinham começado a desenvolver-se entre os jovens burgueses da Alemanha Guilhermina, faziam agora parte integrante da cultura *Freikorps*. Estes representavam, no mais alto grau da tradição neoburguesa que idealizou a violência. Ela encontrou sua expressão suprema no regime nacional-socialista” (Elias, 1997, p.405)

sociedade sem significado se transforma na solução para a realização de uma sociedade mais valorosa:

“A estratégia violenta dos grupos terroristas era um ataque deliberado à continuada existência do monopólio estatal da força, e visava, por assim dizer, o próprio coração do Estado, pois quando esse monopólio se torna incapaz de funcionar e desmorona, então mais cedo ou mais tarde o Estado também desmoronará” (Elias, 1997, p.251)

Essa ideia desempenhou um papel decisivo sobre a incursão anticivilizadora na história alemã. Para Elias, “o passado projetou suas sombras sobre os atos e pensamentos políticos” e mais uma vez estamos diante de um padrão nacional de comportamento estruturado na personalidade individual profundamente relacionada com a identificação entre os membros do grupo que, para realizarem seus objetivos políticos, violavam o monopólio estatal da força física. O requisito da destruição como função relevante para a vida futura valorosa foi o marcador do processo de brutalização. Assim:

“ uma vez que a necessidade de abstenção de atos de violência no interior dos Estados é um dos elementos fundamentais do que chamamos “comportamento civilizado”, e como os processos civilizadores e os processos de formação do Estado estão, de fato, intimamente interligados, os movimentos terroristas representam movimentos regressivos no contexto do processo civilizador. Eles têm um caráter anticivilizador.”(Elias, 1997, p.251).

A identificação do caráter anticivilizador do Holocausto é a perspectiva eliasiana para explicar a maciça brutalização ocorrida durante o extermínio de milhares de pessoas. O fato de que a barbárie tenha acontecido de maneira formalizada e institucionalizada, sustentada como comportamento exigido pelo Estado alemão, leva Elias a refletir sobre a formação da estrutura das personalidades que viam suas ações violentas como comportamento humano normal e aceitável. No século vinte, segundo Elias, o padrão de comportamento humano esteve em dissonância com as ações do nacional-socialismo. O horror e repugnância causados pelos atos dos nazistas durante o Holocausto levam Elias a contrastar esses acontecimentos brutais à forma de “vida civilizada”. O realismo político que

assumiu doutrinas amorais em sua composição esteve calcado na identificação da população com os valores da força, rigidez militar e valores bélicos. O *Führer* se tornou à máxima autoridade do Estado, que exigia uma submissão absoluta da população para com a pátria. Portanto, o caráter tirânico e opressivo de crença e do comportamento foi algo com o que a sociedade alemã pôde se identificar. Uma nação que pôde idealizar a si própria como símbolo de grandeza, com uma tradição autocrática quase unilinear de governo, não como problemática a ideia de lançar mão de tantas formas de opressão e destruição quanto possíveis em nome do sonho do Reich.

3.2. A CRÍTICA DE BAUMAN: UMA NOVA PROPOSTA PARA A COMPREENSÃO DO HOLOCAUSTO E AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DO PROCESSO CIVILIZADOR.

“Somos todos responsáveis por todos, por todos os homens perante todos, e eu mais que os outros”
Dostoievski, citado por Bauman.

“A moralidade é uma intrusa”.
Z. Bauman

Nessa sessão será apresentada a crítica que Bauman faz a teoria dos processos civilizadores, assim como sua compreensão ao problema do Holocausto. Essa escolha se dá não só por causa da crítica contundente de Bauman à teoria eliasiana, mas principalmente por sua tentativa de elaboração de uma explicação sociológica do Holocausto que se pretende uma oposição à teoria dos processos civilizadores. Primeiro, Bauman começa por rejeitar todas as concepções que veem no Holocausto o fracasso da modernidade e não seu produto. Ou seja, conceber o Holocausto como espécie de disfunção da modernidade apenas encobriria o fato real e simples de que se o Holocausto foi possível, teve sua eventualidade propiciada dentro da modernidade. A posição baumaniana é de que não é crível que o genocídio cometido pelos alemães tenha sido produto da suspensão de pressões civilizatórias:

“A verdade é que todos os “ingredientes” do Holocausto, todas as inúmeras coisas que o tornaram possível, foram normais; “normais” não no sentido do que é familiar, do que não passa de mais um exemplo numa vasta categoria de fenômenos de há muito plenamente descritos, explicados e assimilados (ao contrário, a experiência do Holocausto era nova e desconhecida), mas no sentido de plenamente acompanhar tudo o que sabemos sobre nossa civilização, seu espírito condutor, suas prioridades, sua visão imanente do mundo e dos caminhos adequados para buscar a felicidade humana e uma sociedade perfeita” (Bauman, 1989, p.27)

Nesse sentido, o que deriva da situação de conceber o Holocausto como produto da modernidade, como acontecimento possível da modernidade, é que as condições do seu reaparecimento passam a se manter também no reino dos possíveis. Conceber que catástrofes como essa possam emergir retira do Holocausto, em parte, certa condição do seu excepcionalismo. Para Bauman, basta que o estado detentor do monopólio da violência reivindique o direito de cometer genocídio para que Auschwitz retorne das sombras. É dele que temos a seguinte proposta teórica para compreensão da barbárie: *“proponho tratar o Holocausto como um teste raro, mas importante e confiável das possibilidades ocultas da sociedade moderna” (Bauman, 1989, p.31).*

Na tentativa de delinear uma explicação do Holocausto como fruto da modernidade, Bauman começa por confrontar a perspectiva que concebe o Holocausto como uma suspensão da civilização e identifica essa posição com a perspectiva eliasiana. Como foi demonstrado até aqui, o que Elias propõe não é de forma alguma uma simplória indicação de ‘suspensão do processo civilizador’, mas dada a importância que essa crítica assumiu na sociologia contemporânea precisamos segui-la e entender suas implicações. Para Bauman, quando um sentido de suficiência ou insuficiência é conferido à civilização se constitui uma espécie de mito civilizacional. O fato de que o Holocausto tenha acontecido diz menos sobre o quanto de “insuficiente civilização” foi necessário para isso e mais sobre as condições das civilizações inseridas na modernidade. Portanto:

“A civilização moderna não foi à condição suficiente do Holocausto; foi, no entanto, com toda certeza, sua condição necessário. Sem ela, o Holocausto

seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto” (Bauman, 1989, p.32)

Há um sentido dado por Bauman na explicação do Holocausto que aproxima dois aspectos importantes: o primeiro deles diz respeito à realização tecnológica da sociedade industrial e o segundo: ao crescente processo de racionalização burocrática. Ainda que esses aspectos não estivessem presentes em todas as sociedades modernas, certamente estiveram na alemã. Bauman toma a análise de Weber sobre racionalização burocrática do mundo administrado²⁷ para assinalar que essas não foram as causas do Holocausto, mas as condições de sua realização²⁸.

Desse ponto de vista, a realização do Holocausto não entrou em conflito com os princípios gerais da racionalidade instrumental. Ao contrário, conferiu a este uma racionalidade da ação que proporcionou ainda mais eficiência para a “Solução Final”. A maneira como o Holocausto foi sendo ajustado, realizando um genocídio em escala industrial, seguindo as etapas do processo de industrialização e da divisão interna do trabalho, faz desse, um evento específico da modernidade. O espírito da racionalidade instrumental e a institucionalização burocrática tornaram o Holocausto uma solução viável e aceitável, além de aumentar sua probabilidade de eficiência:

“Esse aumento de probabilidade está mais que casualmente ligado à capacidade da burocracia moderna de coordenar a ação de grande número de indivíduos morais na busca de quaisquer finalidades, também imorais” (Bauman, 1989 ,p.37)

²⁷ A citação de Max Weber feita por Bauman é modelar: “Precisão, rapidez, clareza, conhecimento dos arquivos, discrição, unidade, estrita subordinação, redução de atrito e dos custos materiais e pessoais, tudo isso é levado a um grau de otimização na administração estritamente burocrática...A burocratização oferece acima de tudo a possibilidade ótima de realizar o princípio das funções administrativas de acordo com considerações puramente objetivas...O desempenho “objetivo” de um negócio significa basicamente um desempenho segundo regras mensuráveis e “sem consideração com pessoas””(Bauman, 1989, p.34)

²⁸ Bauman mostra que não foi por acaso que o departamento da SS encarregado da destruição dos judeus europeus fosse chamado formalmente de Seção de Administração e Economia, excetuando a problemática moral da sua função preenchia os requisitos de qualquer seção administrativa burocratizada.

Dentre as condições da modernidade que caracterizaram o Holocausto, uma interessa sobremaneira: aquela que produziu socialmente a indiferença moral diante da barbárie. Bauman está preocupado com a falência da moralidade durante a Alemanha nazista. Como foi possível que certo padrão de normalidade fosse mantido durante o nacional-socialismo, mesmo quando imensas massas de população estavam sendo deslocadas rumo a seu extermínio? Parece moralmente perturbador que indivíduos comuns tenham organizado as estruturas que possibilitaram o genocídio. Também parece perturbador que as instituições correspondentes estivessem organizadas em consonância com tais padrões normalizados de funcionamento. Portanto, e a bem da verdade, não havia nada de extraordinário na vida cotidiana alemã, excetuando o fato de que um brutal massacre estava em curso.

Bauman traz a discussão iniciada por Hannah Arendt sobre a problemática e incomoda tarefa de superação da “piedade animal” diante da presença do sofrimento físico de outras pessoas. No específico caso da Alemanha nazista, foi preciso que o imperativo da lealdade à organização se sobrepusesse a qualquer outro tipo de identificação que os indivíduos pudessem vir a ter uns com os outros. Essa foi, sem dúvida, uma das formas de superar a piedade animal. A produção da indiferença moral diante de atrocidades que seres humanos podem imprimir uns aos outros, responde a condições especiais em que a prática da violência é autorizada e as vítimas passam por um processo de desumanização. No caso em questão, na Alemanha, houve uma disciplina da organização que exigia a obediência total às ordens superiores. O espírito de devoção à organização está calcado no fato de que esta deva ser mantida como o ‘bem supremo’, acima das opiniões e preferências individuais. O sentido da hierarquia é aqui extremamente marcado. Como ideologia de organização, o estado nazista reprimiu violentamente qualquer tipo de tentativa de contraposição a essa ordem. O ideal de disciplina se destaca como ideal de identificação com a organização, e possui como imperativo a exclusão dos próprios interesses.

“Em ideologia organizacional, a disposição para esse tipo extremo de auto-sacrifício é enunciada como uma virtude moral; na verdade, como a virtude moral destinada a pôr fim a todas as demais exigências morais. A observância altruísta dessa virtude moral é então vista, nas palavras famosas de Weber, como a honra do funcionário público: “A honra do funcionário

público está investida na sua capacidade de executar de forma conscienciosa a ordem das autoridades superiores, exatamente como se a ordem expressasse sua própria convicção. Isso vale mesmo se a ordem lhe parece errada e se, a despeito de seus protestos, a autoridade a mantiver”. Esse tipo de comportamento significa, para um servidor público, “a disciplina moral e a abnegação no mais alto grau”. Através da honra, a disciplina substitui a responsabilidade moral”(Bauman, 1989, p. 41)

Portanto, acontece uma inversão da virtude moral, agora adequada às regras internas da organização e não à consciência moral pessoal. Para Bauman, o mal-estar que tais exercícios de virtude podem ocasionar é compensado com o fato de que a autoridade da organização é responsável pelos atos dos subordinados. As organizações dos guetos e campos de extermínio estiveram estruturadas nessa mesma lógica de subordinação e compensação. A honra como virtude moral do funcionário público que burocraticamente executou suas obrigações dentro das instituições militares durante o nacional-socialismo, encontrou correspondência no princípio da “subordinação sem responsabilização”.

“Daí não apenas as articulações externas do cenário do gueto, sobre o qual as vítimas não tinham controle, eram manipuladas de modo a transformar o gueto como um todo numa extensão da máquina de extermínio, também as faculdades racionais dos “funcionários” dessa extensão eram empregadas para omitir o comportamento motivado pela lealdade e cooperação com os fins burocraticamente definidos”. (Bauman, 1989, p. 43)

Se a “piedade animal” pode ser superada pelos princípios de identificação com a ordem da organização e se a subordinação a esses princípios isenta os indivíduos de se responsabilizarem por seus atos, pode-se conceber que os colaboradores do Holocausto, durante o processo de extermínio, experienciaram uma normalização das condições de seu desenvolvimento. Nesse sentido, outro mecanismo de transformação da moralidade se soma: o da produção social da invisibilidade moral. Para Bauman, esse último configura como o mecanismo mais eficiente na medida em que, pôde retirar da ação qualquer caráter moral que a ela possa ser associada, delegando-a a um vácuo de invisibilidade. A própria estrutura burocrática altamente seccionada, corroborou com a possibilidade do “agir no vazio moral”

na medida em que afastou os indivíduos do conhecimento direto das suas próprias ações. Assim:

“O aumento da distância física e/ou psíquica entre o ato e suas consequências produz mais do que a suspensão da inibição moral; anula o significado moral do ato e todo conflito entre o padrão pessoal de decência moral e a imoralidade das consequências sociais do ato. Com a maioria das ações socialmente significativas mediadas por uma extensa cadeia de dependências causais e funcionais complexas, os dilemas morais saem de vista e se tornam cada vez mais raras as oportunidades para um exame mais cuidadoso e uma opção moral consciente” (Bauman, 1989, p.45).

Outro aspecto desse mecanismo é aquele que torna invisíveis as próprias vítimas. Bauman vê, na modernidade, uma escalada no distanciamento entre as vítimas e seus algozes. A própria tecnologia de guerra moderna favoreceu essa distância com o desenvolvimento de armas modernas²⁹ e todo um aparato de tecnologia que tornaram o extermínio de pessoas na abstrata questão de “acionar o botão”. Essa nova racionalidade instrumental-tecnológica colocada a serviço das guerras modernas propiciou um considerável aumento no alcance da destruição pretendida³⁰, comprometendo e tornando ainda mais distante os fundamentos morais que qualquer identificação com o semelhante pudesse desempenhar.

“O sucesso técnico-administrativo do Holocausto deveu-se em parte à hábil utilização de “pilulas de entorpecimento moral” que a burocracia e a tecnologia modernas colocavam à disposição” (Bauman, 1989, p.46)

²⁹ “O mais óbvio exemplo da técnica que coloca as vítimas fora do raio de visão, tornando-as portanto inacessíveis a uma avaliação moral, são as armas modernas. O progresso bélico consistiu sobretudo em eliminar cada vez mais a possibilidade do combate face a face, de se cometer o ato de matar em dimensão humana, com um significado do senso comum; com armas separando e distanciando, em vez de confrontando e aproximando os exércitos beligerantes, o treinamento dos seus operadores para suprimir os impulsos morais, para atacar a moralidade “fora de moda”, perde muito de sua importância anterior, uma vez que o uso de armas parece ter apenas uma relação abstrata-intelectual com a integridade moral dos usuários” (Bauman, 1989, p.223)

³⁰ As bombas de grande efeito de destruição acionadas durante a segunda guerra são exemplo de como os pilotos puderam operar suas funções de acordo com o princípio de distanciamento moral de suas vítimas.

No que diz respeito ao distanciamento ou desumanização do povo judeu, o Estado alemão nazista conseguiu operar métodos, através de maciça propaganda, de maneira a criar o “mito do judeu” ou a “abstração do judeu metafísico”. Lidar com o judeu real, o judeu do lado, o judeu do comércio, o judeu médico, era ainda estar num cenário de proximidade, em que laços de reciprocidade e de solidariedade estão fortemente presentes. Para Bauman, a Alemanha dos anos trinta foi tão antissemita quanto o é nos tempos atuais e quanto era qualquer outro país europeu. Basta lembrar que na época da ditadura sob o nacional-socialismo sequer estava entre as nações em que o antissemitismo figurava como preponderante. No entanto, como foi possível conceber que essa sociedade tenha sido mobilizada, de maneira tão rápida e quase que completamente, em direção à repugnância aos judeus?

A performance do governo alemão foi sem precedentes nessa questão: primeiro ao criar o mito do judeu sujo, identificado a ratos e piolhos, transferiu a toda classe de judeus aspectos que o inferiorizavam, abrindo caminho para o passo seguinte que foi o afastamento oficial e permanente dos judeus na vida social. Como em tudo o mais que mereça questionamentos, nesse caso, os judeus tornados invisíveis, foram gradualmente desaparecendo da vida social alemã sem que a pergunta sobre a responsabilidade desse acontecimento pudesse ressoar como moralmente válida.

“Uma vez que o objetivo de uma Alemanha judenfrei transformou-se na meta de uma Europa judenfrei, a expulsão dos judeus da nação alemã tinha que ser suplantada por sua total desumanização” (Bauman, 1989, p.47)

Produzir a invisibilidade social foi um importante aspecto que possibilitou a indiferença moral frente aos grupos marginalizados pelo Estado alemão. Que muito desses grupos tenham sido exterminados em campos de concentração, reflete o fato de que a ausência de responsabilidade moral frente ao outro foi normalizada por estruturas estatais, elas mesmas uma forma terrível de silenciamento da moralidade de acordo com Bauman. Dessa maneira, quando Bauman relaciona a explicação do Holocausto com as questões de moralidade, está procurando evidenciar o fato de que a ausência de relações morais ampliou a força de dominação do Estado alemão. O “universo de obrigações” que os indivíduos

precisavam satisfazer dentro da lógica da vida amoral, limitou a vida social dentro de fronteiras muito pouco permeáveis aos sentidos morais.

A explicação baumaniana do Holocausto tem como base o vazio moral instalado na Alemanha durante o nazismo. Sua crítica à explicação eliasiana sobre o Holocausto não chega a mencionar o argumento desenvolvido em “Os Alemães”, mas direciona a sua perspectiva da centralidade da questão moral para a lógica do processo civilizador e se pergunta sobre as ‘consequências morais do processo civilizador’. Para Bauman, os pontos centrais da teoria do processo civilizador sofrem de uma grave falha por não perceberem sua íntima conexão com o silenciamento da moral. Ainda, para ele o fato de que a supressão dos atos irracionais e antissociais e a gradual eliminação da violência da vida social esteve relacionado com o abrandamento das relações sociais, onde mais segurança pôde ser sentida, é uma forma elogiosa de conceber o desenvolvimento histórico europeu, assim como queriam os evolucionistas, sem se dar conta das questões morais que essa ‘pacificação’ carrega. A insuficiência da teoria eliasiana para Bauman reside no fato de que a sua teoria da história “traça uma linha divisória arbitrária entre a norma e a anormalidade”:

“Ao tirar a legitimidade de alguns aspectos recorrentes/elásticos da civilização, ela (a teoria do processo civilizador) falsamente sugere que são de natureza casual, transitória, ao mesmo tempo encobrindo a formidável ressonância entre os seus atributos mais eminentes e as pressuposições normativas da modernidade. Em outras palavras, ela desvia a atenção da permanência do potencial alternativo e destrutivo do processo civilizador e efetivamente silencia e marginaliza a crítica que insiste na duplicidade do moderno acordo social” (Bauman, 1989, p.48)

A partir dessa constatação, Bauman é propositivo ao afirmar que o modelo teórico do processo civilizador deveria ser ampliado de maneira a que a pudesse incluir a possibilidade de dissolução da civilização. A legitimação das motivações contrárias à moralidade que dão significados aos comportamentos humanos deve ser avaliada como característica da civilização moderna, e o Holocausto se apresenta como exemplo histórico dessa possibilidade.

Como já mencionamos acima, apesar de sua crítica duríssima à teoria do processo civilizador, Bauman não chega a tratar do desenvolvimento presente a partir da teoria dos processos descivilizadores. Mais do que um artifício para confrontar o ‘inimigo’, acredito que essa estratégia de Bauman é representativa da marginalidade da teoria dos processos descivilizadores, ou ao menos de sua recepção, no conjunto geral da sociologia de Norbert Elias. Sua crítica de negação da experiência moral tem sentido, principalmente quando pensamos que tratar da experiência moral não está entre os interesses da perspectiva eliasiana. De fato, Elias não traz uma contribuição ao entendimento dos processos morais envolvidos na realização do Holocausto, mas a explicação mais simples para isso teria a ver com a questão do foco e da abordagem. Não pretendo desmerecer o valor da crítica de Bauman, no entanto parece evidente que, apesar de escolherem caminhos explicativos comuns para a realização da barbárie na sociedade alemã (como o papel do Estado e da Burocracia), os objetivos são completamente diferentes sem serem excludentes. A perspectiva de Bauman poderia se fortalecer a partir da percepção do papel do *ethos* militarista na sociedade alemã. Assim, sua crítica se torna unilateral por não considerar o argumento presente em “Os alemães”.

No entanto, a posição de Bauman reforça a discrepância que já tentamos delinear na teoria eliasiana: de um lado, a teoria primeira elaborada em ‘O Processo Civilizador’ e, do outro, a teoria dos processos descivilizadores presente em “Os alemães”. Qual a relação entre esses dois momentos? Será que estamos diante de uma má interpretação de Bauman ou, de fato, a elaboração da teoria dos processos descivilizadores rompeu com o projeto original da teoria civilizacional? Abaixo discutiremos essa questão a partir do posicionamento de alguns autores eliasianos.

3.3 A RESPOSTA DOS ELIASIANOS A BAUMAN

“Os Estados nacionais nascem da guerra e para a guerra”

Norbert Elias

De fato, se levarmos a sério a complexidade do argumento de Elias sobre a relação entre um *habitus* particular alemão e a emergência do Holocausto, a crítica feita por Bauman

não incorpora ou não reflete a teoria dos processos descivilizadores. O fato de que houve um processo civilizador em que as sociedades ocidentais, organizadas como Estados nacionais, foram se estruturando no sentido de promover a paz interna e a segurança dos indivíduos em seu interior, é um ponto de concordância entre Elias e Bauman. Contudo, este último não está satisfeito com uma teoria que não incorpore, na explicação do Holocausto, modelos éticos e a pressuposição de que as civilizações na modernidade carregam constantemente o potencial de sua degradação. Ou seja, há uma diferença grande entre as duas concepções uma vez que o que está em questão, mais do que mecanismos de internalização ou a irrupção da violência, são modelos divergentes de sociologia ou duas concepções distintas do papel científico desta disciplina. Bauman, em sua inspiração marxista e frankfurtiana, acredita que não só os valores morais são problema da sociologia, como também busca uma forma de fazer uma sociologia que tome partido, no caso específico do Holocausto: que seja necessariamente uma maneira de repudiar o que aconteceu. Acredito que Elias, por sua própria história e sofrimento, confirmaria a necessidade humana de repelir esses atos, mas não acreditaria que essa é uma tarefa que possa ser feita a partir da sociologia enquanto uma disciplina científica.

Vista dessa perspectiva, para eliasianos como Mennell, a teoria dos processos civilizadores e sua consequente explicação do Holocausto por Elias sofreu de grande incompreensão por parte de Bauman. Com relação à teoria dos processos civilizadores, é preciso notar que mesmo Elias tendo identificado um processo de transformação gradual das maneiras e de pacificação nas sociedades ocidentais não viu nisso uma forma de “progresso”, sobretudo, como argumenta Mennell, se levarmos em conta a força da influência de Freud nos primeiros trabalhos eliasianos. Se no *“Mal-estar na Civilização”*, Freud, identifica muito sofrimento humano nas repressões das pulsões, essa perspectiva também é encontrada no *“O processo civilizador- uma história dos costumes”*, quando Elias apresenta uma série de manifestações emocionais, tais como vergonha, nojo, horror, que foram sendo incorporadas com a expansão do processo civilizador, manifestações identificadas por Johan Goudsblom como “dores sociais”, não se pode entender essa teoria, como uma teoria celebratória da civilização. Para Mennell, esse tipo de incompreensão da teoria dos processos civilizadores leva Bauman a uma crítica insustentável, o mesmo ocorre com relação aos problemas referentes à permanência da violência na civilização e o

acontecimento do Holocausto. Se Elias fala em abrandamento das relações sociais e pacificação do Estado nação, está falando a partir de uma interpretação muito particular da história, em que a noção de estrutura rígida é deixada de lado, por uma dinâmica de forças que se inter-relacionam como figuração. Nesse sentido, como já foi mencionado, a pacificação gradual das sociedades ocidentais, ocorreu quando os estados nacionais começaram a reivindicar o uso do monopólio estatal da força, promovendo mudanças nos comportamentos individuais:

“Se numa região particular, o poder de uma autoridade central cresce, se, num espaço mais extenso ou mais restrito indivíduos de veem obrigados a viver em paz uns com os outros, a formação das emoções e as estruturas das necessidades também compensam a gestão emocional” (Mennell, citando Elias, 2010, p.166).

No entanto, o processo de pacificação dos territórios, como insiste Elias, sempre foi extremamente contingente e precário. A violência sempre desempenhou um papel central na vida social e para Elias continua presente mesmo em sociedades pacificadas. Dentro de uma conduta de modelo civilizado, os comportamentos agressivos foram sendo controlados e adequados a esse modelo, mas, certamente, nunca estiveram ausentes. É importante retomar esse aspecto pouco digerido da teoria civilizadora, para que os processos descivilizadores possam servir de explicação ao retorno da violência ocorrido durante o Holocausto. Os dois momentos da teoria eliasiana, a teoria dos processos civilizadores e descivilizadores, parecem marcar duas fases distintas, em que a segunda seria uma tentativa de ‘tapar os buracos’ da primeira. No entanto, Mennell argumenta ao contrário e essa pode ser uma resposta à crítica de Bauman. O fato de que Bauman não tenha analisado a teoria dos processos descivilizadores, apesar de comprometer a crítica que fez a Elias, por desconsiderar uma teoria inserida dentro da perspectiva histórica, não torna menos problemático o fato de que Elias tenha feito uma elaboração tardia dessa teoria, ajustável à teoria dos processos civilizadores. No entanto, para Mennell, se a teoria dos processos descivilizadores foi desenvolvida tardiamente, procurando se ajustar bem como modelo teórico correspondente aos processos civilizadores, significa, antes de tudo, que pôde sustentar uma coerência interna dentro da perspectiva da teoria do processual. Aqui, estamos

diante de uma elaboração teórica que tem uma consistência e merece ser levada em consideração. Não afirmo que o problema está resolvido e que, logo, a teoria dos processos descivilizadores sempre esteve presente lá nas preocupações eliasianas. Mas, mesmo que a teoria dos processos descivilizadores seja tardia, isso não exclui a sua relevância sociológica. O fato de que os eliasianos tenham reconstruído a sua teoria e que, com isso, possam ampliar o seu escopo explicativo precisa ser considerado como um aspecto positivo.

Nesse sentido, o que é sobremaneira decisivo a esta pesquisa, é que a explicação do Holocausto como “surto descivilizador” possa responder às possibilidades desse acontecimento, ou seja, a questão central é: como as questões de violência e crueldade emergem ao mundo civilizado? Portanto, se os processos civilizadores apontam numa direção, não quer dizer que sejam lineares ou progressistas, ao contrário: os processos podem regredir, avançar, ser interrompidos; o que importa é ver na direção, num longo período, os sintomas de mudança.

A dinâmica das mudanças nos processos civilizadores é sentida pelo seu direcionamento. No domínio dos afetos, essa mudança significou muito abrandamento nos instintos de violência, no entanto, surtos violentos podem voltar à tona desde que as forças de autorregulação estejam enfraquecidas em favor de coações externas. No domínio dos Estados, significou que o monopólio da força violenta criou o duplo vínculo de oferecer segurança aos indivíduos e, ao mesmo tempo, dispor de sua liberdade. De todo modo, o potencial de beligerância extra-estatal sempre esteve latente no mundo moderno. Esses aspectos do processo civilizador estiveram ligados e explicam a possibilidade do surto descivilizador. Se os processos descivilizadores podem ser entendidos como processos em que as coações externas são preponderantes à autorregulação, e que sua emergência se dá em períodos de crise social pode-se entender essa articulação presente na perspectiva eliasiana do Holocausto:

“Nos períodos de crise social-derrotas militares, revoluções políticas, inflações ascendentes, desemprego crescente, que ocorrem separadamente ou, como foi o caso na Alemanha depois da primeira guerra mundial, rapidamente uns em seguida aos outros-, os riscos aumentaram porque diminuiu o controle dos acontecimentos sociais. O aumento do risco torna

esse controle cada vez mais difícil. É o que faz que os indivíduos sejam mais cada vez mais sensíveis as ideias fantasmáticas passíveis de acalmar a situação.”(Mennell, 2010, p.171)

As crenças fantasmáticas, numa sociedade envolta em novos medos e insegurança, como foi a Alemanha do pós-Primeira Guerra, favoreceram a ascensão do nazismo e o apelo ao ódio aos judeus. As forças dominantes do regime nazista foram forças descivilizadoras por desencadearem uma escalada de violência sem precedentes. O comportamento civilizado ruiu diante dos crematórios dos campos de concentração. Aprendemos com Elias que uma das tendências descivilizadoras ocorre com o crescimento dos níveis de perigo na vida social e a diminuição do seu cálculo. Em consequência, a resposta a esses medos, nas situações de perigo real ou imaginário, faz com que o comportamento dos indivíduos em momentos de crise passe por transformações. Durante o nazismo, essas transformações corresponderam aos medos advindos do enfraquecimento da nação e a vergonha por ele causada. No período do governo nazista, as coações externas tiveram primazia na vida social, a violência era perpetrada contra grupos marginalizados e a parte da população alemã que se opunha ao regime. Houve um recrudescimento dos instrumentos de violência monopolizados pelo Estado. A identificação dos alemães com o nazismo em face das condições histórico-políticas fez desse processo descivilizador um amplo processo. A identificação com a organização estatal foi um passo atrás na “identificação mútua” entre as pessoas. Uma das crenças fantasmáticas manipulada pelo governo nazista foi aquela que difundiu o “perigo dos judeus” aos alemães, como um povo sujo, delinquente e usurpador:

“O que está aqui em discussão, a tentativa de extermínio dos judeus pelos nacional-socialista, é apenas um episódio na ascensão e queda de povos. Mas, em muitos aspectos, possui uma significação paradigmática. Mostra o que os líderes de uma nação civilizada são capazes de fazer em sua luta pela restauração ou preservação de seu papel imperial, quando uma crônica sensação de declínio, de estar cercado de inimigos e encurralado num canto, desperta a convicção de que só uma crueldade implacável pode salvar seu poder e glória de uma gradual e inexorável decadência. Também deixa claro a que extremos de comportamento as pessoas podem ser levadas pela

exclusividade de um sistema de crença nacional contra aqueles a quem tratam como “estrangeiros”, como outsiders, membros de um grupo diferente e potencialmente hostil” (Elias, 1989, p. 319-20)

A intensificação da falência dos laços de “identificação mútua” entre os alemães e os grupos marginalizados, sobretudo os judeus, mostrada por Elias nos “Alemães”, exemplifica a importância da explicação eliasiana ao fenômeno do Holocausto, mesmo quando ela não foi mostrada revestida por modelos éticos de comportamento. Essa é a resposta dada por Mennell à crítica de Bauman: se a teoria de Elias não contemplou o “cálculo moral da utilização e do desdobramento da violência” não o fez por uma perspectiva cientificista de distanciamento muito clara. Perspectiva sobre a qual Elias se debruçou como projeto e nunca abriu mão.

Dunning e Mennell, no prefácio do livro “Os Alemães”(1989), argumentam em favor da compreensão eliasiana sobre o Holocausto por essa ter mostrado a relevância das peculiaridades do *habitus* alemão e das características mais gerais das sociedades ocidentais e industrializadas na construção de uma forma específica de violência, como foi o genocídio durante o nazismo. O estudo minucioso da formação do *habitus* alemão levantado por Elias, pode iluminar ainda mais a perspectiva baumaniana sobre a possibilidade da ausência das relações morais, da eliminação da alteridade, realizada pelo nazismo. No entanto, o que “escapa” tanto nas tendências da teoria dos processos civilizadores quanto nas dos processos descivilizadores é que os indivíduos são sobrecarregados por muitas exigências quando tais processos estão em curso, sejam quais forem os vetores de sua direção. Mas, se Lúcifer andou sobre as ruínas do mundo, Elias esteve atento a seus passos³¹.

³¹ “Lúcifer sobre as ruínas do mundo” é o título do quarto capítulo de “Os Alemães”.

Conclusão

PROCESSO DESCIVILIZADORES E A EXPLICAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS SURTOS DE VIOLÊNCIA

Neste trabalho buscou-se analisar o problema da violência a partir da teoria dos processo civilizadores de Norbert Elias. Como o argumento central dessa teoria é que o processo de formação dos Estados nacionais está diretamente relacionado a uma nova perspectiva de internalização das emoções e controle da violência, as leituras e críticas mais gerais de ‘O Processo Civilizador’ pretendem refutá-lo ao opor-lhe o exemplo do Holocausto. Em termos muito simples, os críticos de Elias são muito rápidos, e com alguma razão muitas vezes, em confrontar o modelo de uma Europa de modos civilizados, evoluída e preocupada com as maneiras à mesa e intrincadas regras de convívio social, com as imagens terríveis de Auschwitz. Através de uma discussão da ideia de ‘processo descivilizadores’, tal como aparece em “os Alemães”, esse trabalho tentou apresentar como a sociologia figuracional se defende dessa crítica tão séria. Nesse sentido, a ideia é demonstrar como a partir da ideia de processos descivilizadores em curso, toda a arquitetura da sociologia figuracional passa a fazer sentido e confrontar, ainda dentro do escopo da teoria primeira como argumenta Mennell, o problema da permanência da violência nas sociedades civilizadas.

Particularmente envolvido com o Holocausto, como judeu-alemão, Norbert Elias procurou assumir uma posição científica de distanciamento para tratar dos assuntos do extermínio durante a Segunda Guerra. Criticado por ser um pensador anti-político, de fato, preferiu a história da cultura como horizonte para sua teoria; criticado por não assimilar modelos de moralidade ao seu pensamento, recusou essa interpretação em nome do rigor científico e de uma sociologia que cada vez mais se aproximasse das formas científicas. Preferiu “biografar” a história alemã, pelo menos a história que pudesse levantar suspeitas sobre “como se pode chegar ao extermínio generalizado”. Se voltando ao passado alemão, identifica aspectos do seu processo civilizador e a formação do *habitus* correspondente. Dessa forma, pôde perceber que a construção e permanência latente do *ethos*

guerreiro/beligerante esteve relacionado aos rastros descivilizadores em alguns momentos da história alemã e sem dúvida, foi decisivo durante a ascensão do Nazismo.

No caso alemão, as nuances do processo civilizador e a formação do *habitus* alemão foram preponderantes para que um domínio nacional-socialista encontrasse seu lugar na história. O excepcionalismo do Holocausto, apresentado por Elias, conecta a Alemanha a sua própria história e formação social. Nesse sentido, se barbárie pôde emergir nessa sociedade o ônus por sua responsabilidade pode ser endereçado ao muito dos processos de sua história.

Ao apresentarmos o debate entre Bauman e os eliasianos como Mennell e Dunning, percebemos que permanece a questão de se os processos descivilizadores já estavam presentes na teoria original de “O processo Civilizador”. Esse debate é importante porque as acusações de Bauman, se desenvolvidas, podem levar a uma leitura em que a teoria dos processo descivilizadores seriam uma tentativa *ad hoc* de dar sentido a uma velha teoria que tinha até um sabor evolucionista mas quis se adequar aos novos tempos. Nesse sentido, tentamos levar a sério os elementos da crítica baumaniana e confrontar a perspectiva de Elias. Não podemos chegar a uma resposta precisa sobre o fato de se os processos descivilizadores já eram inerentes à lógica do processo civilizador na obra inicial de Elias porque, como tentamos demonstrar, apesar do termo não estar presente no texto (como afirmam os críticos), a interpretação dos eliasianos, ao propor a leitura da obra de Elias num diálogo com Freud, e por esse diálogo ser de fato fundamental na construção dessa teoria, aponta um caminho consistente para uma leitura do processo civilizador como, desde sua origem, preocupado com o “mal-estar” e a violência.

No entanto, mais do que uma resposta a essa questão, o que tentou-se demonstrar é que a teoria dos processo descivilizadores apresenta, do ponto de vista sociológico, uma resposta original ao problema do Holocausto. Principalmente, o estudo histórico do *habitus* alemão e sua relação com a possibilidade de violência abre caminhos importantes não só para a sociologia figuracional, mas para a reflexão sociológica como um todo. Assim, por sua relevância argumentativa e pelo que traz de instrumental teórico para a pesquisa sociológica, a questão do momento de surgimento da teoria dos processos descivilizadores perde importância. Estamos diante de uma perspectiva que, apesar de problemática na sua

relação com os valores, pode ajudar na compreensão da formação dos valores da sociedade contemporânea, e, principalmente, na relação entre violência e sociabilidade.

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Zygmunt. (1991) *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BAUMAN, Zygmunt. (1997) *O mal-estar da pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BAUMAN, Zygmunt. (1998) *Modernidade e Holocausto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DUNNING, Eric e MENNEL, Stephen. (1997) *Prefácio à Edição Inglesa*. In: Elias, Norbert. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do “Habitus” nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

EINSTEIN, Albert. FREUD, Sigmund. (1972) *Warum Krieg?*, Zurich: Diogenes Verlag.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1992) *A busca da excitação*. Lisboa: Difel.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (2008) *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilising Process*, Dublin: University College Dublin Press.

ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. (1995) *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económico.

ELIAS, Norbert. (1994) *O processo civilizador, volume I: uma história dos costumes*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. (1994b) *O processo civilizador: formação do estado e civilização*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. (1994c) *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. (1997) *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. (2001) *Norbert Elias por ele mesmo*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ELIAS, Norbert. (2002) *Escritos e Ensaaios I: Estado, Processo, Opinião Pública*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Elias, Norbert. (2001) *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

ELIAS, Norbert. *Sobre os Seres Humanos e suas Emoções: um ensaio sob a perspectiva da sociologia dos processos*. In: GEBARA, Ademir; WOUTERS, Cas, (Orgs): *O Controle das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.

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

FREUD, Sigmund. (1997) *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago.

FUKS, Betty. (2003) *Freud e a Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

GOUDSBLOM, Johan. *A Vergonha: uma dor social*. In: GEBARA, Ademir; WOUTERS, Cas, (Orgs.): *O Controle das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.

KANT, Immanuel. (2010) *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora UNESP.

LANDINI, Tatiana Savoia e PASSIANI, Enio. (2001) *Entrevista com Stephen Mennell, Eric Dunning e Johan Goudsblom*. Mimeo.

SAROLDI, Nina. (2011) *O mal-estar na civilização: As obrigações do desejo na era da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

WOUTERS, Cas. *Mudanças nos Regimes de Costumes e Emoções: da disciplinarização à informalização*. In: GEBARA, Ademir; WOUTERS, Cas, (Orgs): *O Controle das Emoções*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009