UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DANIEL COSTA FARIAS

PROCESSOS DE CIVILIZAÇÃO E SOFRIMENTO: uma interpretação do pensamento de Norbert Elias

Recife
2023

DANIEL COSTA FARIAS

PROCESSOS DE CIVILIZAÇÃO E SOFRIMENTO: uma interpretação do pensamento de Norbert Elias

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título Doutor em Sociologia. Área de concentração: Mudança Social

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Moura Peters

Recife

2023

Catalogação na Fonte
Bibliotecário: Rodriggo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

F224p Farias, Daniel Costa.
Processos de civilização e sofrimento : uma interpretação do pensamento de Norbert Elias / Daniel Costa Farias. – 2023.
348 f. : 30 cm.

Orientador : Gabriel Moura Peters.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2023.

Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Elias, Norbert, 1897-1990. 3. Sofrimento. 4. Individualização. 5. Processo civilizador. I. Peters, Gabriel Moura. II. Título.

301 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2023-163)

DANIEL COSTA FARIAS

PROCESSOS DE CIVILIZAÇÃO E SOFRIMENTO: uma interpretação do pensamento de Norbert Elias

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Aprovada em: 19/06/2023.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Gabriel Moura Peters (Presidente/Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. José Luiz de Amorim Ratton Júnior (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Artur Fragoso de Albuquerque Perrusi (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Simone Magalhães Brito (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Paraíba

Prof. Dr. Thiago Panica Pontes (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à minha querida família e, principalmente, meu pai, minha mãe, minhas duas irmãs, pelo apoio, força e carinho nessa jornada. Sem eles, nada disso seria possível.

Ao professor Gabriel Peters, pela orientação eficaz e dedicada, pela amizade sincera e pelo seu bom humor. Sua colaboração e suas sugestões, como também suas críticas, são muito importantes. Para mim ele é um modelo a ser seguido.

Agradeço à professora Simone Brito, por aceitar o convite para participar da banca de defesa da tese, por ter me apresentado com mais detalhes o trabalho de Norbert Elias, pela sua contribuição para minha carreira, pela sua paciência, pelas sugestões e críticas durante minha jornada na época do mestrado e agora com a tese.

Aos professores Artur Perrusi e José Ratton, por aceitarem o convite para participar da banca de defesa da tese, pelas sugestões, críticas, contribuições e boas conversas que tivemos durante o período do doutorado.

Ao PPGS, programa de pós-graduação em sociologia, coordenação e secretaria, pelo apoio institucional.

Ao professor Thiago Panica Pontes, por aceitar o convite para participar da banca de defesa desta tese e pelas sugestões e críticas para esse trabalho.

Agradeço à professora Cynthia Hamlim e ao grupo do GETSS, pelos debates e ideias que trocamos por um curto período.

Agradeço aos meus amigos de infância e juventude e aos que conheci recentemente em Recife, que foram fundamentais durante minha jornada.

A CAPES, pelo fornecimento da bolsa de pesquisa, bastante importante para a realização desse trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa teórica buscou analisar a relação entre sofrimento e os processos sociogenéticos de individualização, nos trabalhos de Norbert Elias. Com isso, investigamos a natureza do sofrimento na obra do sociólogo com o intuito de estabelecer as deficiências e qualidades da sua explicação sociológica sobre essa temática. Na primeira parte, demonstro as principais ideias, noções e conceitos como interligadas à sua teoria dos processos civilizadores. Nesse sentido, procuramos conectar a sua principal teoria, a interiorização dos controles sociais e o autocontrole das emoções, com as mudanças provocadas pela composição e pacificação do Estado, com seus outros estudos, mostrando que esse é o fio norte do trabalho do sociólogo. Na segunda parte, dividida em dois capítulos, procuramos mostrar a noção de sofrimento por meio de sua teoria sociológica. Assim, descrevemos e analisamos as principais formas de sofrimento que aparecem no decorrer da obra de Elias. Debatemos as principais características das dores e misérias humanas, sua gênese e como se apresentam durante a história. Nessa etapa, qualificamos a noção de sofrimento como relevante em sua obra. Por fim, na última parte do trabalho, relacionamos os principais conceitos de Elias, como sociogênese e individualização, com a ideia de sofrimento, determinando as contribuições e deficiências da explicação sociológica eliasiana. Nesse ponto, os principais aspectos da sua tese são questionados. Para Elias, o sofrimento é processual, relacional e socio-histórico. Assim, nas sociedades modernas, os processos de individualização alteram as configurações onde o sofrimento está inserido. Ou seja, conforme avançam os processos de individualização aumenta a sensibilidade para as dores e misérias. Refletimos acerca da análise do autor no que diz respeito à correlação entre estruturas sociais e estruturas de personalidade. Por conseguinte, a sua explicação da formação deficitária do *habitus* social como causa de sofrimentos também é averiguada, pelo fato ser pouco falseável. Concluímos essa tese afirmando que, mesmo com a originalidade e contribuição de sua proposta e perspectiva socio-histórica para a sociologia, e ao renovar o paradigma freudiano do mal-estar na civilização, a análise eliasiana apresenta deficiências principalmente no que diz respeito ao seu caráter explicativo dos processos sociais que geram sofrimento.

Palavras-chave: Norbert Elias; sofrimento; individualização; processo civilizador.

ABSTRACT

This theoretical research sought to analyze the relationship between suffering and the sociogenetic processes of individualization, in the works of Norbert Elias. With this, we investigate the nature of suffering in the sociologist's work in order to establish the deficiencies and qualities of his sociological explanation on this theme. In the first part, I demonstrate the main ideas, notions and concepts as interconnected to their theory of civilizing processes. In this sense, we seek to connect its main theory, the internalization of social controls and the self -control of emotions, with the changes caused by the composition and pacification of the state, with its other studies, showing that this is the northern wire of the sociologist's work. In the second part, divided into two chapters, we sought to show the notion of suffering through his sociological theory. Thus, we describe and analyze the main forms of suffering that appear throughout Elijah's work. We debated the main characteristics of human pain and miseries, their genesis and how they present themselves during history. At this stage, we qualify the notion of suffering as relevant in his work. Finally, in the last part of the work, we relate Elijah's main concepts, such as sociogenesis and individualization, with the idea of suffering, determining the contributions and deficiencies of the Eliasian sociological explanation. At this point, the main aspects of your thesis are questioned. For Elijah, suffering is procedural, relational and socio-historical. Thus, in modern societies, individualization processes change the configurations where suffering is inserted. That is, as the individualization processes advance the sensitivity to pain and miseries. We reflect on the author's analysis regarding the correlation between social structures and personality structures. Therefore, its explanation of the deficient formation of social *habitus* as a cause of suffering is also investigated, because it is poorly falseable. We conclude this thesis by stating that, even with the originality and contribution of its proposal and socio-historical perspective to sociology, and by renewing the Freudian paradigm of malaise in civilization, Eliasian analysis presents deficiencies especially with regard to its character explanatory of social processes that generate suffering.

Keywords: Norbert Elias; suffering; individualization; civilizing process.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 9

2 A SOCIOLOGIA PROCESSUAL DE NORBERT ELIAS: CONTEXTO, CONCEITOS E NOÇÕES 28

2.1 BREVE BIOGRAFIA (A ÉPOCA DA FORMAÇÃO ACADÊMICA) 29

2.2 O PROCESSO CIVILIZADOR (PSICOGÊNESE E SOCIOGÊNESE) 32

2.3 PROCESSO E CONFIGURAÇÃO: DOIS CONCEITOS BASILARES 54

2.4 CONTROLE SOCIAL E AUTOCONTROLE 60

2.5 SOCIEDADE E INDIVÍDUO: UMA RELAÇÃO COMPLEXA 78

2.6 A FORMAÇÃO DAS EMOÇÕES HUMANAS 95

2.6.1 Razão e emoções: o problema do envolvimento/distanciamento 107

CONSIDERAÇÕES FINAIS 112

3 O SOFRIMENTO NA SOCIOLOGIA DE NORBERT ELIAS 113

3.1 VERGONHA 114

3.2 HUMILHAÇÃO E EXCLUSÃO SOCIAL 125

3.3 MEDO 134

3.4 VIOLÊNCIA 142

3.5 GUERRA 157

3.6 MORTE 167

CONSIDERAÇÕES FINAIS 180

4 O SOFRIMENTO PSICOLÓGICO EM ELIAS 181

4.1 ANSIEDADE E A VIDA SOCIAL 181

4.2 PSICOSSOMÁTICA 212

4.3 DEPRESSÃO E MELANCOLIA 216

4.4 LOUCURA 230

4.5 MOZART: UM ESTUDO DE CASO 241

CONSIDERAÇÕES FINAIS 248

5 VIRTUDES E DEFICIÊNCIAS DA SOCIOLOGIA DO SOFRIMENTO DE NORBERT ELIAS 250

5.1 COM, CONTRA E ALÉM DE FREUD: AS QUALIDADES DA SOCIOLOGIA DO SOFRIMENTO ELIASIANA 250

5.2 CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE NORBERT ELIAS: REEXAMINAR O PROBLEMA DO SOFRIMENTO? 271
5.2.1 O Racionalismo Crítico como objeção à sociologia dos processos 299
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 310
REFERÊNCIAS 330

1 INTRODUÇÃO

Em uma entrevista realizada em meados da década de 1980, Norbert Elias conta da incessante e curiosa sensação de solidão e isolamento que teve durante toda a sua vida. Numa situação imaginária, uma pessoa ao telefone do outro lado da linha fala constantemente "o senhor poderia falar mais alto?! não consigo ouvi-lo!". Elias atendia ao pedido e falava; no entanto, essa mesma frase era repetidamente pronunciada. Tal confissão apresenta, mesmo que sem uma forte intenção, uma declaração íntima de uma das figuras mais solitárias, em sua produção intelectual, do pensamento social do século XX. O fato de que tenha cabido a este solitário apontar a extensão e a intensidade com que os indivíduos são perpassados por "cadeias sociais de interdependência" é questão das mais interessantes para a sociobiografia e a sociologia do conhecimento. De qualquer modo, o sofrimento parece ser uma questão importante para Elias, mesmo que ele não tenha propriamente elaborado uma análise detalhada sobre esse ponto. Pois é uma questão que, como veremos, está presente, de forma direta ou indireta, em *todo* o seu trabalho.

Elias demorou a ser reconhecido pelo mundo acadêmico, o que é um fato curioso. Por mais que se esforçasse em mostrar seu trabalho, o alemão esbarrava em algum problema de contexto ou eventualidade da época. Também tinha seu orgulho, pois (corretamente, a meu ver) não queria ceder às modas do momento. Estava "pronto" desde os anos de 1930, mas só foi devidamente reconhecido quatro décadas mais tarde. É uma figura bastante respeitada na Europa, principalmente em países como Holanda, França e Alemanha. Contudo, mesmo hoje, o autor é mais citado do que lido no continente americano, e, no Brasil, a situação não é tão diferente. Faltam, no meu entender, mais leituras críticas sobre sua obra.

Isso ocorre por inúmeras questões. A formação do mercado de sociologia importa muito. Mas penso que a recepção do trabalho de Elias tenha muito a ver com o fato que seu trabalho não agradou muito setores da intelectualidade que se guiam pelas modas do momento. O trabalho do sociólogo alemão não oferece uma crítica contundente ao *Capitalismo* ou à *Modernidade*. Por isso, desaponta tanto quem está procurando por cartilhas políticas. Mas não apenas isso, o pensamento de Elias também foi considerado demasiado abrangente, repetitivo e, em alguns casos, tautológico. Do mesmo modo, o autor foi um ferrenho defensor da tão citada *neutralidade axiológica*, defendida anteriormente por Weber, e assunto de discordâncias entre cientistas sociais.

Mais sofrimento? Outra história ajuda nesse momento. Elias se interessou pelo conto de Edgar Allan Poe[1] sobre os pescadores em alto mar que perdem o barco e têm que nadar na forte correnteza. Enquanto um consegue se salvar, pensando e utilizando o controle das emoções, agarrando-se em pedaços do barco que encontrava ao seu redor, o outro pescador se desesperava e se afogava. O controle das emoções foi essencial para um se salvar; o descontrole ajudou a afogar o outro pescador. Segundo o sociólogo, o mesmo é válido para as atividades de nosso cotidiano. Sem um autocontrole estabelecido, não temos condições de fazer muita coisa, muito menos sociologia.

A multiplicidade da teoria de Elias já é de amplo conhecimento nas humanidades. Seus diálogos com biologia, filosofia, história, psicologia, sociologia, entre outras disciplinas, enriqueceram bastante sua obra. O sociólogo queria romper, com esses debates intercalados, as diversas fronteiras entre as disciplinas, construir pontes e almejando a uma visão integrada do ser humano como fenômeno *biopsicossocial*.

Portanto, não causa estranhamento a variedade de temas de que trata o autor. São muitos: a constituição do Estado, o conhecimento, as maneiras e etiquetas da corte, o tempo, a morte, o esporte moderno, a exclusão social, a teoria sociológica, a arte, a política, etc.

Mas um aspecto chama a atenção. Elias foi um pouco solitário durante a produção de sua pesquisa. Não que ele ficasse isolado dos outros e não tivesse contato com as pessoas. Longe disso. O que aconteceu foi que Elias dialogou pouco com os outros pensadores do seu tempo. Chegou a dizer que preferia dialogar com um teórico apenas depois que ele tivesse terminado sua obra. Também foi mais dissidente do que militante ou seguidor de determinada teoria, ou mesmo agenda política. Podem as duas coisas se misturar sem conflitos?

O autor nunca esteve preocupado em montar uma grande síntese teórica para a sociologia, pelo menos não naquele nível de abstração e distância de investigações empíricas substantivas que marcou a obra de Talcott Parsons, por exemplo. No entanto, ele queria acabar de vez com as dicotomias conceituais que, segundo ele, tanto atrapalhavam o conhecimento dos fenômenos sociais, como *indivíduo*/*sociedade*, *racional*/*irracional*, *subjetividade*/*objetividade* etc., propondo, assim, respostas mais adequadas para essas relações - que, segundo ele, mereciam uma análise mais congruente com a realidade. Uma tarefa considerável e bastante ambiciosa de sua parte.

---

[1] - O conto de Poe se chama *A descent into the Maelstrom*.

Elias teve um vultoso impacto nas ciências humanas. Curiosamente, mais em outras ciências do que na sociologia. Sua recepção foi mais calorosa principalmente na história, os historiadores franceses que o digam, como também na educação e estudos dos esportes (Garrigou e Lacroix, 2001; Gebara *et al*., 2014).

De todo modo, é difícil colocar Elias com outros autores e *escolas*. Sua teoria impede um pouco tal tentativa, e o próprio autor não gostava de classificações. Sobre isso vale salientar que muitas comparações com nomes como Bauman, Bourdieu, Giddens, Goffman e Foucault são feitas, pois existem, de fato, várias semelhanças entre eles. Mesmo assim, o caráter multidisciplinar e a novidade da pesquisa do sociólogo alemão ainda o mantêm em uma posição em que simples rótulos não são suficientes. Elias não pertenceu a uma *tradição* propriamente dita, apesar de ter vindo com a influência marcante da primeira geração de sociólogos alemães (Weber, Simmel, Sombart, Tönnies) e de um poderosíssimo ambiente acadêmico na Alemanha no início do século XX (Mannheim, Heidegger, Jaspers, Husserl, Benjamin, Cassirer etc.), nem tinha a pretensão de fazer uma "escola" com cartilhas e seguidores.

Nesse ponto, as críticas ao seu trabalho oscilam entre acanhadas e peremptórias. Dentre aqueles que o nomeiam como "eurocêntrico" (Goody, 2012) ou "evolucionista" (Giddens, 2003), não encontramos muitos esforços no sentido de entender detalhadamente o trabalho do autor. Também não encontrarmos uma escola ou tradição teórica que sirva de refutação aos trabalhos de Elias. Talvez seja uma questão de tempo para Elias ganhar um maior destaque na teoria social e nas pesquisas acadêmicas de um modo geral. Mas por quais motivos eu escolhi realizar uma tese de doutorado sobre esse autor e, especificamente, sobre o tema do sofrimento em seus trabalhos?

A preocupação com uma teoria social do sofrimento, ou mesmo da saúde mental, tem feito parte das minhas inquietações acadêmicas desde a graduação. Nesse contexto, tive o privilégio de ter tido o contato direto com o campo da saúde, o trabalho mais "duro", se assim podemos dizer, que passa pelo estágio ou trabalho em instituições psiquiátricas, como também de aspecto mais médico ou assistência social como o CAPS, hospitais e clínicas. A vivência acadêmica nesses espaços foi e ainda é bastante importante na minha formação. Contudo, sentia que faltava um conhecimento teórico mais completo, e até mesmo sociológico, dessas questões que presenciei. Aí entra minha participação mais ativa para compreender tanto a teoria social como as teorias sociológicas mais específicas. Desse modo "entro", pouco a pouco, na pesquisa teórica e, desde então, estou inserido nesse meio. Logo,

os interesses pelos clássicos da sociologia e os mais contemporâneos, que são bem diversos em suas formações, se tornaram leituras constantes e me influenciam de modo considerável.

Desse modo, dentro dessas leituras, uma proposta dentre várias me chamou a atenção, que foi a pesquisa de Norbert Elias, pesquisa essa de caráter multidisciplinar e que está diretamente pautada em sua ampla formação acadêmica.

Ao estudar Elias, percebo que pouco foi feito a partir de sua teoria, ou mesmo com base em sua sociologia, para tentar compreender a questão social do sofrimento e até da saúde mental de modo geral. Por isso, ao perceber essa enorme lacuna em suas pesquisas, e nos estudos de outros, e mesmo considerando a imensa importância de antecessores, seja aqui no Brasil ou em outros países, no debate sobre a sociologia do autor alemão, tomo a decisão de propor uma tese de doutorado para tentar compreender essa questão do sofrimento em suas leituras.

Portanto, o problema de pesquisa desta tese é a *relação entre sofrimento e os processos sociogenéticos de individualização, nos trabalhos de Norbert Elias*. Vamos investigar a natureza do sofrimento na obra do sociólogo. Com isso, analisar especificamente em sua obra como o autor pensa a influência dos processos sociogenéticos de individualização sobre as diversas formas de sofrimento. Destarte, nosso estudo visa compreender como o autor investiga a genealogia do processo civilizador, principalmente um dos seus aspectos mais fundamentais: a composição da economia psíquica moderna, a gênese da individualização, e a forma como esse fenômeno institui formas de ser e estar no mundo social que potencializam muitas vezes desconfortos e variadas maneiras de sofrer. Dito de outro modo, essa pesquisa busca identificar como Elias compreende as formas sociais da miséria e infelicidades humanas, como também o seu desenvolvimento na vida social. Queremos entender como Elias investigou esse problema social, que ferramentas analíticas mobilizou e utilizou para respondê-lo. Além disso, vamos estabelecer os limites, ambiguidades, insuficiências e contribuições de sua explicação sociológica do sofrimento. Então, como esse problema aparece na obra de Elias?

O sofrimento é uma dificuldade sempre presente na vida humana. Como dizia Barrington Moore (1974), esse é um problema tão antigo quanto o próprio ser humano. Situações como doenças, humilhações, miséria, fome, guerras e morte, estão aí continuamente para nos mostrar esse fato. Elias (2001b) concorda com isso e acrescenta que o que muda talvez seja, além das fontes e causas desses sofrimentos, a sua estruturação e percepção, as quais variam conforme as condições sociais e históricas, a influência de mecanismos e

instituições sociais nas nossas formas de sentir e, finalmente, o modo como são constituídas em conjunto com as estruturas das sociedades e da personalidade.

Aqui, vale salientar um aspecto: Norbert Elias não trabalhou especificamente com a noção de *sofrimento*. Não realizou uma investigação exclusiva dessa concepção. Assim, o sofrimento não recebeu a atenção sistemática do autor como aconteceu em suas análises do processo civilizador, da constituição do Estado moderno, da estrutura das condutas, do conhecimento, da individualização, do esporte, do tempo etc. O que vemos são inúmeras passagens em que essa noção aparece em sua obra. Mas, o que Elias quer dizer quando fala em sofrimento? Quais são as características dos processos sociais que ele especifica que podem gerar sofrimento?

Logo de partida, esclarecemos que não há muita bibliografia a respeito. O que de certo modo foi um desafio para nossa pesquisa. Todavia, existem alguns estudos sobre saúde mental, levados a cabo por alunos de Elias como De Swaan (1981; 1982), Appels (1986) e Brinkgreve (1986). Temos também leituras sobre a relação entre Elias e a psicanálise, como aquelas de De Swaan (1980), Delzescaux (2007) e Landini (2014). Sem contar, do mesmo modo, as várias leituras sobre o papel das emoções e dos sentimentos em ou a partir de Elias, por exemplo: Scheff (2003), Brandão (2007) e Van Krieken (2014). Temos ainda o imprescindível estudo de Fletcher (1997) sobre a violência na obra do sociólogo. Ainda citamos os estudos pioneiros de Goudsblom (1980) e Lepenies (1969) que, sobre influência de Elias, são importantes também para nossa tese. Vários desses estudos tocam em algum ponto trazido por nós em nossa pesquisa.

Com isso, confesso que chega a ser curioso que não haja algum estudo especificamente dedicado ao sofrimento, sobretudo aquele oriundo de conflitos e tensões na economia psíquica, na obra de Elias. Isto ainda que seja amplamente conhecido, como destaca Korte (2013), que o sociólogo tenha estudado medicina (área que largou praticamente no último período) e tenha exercido brevemente a profissão de psicoterapeuta, fatos que influenciaram toda sua visão de mundo. Daí a possibilidade de trazer um estudo mais aprofundado sobre um tema ainda pouquíssimo explorado em sua obra, o qual pode sugerir mais formas profícuas de compreender os limites e contribuições de sua sociologia.

Logo de cara, pode parecer inusitado trazer um tema comumente tratado pelo campo *psi* e pouco trabalhado na sociologia. Contudo, como próprio Elias esclarece, em suas análises sobre as mudanças socio-históricas nas estruturas sociais e de personalidade, certos mecanismos de regulação da conduta e seu impacto nas formas de subjetividade podem

mostrar que aquilo que é *social* dificilmente pode evitar ser também *psicológico*. O autor esclarece que para ele o "social" não existe apenas "fora", como que em outra esfera separada das pessoas, mas perpassa os próprios indivíduos, seus corpos e psiques. Diferentes estruturas sociais concebem diferentes estruturas psicológicas (Elias, 1994a).

Mas alguém pode perguntar, com razão, como tratar de um tema em um autor se o mesmo não fez muita questão de desenvolvê-lo, pelo menos não através de um desenvolvimento conceitual sistemático? Não seria injusto? Existe, com isso, o risco de forçar ou distorcer a teoria de Elias? No nosso caso, penso que será diferente. Não temos a intenção de dizer o que Elias não disse ou escreveu. Contudo, para nós o tema do sofrimento aparece em praticamente toda a obra do autor. Além disso, enxergamos uma sociologia do sofrimento presente em suas análises, direta ou indiretamente, mesmo que o sociólogo não tivesse o intuito de fazê-la, chegando inclusive a dizer que, em *A busca da excitação*, essa seria uma tarefa para outro momento (Elias e Dunning, 1992). Porém, podemos perceber "pontapés" iniciais dessa sociologia desde o seu primeiro livro até o último. Assunto para tratar acerca do sofrimento não falta em Elias.

A reflexão de Elias sobre o sofrimento não foi esporádica: basta olhar o tema sendo comentado de forma espaçada em várias de suas obras, como *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, *Engagement und Distanzierung*, *Über die Zeit*, *Humana conditio*, Studien über die Deutschen, entre outras[2].

Vale ressaltar que, lá no início dessa pesquisa, o termo "sofrimento psíquico" parecia mais adequado para nosso estudo, inclusive fazendo parte do problema. Contudo, ao mergulhar cada vez mais nos trabalhos de Elias e seus intérpretes (e os poucos críticos), e também nas conversas com meu orientador, percebo que o termo não tem eco na obra do autor. É um pouco forçado utilizá-lo aqui, correndo o risco de dizer o contrário do que o sociólogo explicou. O *sofrimento psíquico* é um termo recente, só faz sentido em nossa época. É uma ideia que só tem coerência no contexto socio-histórico da modernidade, ou melhor, das sociedades industriais, individualizadas, urbanizadas e pacificadas de nosso tempo. Preferimos então a definição de *sofrimento* por ser semanticamente mais abrangente e por englobar uma série de fenômenos biológicos, sociais e psicológicos, todos presentes nos

[2] - *A solidão dos moribundos* (2001b), *Envolvimento e distanciamento* (1997a), *Sobre o tempo* (1998a), *A condição humana* (1991), *Os Alemães* (1997b) respectivamente.

vários exemplos históricos que Elias nos fornece em demasia e com vários sinônimos como: "perturbações psicológicas", "angústia", "problemas psicológicos", "tensões" "perturbações peculiares", "inquietação", "insatisfações perpétuas", "conflitos civilizadores", "problemas na estrutura social da personalidade dos indivíduos", "conflitos não civilizados", "processo civilizador individual malsucedido", "neuroses", "problemas no *habitus* social" etc. A lista é grande.

De modo geral, a categoria *sofrimento* serve para designar tanto fenômenos e experiências de ordem física/ corpórea/ biológica como também em um sentido mais *moral* das mazelas e dores humanas[3]. Elias trata de todas elas. No entanto, é importante adiantar que, para o autor, as formas de sofrer não são idênticas, pois existem diferenças de grau, nível, causas, como também são inúmeros os tipos de sofrimento. Sentir vergonha por cometer uma infração social não é a mesma coisa de sofrer de uma depressão severa. São dois sofrimentos, mas suas causas, forma e configuração socio-histórica são bem distintas. Mas essa separação do que é apenas "físico" ou "moral" e "psicológico" é complexa, pois não existiu sempre assim. Como acontece com o senso da própria "interioridade" como algo separado de um papel social, aquela separação dependeu de processos socio-históricos. Igualmente, compreendê-la, exige um olhar multidisciplinar que ultrapassa os limites dos saberes que se tornaram possíveis nos últimos séculos. Implica um desenvolvimento da medicina e das ciências humanas em conformidade com condições sociais específicas. Pois o sofrimento é uma concepção que se desenvolve na sociedade em consonância com os saberes que o classificam. A pesquisa de Elias demonstra isso de maneira significativa e talvez por isso essa categoria de análise não seja mencionada de forma explícita em sua obra.

É bem possível que o sofrimento humano tenha sido uma inspiração para a maioria dos trabalhos em sociologia, desde os primórdios dessa disciplina. Nesse sentido, a *sociedade* foi vista como algo que impede a vida mais digna das pessoas, separadas ou afetadas pela mudança social. Conforme mostra Wilkinson (2005a), o discurso sociológico sempre esteve mais atento ao sofrimento humano do que às suas felicidades. Contudo, mesmo que essa influência seja visível, não existe uma *sociologia do sofrimento* propriamente dita, tal como existe uma *sociologia do trabalho*, da *educação* ou da *saúde*. O tema do sofrimento parece ser

---

[3] - Esse ponto de análise pode ser visto nas pesquisas apontadas por Duarte (1998) e por Duarte e Giubelli (1994).

mais de interesse dos filósofos, psicólogos, teólogos e, claro, dos médicos, mas não dos sociólogos.

Isso tem seus motivos. Muitos cientistas sociais podem, com toda razão, considerar que a noção de "sofrimento" é um tanto vaga, muito ampla, muito geral em suas significações - logo, aberta à interpretação e definições culturais diversas, sem valor enquanto categoria sociológica. Categorias como "alienação", "anomia" ou "desencantamento", para citar conceitos centrais da sociologia clássica, pareciam ser mais apropriadas para tratar do tema. Contudo, parece que o fenômeno não se reduz somente nesse ponto.

Já no século XIX, Alexis de Tocqueville, em seu monumental *A democracia na América*, alertou que a invalidação dos privilégios de classe teve como um dos principais resultados a aspiração para crescer na vida, avançar nas camadas sociais, conseguir e aumentar a quantidade de bens materiais, prestígio e poder. Essa ambição foi vista por um maior número de pessoas e perseguida sem sessar. Contudo, no lugar de aumentar a felicidade das pessoas, o que se podia esperar era mais sofrimento. Coisas antes insignificantes passaram a serem objetos que causam desejo, dor e inveja. Para Tocqueville (1998), a distribuição maior de bens materiais, ao invés de diminuir drasticamente os nossos sofrimentos, tende aumentá-los.

Em uma época próxima de Tocqueville, Auguste Comte, sugeriu que a *loucura* é o pensamento "egoísta" em sua essência, é o indivíduo dando as costas para a sociedade, e "se entregando à subjetividade" (Bastide, 1965, p. 20). Para Comte (1978), o aumento dos casos de loucura tem relação direta com períodos de crise e sofrimento, desenvolvendo-se em conjunto com o individualismo.

Durkheim, pouco tempo depois de Comte, em sua obra basilar *O Suicídio*, apontou que o sofrimento como tal é uma constante nas sociedades modernas, mas pode intensificar-se a ponto de atingir níveis patológicos. No que diz respeito à anomia social, ausência de normas e coesão social, os indivíduos perdem os parâmetros do que é digno de ser seguido ou não. Basta analisar as sociedades antigas, onde as pessoas, seguindo as normas e regras bem estabelecidas só queriam aquilo que podiam ter ou que era permitido obter. Nesse caso, o sofrimento, a modalidade específica oriunda do hiato entre desejos e realidades, era algo muito mais limitado e nivelado. Porém, em sociedades onde as regras sociais são mais frouxas e difusas, como as sociedades de solidariedade orgânica, os indivíduos desejam aquilo que não podem ter, sonham com o infinito, com aspirações e esperanças sempre renovadas, mas

que não sendo realizadas, os deixam indivíduos cansados, frustrados e tristes (Durkheim, 2005, 2008).

Conforme uma perspectiva socio-histórica e antropológica, as incontáveis formas de sofrimento classificadas e nomeadas pelas vivências dos seres humanos são demasiado amplas e variadas ao ponto de dificultar o entendimento de categorias mais fugidias ou imprecisas, como a de "doença mental", que veio junto ao surgimento da psiquiatria e para designar boa parte das formas anteriores de *loucura* (Pessoti, 1994, 1999; Foucault, 1997). D e fato, o conceito de sofrimento é bastante amplo. Por conseguinte, em relação a este tema nos trabalhos de Norbert Elias, podemos adiantar que *o sofrimento é um processo que, segundo o autor, implica a ocorrência de uma ruptura que pode ser física, orgânica, social, moral ou psicológica, temporária ou prolongada, compartilhada em uma figuração social.*

Aqui, o risco de relativização do tema pode ser considerável. Pois aquilo que pode ser apontado pelo conhecimento médico como sofrimento grave em nossa cultura, em outra pode apenas manifestar um comportamento aceitável e até louvável dentro de determinada celebração cultural, como bem mostrou Ruth Benedict (2013). As formas de sofrer não são iguais, existem importantes diferenças. De fato, consideramos o sofrimento no seu aspecto múltiplo e relacional na obra de Elias, mas sabendo que não são idênticos em sua estruturação e formas. Logo, o risco de relativização dessa temática na obra do autor passa longe em nossa pesquisa, visto que o sofrimento observado apenas da perspectiva "moral" ou "psicológica" só tem lógica em uma sociedade que separa sujeito/corpo, que prepara uma concepção dualista dos seres humanos, criando desse modo a figura do *homo clausus*: o humano fechado em si e isolado dos outros, aspecto esse que Elias tanto criticou quando identificado pela filosofia a uma natureza humana universal. No entanto, isto não significa que a distinção corpo/mente, ou a mais antiga "corpo/alma", estejam simplesmente equivocadas. Aquilo para que o sociólogo chama a atenção é que elas são insuficientes e deixam de lado vários fatores interdependentes nas relações sociais.

Elias, portanto, se mostra pouco interessado no biologismo, por um lado, como também, por outro, pelas explicações metafisicas ou ideológicas da condição humana e da vida em sociedade. As ideias do sociólogo sobre o sofrimento vão além da temática médica ou psicológica. A explicação mediante sua teoria do processo civilizador persiste.

Para o autor, no processo civilizador, existe um paralelismo entre a formação de estruturas sociais e de personalidade. Elias abordou essa questão em diversos momentos e chegou até a tratar das diferentes perspectivas que os sociólogos e os psiquiatras geralmente

têm acerca dos indivíduos e da sociedade em um texto como *Sociology and Psychiatry* (Elias, 2009b, 2010). Do mesmo modo como já havia dito em outras oportunidades, e sobre áreas distintas do conhecimento humano, o autor critica aquilo que, na visão dele, é uma tendência de certos ramos das ciências *psi*, a saber, considerar as pessoas separadas do mundo social. Para o sociólogo, e esse texto é dos anos de 1960, alguns profissionais da psiquiatria, mas também da psicologia e da psicanálise, muitas vezes pintam a imagem da pessoa individual como um sistema fechado cujos próprios processos internos teriam um alto grau de independência em relação ao que aparece como fatores sociais. De modo que, para alguns psiquiatras, o ser humano seria despojado da maioria de atributos, como aqueles ligados à posição de sua família, nacionalidade, escolaridade, ocupação, classe, como também características e identidade de sua própria comunidade (Elias, 2010).

Sobre esse ponto, conforme apontam Heinich (2001), Quintaneiro (2010) e Delzescaux (2016), as análises de Elias demonstram que a relação funcional entre indivíduos ocorre a partir de uma complexa relação de interdependência social, de acordo com uma articulação da dinâmica tensão entre as contenções externas e internas, assim como a gradual internalização dos controles externos e sua transformação em comedimentos mais refinados. Destarte, Elias está interessado em investigar e analisar diversos tipos de controles sociais para explicar mudanças em determinadas configurações e diferentes estágios do desenvolvimento das sociedades. De modo geral, não apenas entender as mudanças de atitude, mas também compreender, assim, as respostas a essas mesmas mudanças e atitudes.

Por conseguinte, Elias aponta que, com as alterações no processo civilizador, os indivíduos são cada vez mais moldados pelo comportamento e pelas experiências de maneira socialmente específica, visto que cada pessoa adquire padrões comuns no amplo leque de vivências possíveis em sua comunidade (Mennell, 1998; Coury, 2001). Isso mostra que o determinante nas relações das pessoas com determinados aspectos de sua vida (como saúde, sexualidade, doenças, amizades, etc.), não se refere apenas a características estruturais biológicas do corpo humano, mas também a um processo oriundo de uma complexa e densa interdependência entre indivíduos vivendo juntos. Desse modo, Elias (2001b) esclarece que as características particulares das sociedades contemporâneas, e dos tipos de individualização associados a elas, auxiliam a entender as formas de sofrimento, as quais estarão também, em muitos casos, agregadas com determinadas mudanças de configuração social e na constituição da personalidade individual.

E por falar na composição da personalidade, os *processos de individualização* elencados pelo autor têm destaque fundamental em nossa tese. Conforme aponta Zabludovsky (2007), Elias investiga o forte impulso em direção à individualização que ocorreu no fim da *Idade Média* e início do *Renascimento*, bem como o desenvolvimento das estruturas de personalidade características do processo civilizador que são possíveis por meio das transformações sociais, políticas e econômicas. Sua obra pode ser lida com uma genealogia do ser humano a partir da análise dos processos de individualização.

Quando Elias (1994a, 2010) fala sobre individualização, maneira pela qual nos tornamos pessoas singulares no mundo social, junto ao aumento de funções e especialidades, como também a percepção dos problemas sociais como cada vez mais atreladas às questões individuais, ele se refere à crescente autonomia de um ser humano em relação aos outros. Assim, também explica que o nível do "eu", percepção do indivíduo sobre si em relação aos outros, está assumindo as rédeas do nível "nós", percepção do grupo em relação aos outros, na orientação das condutas. O que tem conexão direta com a sensação contemporânea de estarmos sós, de sermos o "centro" do mundo. Para Elias, essa perspectiva de estar sozinho no mundo só é provável em sociedades consideravelmente urbanizadas e individualizadas. No entanto, ninguém é totalmente autônomo, nem totalmente isolado nas sociedades modernas.

Logo, se percebemos que, em Elias, o importante na relação das pessoas com o sofrimento não é simplesmente um processo bio-psicológico, mas a ideia, em constante desenvolvimento e específica do estágio do processo civilizador, que se tem desse fenômeno e as atitudes associadas a isso, o problema sociológico do sofrimento aparece com contornos mais claros.

Elias (1993) aponta que essas mudanças civilizatórias sempre deixam marcas na psique dos indivíduos. Os sofrimentos dos mais variados, principalmente os de caráter mais individual - isto é, diretamente conectados à formação da subjetividade -, perturbam ou atrapalham as relações do indivíduo consigo e com as outras pessoas. No processo civilizatório, os sentimentos mais intensos os quais não podem mais serem expressos diretamente no habitual das relações entre pessoas, acabam gerando conflitos "dentro" do indivíduo. Essa "luta" da pessoa consigo nem sempre termina bem, pois nem sempre ocorre um resultado satisfatório para um equilíbrio entre prazeres e restrições das emoções. O sociólogo explica que a estruturação psíquica que se mantém nas configurações sociais, e que pode ser satisfatória ou não, "ocorre de maneira que não é planejada por ninguém em específico" (Elias, 1993, p. 205).

Assim, as relações que se formam entre indivíduos, jovens ou adultos, criam funções e feitos na subjetividade dos mais jovens sobre os quais ninguém tem total controle ou conhecimento. Pois, para o autor, as tensões resultantes dessa estruturação podem assumir a forma de conflitos e contradições entre diferentes mecanismos de autocontrole. Os processos civilizadores individuais com excesso de gratificação e carência de sanções, de um lado, ou exorbitância de regras e controles e inexistência de prazeres, do outro, seriam dois extremos desse processo social. Desse modo, qual é a relação entre processos civilizadores, individualização e sofrimento nas sociedades modernas? E como essas questões se conectam com os exemplos socio-históricos que Elias traz? Respondemos esses pontos importantes no decorrer de nossa tese.

Com efeito, Elias não prepara um material clínico ou metodológico que analisa com detalhes esse problema de processos civilizadores "malsucedidos"; esse não era seu intuito. No entanto, não é exagero trazer diagnósticos da psiquiatria (American psychiatric association, 2014; Dalgalarrondo, 2019) que tratam dessas questões e debater com sua teoria. Os exemplos são muitos. De transtornos alimentares, distúrbios, perturbações e até a "loucura", Elias tem sempre algo a dizer. Outros casos aparentemente distantes da classificação e nomenclatura da psicopatologia também são válidos aqui. Elias traz muitos exemplos sobre as várias misérias e desgraças humanas. Não faltam comentários no autor sobre guerra, fome, morte, humilhação, desemprego, exclusão social, desigualdade, discriminação, ressentimento e ódio, entre tantos e tantos exemplos que pululam na obra eliasiana.

Mas por que essa pesquisa é importante? Creio que, principalmente, por alguns motivos urgentes no debate sobre o sofrimento a partir de uma perspectiva sociológica, mas não só isso. A importância desse trabalho ocorre por algumas razões, entre elas, busca entender problemas centrais na pesquisa de Elias e um ponto fundamental: suas análises sobre o sofrimento ainda não foram examinadas e desenvolvidas desde que seus estudos ganharam destaque dos anos de 1970 até hoje. Muitas pesquisas sobre sua obra focam no caráter central do processo civilizador e a formação das emoções. Contudo, deixam de lado o problema do sofrimento, suas origens, estrutura, dinâmica e desenvolvimento no mundo social. Não existe, até agora, uma pesquisa que analise criticamente questões centrais de uma obra como *Os Estabelecidos & Outsiders*, que trata dos mecanismos e efeitos da exclusão social tanto na comunidade como para indivíduos específicos. Esse é só um exemplo, mas em quase toda a obra de Elias podemos citar outros que receberam pouca atenção.

Vale salientar que não proponho dizer que Elias realizou uma teoria geral do sofrimento, como fez com outras temáticas às quais se dedicou exclusivamente. As categorias de Elias não foram lidas, nem relacionadas, com a temática do sofrimento. Mas isso não significa que seu interesse pelo sofrimento tenha sido ocasional, como podemos evidenciar pelo aspecto espraiado, porém frequente, com que o tema é tratado em seus escritos. Podemos muito bem afirmar que seu interesse pelo sofrimento inseriu-se em suas pesquisas de um modo específico. Os principais temas e conceitos de Elias podem ser relacionados à temática do sofrimento. Para nós, existe uma complementariedade de assuntos que, quando interligados, permite deixar mais contundente o interesse do autor sobre as dores e misérias humanas.

Outro ponto importante em nossa pesquisa é que ela recupera perspectivas de Elias sem deixar de lado suas principais teses e elaborações teóricas. Consideramos aqui a importância de todas as leituras e estudos sobre o sociólogo. Todavia, se muitas análises de sua obra focam na formação social das emoções, algumas delas deixam de lado o caráter sociogenético e psicogenético dessa formação e transformação. Consequentemente, leituras sobre o processo de individualização são raras, o que é interessante, pois para o autor esse é um aspecto central do processo civilizador. Os exemplos são inúmeros.

Desse modo, recuperaremos todos os debates relevantes que Elias traz, relacionando temas ainda não relacionados, mas acrescentando o problema social do sofrimento. É uma tentativa de melhor compreender o autor e identificar suas virtudes, contradições, ambiguidades e lacunas na elaboração de sua explicação sociológica. Seu interesse pelo sofrimento é um complemento de suas pesquisas científicas. A teoria de Elias é uma proposta de reflexão acerca do sofrimento frente a importantes teorias sociológicas que se limitam: por um lado, a destacar apenas o caráter social das misérias humanas, que seriam fruto de sistemas econômicos, estrutura e ordem social, sem considerar o aspecto biológico dos indivíduos. Por outro lado, a teoria eliasiana se coloca além de outras perspectivas que lidam apenas com o caráter psico-biológico das condutas humanas, sem considerar sua interdependência em configurações e demandas sociais específicas. Elias evita, desse modo, tanto o psicologismo como o "sociologismo".

Contudo, a teoria de Elias não está livre de contradições. Várias objeções podem ser levantadas frente ao seu trabalho, de modo que já existem algumas críticas acerca de suas teorias do social e explicação histórico-sociológica. Já em relação à temática do sofrimento,

pelo menos até onde verifiquei em uma extensa pesquisa bibliográfica, essa leitura crítica é praticamente inexistente, tal como a pesquisa sobre o mesmo tema em sua obra.

Em especial, vale salientar que existem modos de críticas específicas ao trabalho de Elias e que utilizamos como norte nessa pesquisa. Baseado nas objeções que Van Krieken (2005) lista como as principais à obra eliasiana, adaptaremos ao problema do sofrimento algumas perguntas fundamentais: 1) a questão da continuidade *versus* mudança social; houve transformações no grau e no tipo de sofrimento que Elias cita? 2) Sobre a barbárie civilizada: até que ponto os processos civilizadores geram sofrimento, em vez de serem uma oposição ao barbarismo e selvageria? 3) A ênfase de Elias sobre o caráter não planejado dos processos civilizatórios significaria a possibilidade de que a ação intencional e deliberada tenha sido negligenciada? Quando falamos em sofrimento, devemos considerá-lo como efeito de processos civilizatórios ou de ofensivas civilizadoras de agentes específicos? 4) Como é a leitura de Elias sobre a psicanálise Freudiana e a relação entre a vida psíquica e as proibições sociais? 5) Qual é a validade do vínculo entre sofrimento, a composição do Estado moderno e processos civilizadores, e qual o papel de outros processos sociais, pouco tratados por Elias, como o desenvolvimento de economias de mercado, formações familiares e sistemas de crenças religiosas?

Para dar mais ênfase nessas perguntas, temos também algumas críticas à epistemologia de Elias que, segundo Van Krieken (2005), são os aspectos mais problemáticos da obra do sociólogo alemão. São elas: 1) Como é a problematização na obra de Elias sobre a distinção entre os conceitos de *envolvimento* e *distanciamento*? 2) Seriam as suposições de Elias sobre a acessibilidade da "realidade" do conhecimento uma espécie de *Empirismo sofisticado*? 3) Embora Elias reconhecesse que diferentes disciplinas científicas tivessem distintas metodologias, ele muitas vezes assumia que a sociologia poderia operar, sem muitas adversidades, dentro de uma estrutura conceitual unificada. O autor pouco tinha a dizer sobre as diferentes perspectivas e tradições que têm caracterizado o pensamento sociológico desde o início. Sua opção de pesquisa pouco dialogou. Foi solitária.

Essas perguntas sobre o trabalho de Elias são bastante importantes, pois nos ajudam a esclarecer vários pontos ainda desconhecidos por muitos sobre a teoria e a metodologia elaborada pelo autor. Inspirados em Fletcher (1997) e suas análises sobre a violência em Elias, vamos mais longe para entender o sofrimento na obra do sociólogo alemão: Elias desenvolveu sua teoria dos processos civilizadores de forma pouco dogmática, mas em que medida teve êxito? Existem consideráveis deficiências? Além disso, embora Elias não tenha

se preocupado com uma teoria do sofrimento, como isso está implícito em sua obra? Todas essas questões são úteis para analisar a pertinência da sociologia do sofrimento de Elias, que analisaremos ponto a ponto.

Com isso em vista, consideramos que a pesquisa teórica, nosso norte aqui, é um constante desafio nas ciências sociais. Sobre isso, Elias (2001a) afirmou que as teorias sociológicas que não são capazes de ser verificadas por um trabalho empírico têm pouca utilidade. Sabemos desse risco. Uma discussão teórica abstrata demais pode, com efeito, esquecer que existe um mundo social, mundo esse de que o próprio pesquisador faz parte.

Sabendo dessa questão, nossa pesquisa tem como o intuito aprimorar fundamentos teóricos e entender melhor determinados fenômenos explicados na sociologia de Elias, como também trazer suas deficiências e contribuições. Creio que é um tipo de pesquisa que cause certo desconforto. Pois pode evidenciar possibilidades até então despercebidas de crítica, mudança e aperfeiçoamento das teorias investigadas. Isso evita um dogmatismo por parte do pesquisador, visto que a pesquisa teórica oferece material para a análise crítica de teorias e conceitos, ponto fundamental para o desenvolvimento de qualquer ciência. É uma pesquisa que ajuda a conviver com a diversidade de teorias, do mesmo modo que as várias perspectivas ou áreas de atuação do sociólogo. Nesse aspecto, Elias sabia da importância da pesquisa teórica. Embora afirmasse que ela não implicava intervenção imediata na sociedade, ele sustentava que seu uso, com a pesquisa no campo, tem papel fundamental para intervenções, visto que, temos que conhecer melhor os fenômenos, compreendê-los, para agir conforme pede o momento[4].

Quando analisamos os rumos das pesquisas teóricas, encontramos de forma ampla, em análises sobre os aspectos e fundamentos da teoria social contemporânea, trabalhos e pesquisas que avaliam uma abordagem, uma tradição, uma "escola" de pensamento ou mesmo um autor isolado. Assim, existem leituras que sugerem conexões ou continuidades de ideias, sequências temáticas entre obras de um mesmo autor, ainda que situadas em períodos diferentes. Embora cada análise tenha sua relativa autonomia, de acordo com diferentes

[4] - Esse ponto é importante para Elias, pois o autor sempre fez muita questão de lembrar que o trabalho do cientista social é buscar entender os fenômenos sociais como eles *são* e não como eles *deveriam ser* (Elias, 1994a, 1997a, 2008).

objetivos e propósitos, elas podem dialogar em certas ocasiões. Creio que essa possibilidade existe em Elias acerca da relação entre processo civilizatório e sofrimento.

O presente trabalho teórico partirá de uma análise da natureza do sofrimento nos trabalhos de Norbert Elias e, com isso, buscará demonstrar as contribuições e limitações de uma sociologia do sofrimento eliasiana.

Dividimos esse trabalho em três momentos. Primeiramente, o objetivo do primeiro capítulo é apresentar os principais conceitos presentes na obra de Norbert Elias, entre eles *sociogênese*, *psicogênese* e *individualização*, partiremos de seus principais escritos, caracterizando o contexto histórico e intelectual em que o autor escreve e as suas principais ferramentas analíticas. Nessa parte da tese, serão apresentados os aspectos fundamentais, de forma bastante descritiva, da sociologia de Elias. É importante ressaltar aqui o lugar do sociólogo alemão nas ciências sociais e como sua pesquisa foi desenvolvida com seus principais conceitos, métodos e teoria. Seus principais instrumentos de análise advêm de uma leitura multidisciplinar da realidade social. Muito devido a sua ampla formação acadêmica e a seu esforço em constituir um método de investigação e análise da sociedade em que são avaliadas as redes de interdependências humanas.

Em um segundo momento, demonstraremos como o *sofrimento* aparece nos trabalhos de Elias. O objetivo do segundo capítulo é verificar como o autor entende a concepção de sofrimento, qualificando essa noção como importante em sua teoria. Aqui serão debatidos vários aspectos que caracterizam o sofrimento humano, sua gênese e como se apresentam suas múltiplas formas históricas na sociedade. Elias nunca se preocupou, como sabemos, em preparar uma sociologia desse fenômeno; contudo, ele aparece direta ou indiretamente em praticamente todas as suas análises e escritos. Abordaremos aqui, conforme um exame de trabalhos relevantes de Elias, a vergonha, a humilhação, a violência, a guerra, a morte, entre outras formas de dor e infortúnio, para demonstrar que o sofrimento aparece de forma significativa em sua obra.

Dando continuidade à segunda etapa da tese, no terceiro capítulo nossa tarefa é compreender o modo como o sociólogo alemão entende o problema social dos transtornos psicológicos, tendo como base o exame de seus textos sobre essa temática. Aqui a tarefa é mais complexa. Elias nunca elaborou uma teoria dos transtornos mentais, nos moldes filosóficos e analíticos, como seu professor Karl Jaspers. Muito menos se interessou em preparar uma semiologia dos transtornos mentais. Consequentemente, o que Elias escreve sobre os problemas psicológicos de ordem mais individual, como se apresentam na psicologia

e não na sociologia, é colocado de forma difusa em sua obra. Entretanto, são comentários feitos a partir do seu conhecimento socio-psicológico acerca da formação das estruturas sociais e das estruturas de personalidade. Aqui o papel é entender como ocorrem e se desenvolvem, segundo um exame apurado de textos do autor, os problemas de ordem psíquica de duração prolongada. Contaremos também com o auxílio e com exemplos da literatura médica.

Na última etapa de nossa pesquisa, o principal objetivo do quarto capítulo é articular os conceitos de *sociogênese*, *individualização* e *sofrimento*, estabelecendo, desse modo, as contribuições e limites da análise eliasiana do sofrimento. Após percorrermos a teoria de Elias, seu entendimento sobre o sofrimento no processo civilizador, como também a especificidade dos problemas psicológicos mais prolongados, buscaremos expor as reais virtudes e deficiências da sociologia proposta pelo autor no que diz respeito ao sofrimento. Isto é, vamos ressaltar em nossa tese a importância do sofrimento na obra de Elias, suas aptidões para a sociologia contemporânea, como também as insuficiências de sua abordagem acerca das misérias e desgraças na vida social. Evitamos nessa tese, assim, tanto a visão reverencial, uma "nobertodolatria", como também a crítica exagerada ao autor. A questão aqui é saber os alcances teóricos, analíticos e metodológicos da sociologia eliasiana do sofrimento.

O ponto em comum nessas etapas é a possibilidade de perceber o desenvolvimento, nos textos de Elias, da importância dos processos psicogenéticos e sociogenéticos de individualização nas sociedades modernas, bem como seus pontos de conflito, equilíbrio e desequilíbrio. Procuramos, nessa última etapa, não só identificar os principais temas, caminhos de análise e conceitos desse autor em relação ao sofrimento humano, mas também observar como eles se formavam e se transformavam ao longo de suas pesquisas, haja vista as transformações de conjuntura, assim como o sentido revelado por essas ideias, contestando ou referendando as análises existentes, demonstrando suas deficiências e virtudes para entender sociologicamente o sofrimento.

Para realizar essa nossa pesquisa, como recurso metodológico, utilizamos leituras que procuram analisar conjuntamente texto e contexto. São utilizadas leituras de uma bibliografia que consiste nos principais e mais relevantes textos de Elias e de seus intérpretes e críticos, para demonstrar a afinidade entre essas concepções e assim elaborar um referencial teórico. Também são empregadas leituras de especialistas que pensem a respeito dessa temática do

sofrimento, que traga contribuições semelhantes e que se fundamentam na sociologia de Norbert Elias.

Na conclusão de nossa tese, será feita uma síntese dos principais temas e problemas debatidos. Falaremos também sobre lacunas e espaços a serem ocupados em futuras pesquisas, análises e estudos sobre Elias e o sofrimento.

Salientamos que nosso trabalho tem uma tensão, um duplo aspecto: compreender a natureza do sofrimento na obra do autor, especificamente a influência dos processos de individualização sobre as formas de sofrimento, mas também as contradições dessa sociologia do sofrimento. É uma tese *sobre* Elias e *com* Elias. Presumimos que essa tensão, entre um objeto mais geral e um mais específico, é válida e permite seguir adiante com futuras pesquisas sobre Elias ou fundamentadas no pensamento e método eliasiano. A tese é só um começo!

Acreditamos que o tema do sofrimento é relevante para sua sociologia e que perpassa toda a sua obra. A nosso ver, o fato de Elias não ter escrito diretamente nenhum trabalho sobre esse tema, e tendo inclusive utilizado vários entendimentos e termos convergentes, não é suficiente para considerar o sofrimento como um assunto ausente ou secundário na sua sociologia. Embora com enfoques diversos, seu pensamento interdisciplinar traz novas formas de olhar para os fenômenos socio e psicogenéticos de uma forma ainda pouco trabalhada na sociologia. Visto que "é bem possível que sempre tenha havido neuroses. Mas as neuroses que vemos hoje em toda a parte são uma forma histórica específica de conflito que precisa de uma elucidação psicogenética e sociogenética" (Elias, 1990, p. 153).

Espera-se, assim, contribuir com o desenvolvimento de análises teóricas do sofrimento que considerem os processos socio-históricos, buscando superar as dicotomias entre sociedade e indivíduo tão presentes na teoria sociológica e nas análises sobre as mazelas humanas, como também compreender melhor a abordagem de Elias e suas ferramentas analíticas.

Muitas pesquisas sociológicas nos permitem compreender os mecanismos sociais que geram sofrimento, mas, sendo estáticas em relação aos sistemas e ao campo que trata dessas questões (o campo da saúde mental), não ajudam a entender a mudança desses mecanismos no tempo. Penso que o modo como Elias discute o sofrimento nos ajuda a conciliar as diversas formas de discutir o assunto.

Desse modo, além de explorar um tema ainda pouco debatido na obra de Elias, seja aqui no Brasil ou em outros países, tentaremos explicar melhor sua abordagem e em quais bases ela está fundamentada. Isso diz respeito à necessidade de minimizar as confusões acerca

da singularidade da sua contribuição, e esclarecer os pontos que levam sua teoria a ser muitas vezes mal interpretada e até mal utilizada. Uma vez que ainda existem muitas dificuldades de trabalhar com a abordagem eliasiana. Isso ocorre, concordando com Ribeiro (2010), pelo fato de que o sociólogo não teve a intenção de sistematizar seu aporte teórico de maneira que este servisse de guia àqueles que desejassem utilizá-lo. Essa falta de uma sistematização de suas bases teóricas produz dificuldades de compreender a sua articulação teórico-metodológica.

Portanto, esperamos com nossa tese suprir uma lacuna em muitos estudos sobre Elias; por exemplo, a inexistência de debates acerca do sofrimento em sua teoria, a escassez nas pesquisas brasileiras acerca da temática da saúde mental que partem de uma leitura do sociólogo etc. Para nós, Elias contribui igualmente para uma pesquisa empírica e teórica. Suas análises sobre o sofrimento e processo civilizatório implicam um modelo relacional, provisório, para ser utilizado e continuamente revisto à luz da pesquisa. Visto que o sofrimento é uma característica importante de toda economia psíquica moderna. Assim, evidenciaremos nesse trabalho os principais pontos do seu pensamento sociológico para demonstrar virtudes e limitações e procurar traçar caminhos futuros para a abordagem eliasiana. Mãos à obra!

2 A SOCIOLOGIA PROCESSUAL DE NORBERT ELIAS: CONTEXTO, CONCEITOS E NOÇÕES

A sociologia de Norbert Elias foi elaborada, em parte, por sua visão processual do indivíduo como ser socio-histórico, multifacetado e sempre inserido em relações de interdependência com outras pessoas; em parte também por uma interpretação científica das ciências humanas, baseada tanto no debate com as tradições humanísticas, principalmente a filosofia alemã, e as chamadas "ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*), quanto a influência de saberes mais próximos às ciências naturais, como biologia, psicologia e medicina.

Com efeito, o pensamento sociológico presente no conjunto de sua obra não pode ser compreendido, muito menos utilizado para fins analíticos, se considerado longe de sua postura multidisciplinar ou de sua atitude acadêmica e científica mais geral. Pois é um pensamento que se esforça, o tempo todo, para manter-se em congruência com a realidade, aspecto esse que o deixou distanciado dos dogmas, ideologias, mitos e modas do século XX. Mas sua teoria não é um processo linear. É importante ressaltar que, conforme aparece em nossa leitura da obra do autor, existem pelo menos duas fases distintas no pensamento do sociólogo: a primeira começa com o seu primeiro livro e vai até a época de *What's sociology?*, onde o autor pretende explanar o conceito de *processo civilizador* e como seria uma sociologia capaz de explicar os processos e configurações sociais. A segunda fase, quando já era aposentado e foi professor convidado em algumas instituições, Elias se torna mais um ensaísta e se atenta para questões epistemológicas (conhecimento, tempo e teoria do símbolo) e com os efeitos negativos do processo civilizador.

Já é de amplo conhecimento, entre especialistas que se dedicam a estudar a obra de Elias, que sua sociologia, múltipla e diversificada, remonta ao início de sua formação como *médico*, mesmo que ele a tenha abandonado nos últimos períodos, e pela sua formação subsequente em filosofia e psicologia. Não é de estranhar que a condição indissociável das *estruturas* biológicas, sociais e psicológicas, ponto esse que ele sempre fez questão de ressaltar, faça parte de todo o seu pensamento e esteja nele inserida enquanto questão de investigação e análise.

Segundo Korte (2013), Elias ficou bastante insatisfeito com a filosofia, principalmente depois que finalizou seu doutorado. Para o sociólogo alemão, a filosofia não dava respostas satisfatórias sobre muitas questões sociais, muito menos acerca da formação histórica da

subjetividade. Consequentemente, incomodava muito Elias o fato da *metafísica*, dos *idealismos* e até mesmo das leituras *existencialistas* praticamente desconsiderarem o caráter múltiplo das estruturas sociais, das estruturas de personalidade e da complexa história humana. Essas questões mereciam uma melhor explicação, e o autor se esforçou para elaborá-las de uma maneira científica, sociológica.

2.1 BREVE BIOGRAFIA (A ÉPOCA DA FORMAÇÃO ACADÊMICA)

Norbert Elias nasceu em 22 de junho de 1987 em uma cidade alemã chamada Breslaw, que hoje faz parte da Polônia[5]. Trata-se de fato curioso, pois, mesmo tendo nascido em território alemão, Elias nunca foi realmente um "alemão" propriamente falando. Como ele mesmo disse uma vez, em suas memórias, era "europeu". Morou em vários lugares e países, vivenciou várias culturas, teve uma identificação imediata com a França (apesar da pobreza severa em que viveu por lá), teve muitas dificuldades de adaptação na Inglaterra e foi bastante bem recebido na Holanda, seu último destino, onde faleceu no ano de 1990, no primeiro dia de agosto desse ano.

Elias nasceu em uma típica família de classe média e de religião judaica. Filho único, ele teve toda a atenção que naquela época uma criança podia receber; se sentia amado e presenciou um lar razoavelmente tranquilo e estável. Teve uma infância comum e sem muitos percalços ou desventuras.

Nessa época, a Alemanha já passava, entretanto, por um período politicamente conturbado. Como sabemos, tais conturbações viriam a se agravar anos mais tarde. No entanto, aparentemente, Elias pouco percebia os acontecimentos ao redor. Com sua infância e juventude aparentemente tranquilas, os eventos políticos e sociais aconteciam para ele sem tantos problemas ou alardes. Essa sensação ocorria talvez pelo fato de que suas principais necessidades básicas já estavam supridas.

Então veio um episódio que, junto a outros, começou a mudar a vida pacata e calma da infância: a convocação para a guerra, no caso, hoje conhecida como a *Primeira Guerra*

---

[5] - Todas as informações da vida pessoal de Elias foram retiradas de Brown (1987), Mennell (1992), Schröter (1997), Elias (2001c) e Korte (2013).

Mundial. Aqui Elias entra, via batismo de fogo (literal e metafórico), na *vida adulta*. Não há alternativa. Assim, a cor do mundo muda de tonalidade. Fica cinza. As nações europeias estão em conflito; Elias, também.

Depois da experiência da guerra como auxiliar na enfermaria, Elias entra definitivamente para a faculdade. Começou pela medicina, depois foi para a filosofia, a psicologia e a sociologia. Em determinado momento, chegou a cursar medicina e filosofia juntas. Contudo, devido à pressão e à falta de tempo hábil em conciliar o estudo em áreas tão diversas, abandonou a carreira de médico pouco tempo antes de se formar. Chegou até a fazer residência, última fase do curso (Elias, 2001C; Korte, 2013).

Elias decide permanecer na filosofia. Passa a ter aulas com nomes como importantes no cenário acadêmico como Karl Jaspers, Husserl, Rickert e seu orientador, o filósofo neo-kantiano Richard Hoenigswald.

Sua tese de doutorado com Hoenigswald teve um complicado percurso, não por antipatias pessoais, mas por divergências intelectuais. Elias não concordava com muitos argumentos propostos por Kant, principal influência do pensamento de Hoenigswald, posição crítica que manteve até muito tempo depois (Elias, 2001c; Korte, 2013).

Primeiramente, sua tese *Ideia e indivíduo: contribuição para a filosofia da história* [6] foi desenvolvida sem grandes problemas. Nesse aspecto, Elias era bastante esforçado e dedicado. No entanto, com o desenrolar do tempo e com o esperado desenvolvimento intelectual, comum no percurso acadêmico, algumas divergências com o seu orientador ganharam destaque. Elias achava insuficientes os argumentos de Kant e dos kantianos para compreender as questões sociais e da formação do indivíduo, ponto esse que deixou claro em sua tese de doutorado em filosofia. Por conseguinte, seu orientador não gostou da forma como seu orientando defendeu seus posicionamentos e dificultou bastante o preparo e elaboração da tese (Mennell, 1992; Korte, 2013).

Logo, a relação entre os dois começou a ficar difícil. Elias, por um lado, não queria mudar suas hipóteses nem seu argumento, mas seu orientador tampouco aceitava as formulações propostas no trabalho. Depois de muitos embates, Elias acabou cedendo e

---

[6] - Tese presente em: ELIAS, Norbert. Early Writings. Collected Works, vol. 1. Dublin: University College Dublin Press, 2006.

entregou a tese com algumas mudanças sugeridas pelo seu mestre. Mas ficou tão insatisfeito que acabou abandonando a filosofia de uma vez por todas, conta Korte (2013).

Sobre isso, o autor alemão deixou claro inúmeras vezes que tinha uma profunda admiração pelo seu orientador. E isso provavelmente era recíproco. Hoenigswald foi uma grande influência. Todavia, Elias queria pensar diferente, seguir seu próprio caminho, trazer contribuições acerca do entendimento sobre a relação *indivíduo* e *sociedade*, mas as filosofias até então em voga pouco discutiam ou não se interessavam por essa questão. Esse foi o momento para mudar de ares[7].

Desse modo, insatisfeito com a filosofia, Elias parte para a sociologia, saber esse que naquela época estava ganhando força e destaque. Era tudo muito novo. Por conseguinte, Elias começa a se relacionar com nomes importantes dessa cena, como Marianne Weber (esposa de Max Weber), Alfred Weber (irmão de Max Weber) e Karl Mannheim, nomes esses que, sem dúvida nenhuma, exerceram uma enorme influência para Elias e contribuíram para sua guinada definitiva para a sociologia[8].

Depois da "virada para a sociologia", Elias produz sua segunda tese de doutorado, que abordava a sociedade de corte, principalmente a francesa. A tese é aprovada sem maiores problemas. Nesse meio tempo, começa a confecção do seu primeiro livro, hoje o principal: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, publicado em 1939. Conhecido entre nós como *O processo civilizador*, publicado aqui em dois volumes.

Na época do preparo e escrita desse livro, o Nazismo enquanto fenômeno político e social começava a tomar toda a Alemanha e causava preocupação em vários setores pelo mundo. Elias estava atento e bastante aflito com a situação, mas mesmo assim escreveu seu livro, como também passou por muitas dificuldades financeiras e pessoais para que esse trabalho fosse publicado (Elias, 2001c; Garrigou e Lacroix, 2001; Korte, 2013).

Para Garrigou e Lacroix (2001), a saída obrigatória de Elias da Alemanha, desata o fio de sua trajetória intelectual. Como sugerem os autores, Elias não era um sociólogo famoso

---

[7] - Como revelado, por exemplo, por seu livro *Sobre o tempo* (1998a), Elias ofereceu suas próprias versões da sociologização de temas kantianos (por exemplo, historicizando as estruturas pelas quais os seres humanos dão inteligibilidade ao tempo), um procedimento comum na sociologia de Durkheim até Bourdieu.

[8] - Para quem se interessar em aspectos da vida pessoal de Norbert Elias, indico principalmente os trabalhos de Mennell (1992) e Korte (2013) ou Elias (2001c) falando da sua própria vida.

que poderia encontrar um trabalho facilmente em qualquer lugar do mundo. Não era nem muito jovem, nem muito velho. Muito jovem em comparação com os exilados que já tinham certo prestígio e fama no mundo acadêmico, mas velho para os cargos que pediam mais experiência. Elias estaria privado, por um tempo considerável, da situação estável e mais confortável que tanto almejava. Esse foi um processo doloroso para o autor.

Mas do que trata esse tão complexo e fascinante livro de Elias? Quais são suas principais teses? Abordaremos esse ponto a seguir no próximo tópico.

2.2 O PROCESSO CIVILIZADOR (PSICOGÊNESE E SOCIOGÊNESE)

Não é exagero dizer, sem rodeios, que grande parte dos principais fundamentos e teses do pensamento de Norbert Elias está reunida no livro *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, conhecido entre nós como *O Processo Civilizador*.

De modo geral, Elias (1990) argumenta que um dos principais efeitos do processo civilizador é a situação de que a vida dos seres humanos passa a ser paulatinamente mais cindida entre: de um lado, um contexto íntimo, mais *individual* e reservado; e, de outro lado, um contexto outro mais público, aberto para quem quiser e puder ver. Em outras palavras, a distinção entre um eu "interior" capaz de esconder seus sentimentos, de um lado, e uma conduta voltada à apresentação de si para outros, de outro, é histórica e dependente do que o autor vai chamar de processos civilizadores (*Prozeß der Zivilisation*). Articulando modificações nas "estruturas de personalidade" com as mudanças nas estruturas sociais, Elias mapeia inúmeros fatores interligados tais como o desenvolvimento do Estado Moderno, a tributação, a mudança dos padrões e formas de conduta e, sobretudo, a intensificação do controle das emoções e impulsos. Tal intensificação que possibilitou mudanças estruturais na personalidade dos indivíduos expostos àqueles fatores, principalmente na constituição e consolidação dos controles emocionais, como também na formação e mudança das estruturas sociais (Elias, 1990, 2001c).

Segundo Ledent (2009), Elias analisa e descreve minuciosamente essas mudanças sociais. O autor mostra com sua pesquisa o modo como foi sendo constituído o limiar de vergonha, embaraço e nojo nas condutas da sociedade de corte francesa no fim da *Idade*

Média até o *Renascimento* e meados do que hoje nomeamos de *Modernidade*. Essas condutas observadas pelo autor, a partir de uma detalhada pesquisa em manuais e livros de boas maneiras da época, vão desde o uso de utensílios à mesa até formas de como se comportar em lugares públicos, na cama, entre mulheres e homens, entre pais e filhos, na mesa, nas refeições etc. – condutas que tinham como função a manutenção do status e do poder por parte da camada mais abastada da sociedade de corte, os aristocratas e nobres (Heinich, 2001; Martínez, 2006). Como veremos adiante, tais mudanças na regulação da conduta se generalizariam posteriormente, em significativa medida, para o conjunto das classes na sociedade moderna.

Mas o processo civilizador não "começa" no fim da *idade média* para então, seguir em diante, como muita gente boa, como o caso de Goody (2012), ainda pensa ao comentar esse conceito no autor. O processo civilizador não tem propriamente um começo; ele existe desde que existem sociedades humanas. Elias escolhe essa época, no entanto, justamente para dar conta de um rico material histórico sobre mudanças de comportamento e de atitudes, que tem relação direta com as estruturas sociais mais contemporâneas.

Em *O processo civilizador*, o sociólogo alemão explica que, quando observamos esse processo da mudança ou manutenção de padrões de comportamento e da coibição das emoções, de forma intercalada com a composição de um Estado com monopólio da violência física, e da tributação, vemos com mais nuances uma tendência em andamento de um fenômeno de integração social (Elias, 1993). Por conseguinte, o grande diferencial que Elias (1993) traz para compreendermos essa questão é mostrar que esses fenômenos interdependentes não são organizados por alguém em específico, isolado das outras pessoas, ou mesmo apenas pela racionalidade humana, como se houvesse sido calculado e planejado por um pequeno agregado de pessoas com prestígio e poder.

Elias evita, com isso, explicações *finalistas* de cunho funcional, nas quais os fenômenos sociais aparecem somente como reprodução de estruturas ou sistemas sociais dotados de "finalidades" próprias; e explicações *voluntaristas* dos fenômenos sociais causados pela ação intencional de um agente ou grupo de agentes dominantes sobre os

dominados.[9] O que o autor pretende é estabelecer uma explicação relacional da mudança social e histórica, sugere Kilminster (2007).

De fato, o que Elias (1990) demonstra é que nada comprova, até o presente momento, que essas mudanças sociais tenham ocorrido de forma tão racional ou organizada assim, de maneira consideravelmente intencional pelos indivíduos nelas envolvidos. Sobre esse ponto, ele não nega que as intenções individuais existam, mas não significa dizer que elas sigam uma linearidade sem lógica ou percalços, isto é, que ações guiadas por intenções diversas não se combinem para gerar resultados sócio-históricos não tencionados por ninguém em particular.

Pois, como é possível observar na história das sociedades e grupos humanos, não houve planejamento algum com esse nível de magnitude (Braudel, 2004). Contudo, isso não significa dizer, de forma alguma, que esses processos sociais sejam desprovidos de *direção específica*, que ocorram em um vazio ou mesmo em um caos absoluto. De acordo com Blomert (1991), Elias evita a qualquer precço dizer que os processos sociais ocorrem completamente ao acaso, como também não pensa que eles são regidos por leis imutáveis no tempo e no espaço.

Com efeito, ações e projetos existem por parte de grupos e pessoas nas relações sociais. Mas o que Elias faz questão de frisar é que os impulsos e atitudes de pessoas são entrelaçados de várias formas, pendendo para relações pacificas ou conflitos, dependendo, assim, de como se constituem em conjunto. Essa interdependência de ações, que é resultado exclusivo do intenso convívio de pessoas, pode dar origem a situações e mudanças que ninguém ao certo planejou. Para o sociólogo alemão, é nessa interdependência que surge uma tendência comportamental que é "irresistível", mais forte do que aquilo com que os nossos desejos e o nosso conhecimento conseguem lidar, presente em muitas decisões e vivências do cotidiano e de nossas mentalidades (Elias, 1990).

Eis porque, para Elias (1990) a "civilização" não é um fenômeno racional, muito menos irracional. Elias descarta assim, segundo Dunning e Hughes (2013) e Heinich (2015), o historicismo e o irracionalismo em seu argumento sociológico. Nesse ponto, o autor compreende que a sociedade é mantida em movimento de modo cego, sem intenções a priori, pela dinâmica de uma cadeia de ligações e relacionamentos de pessoas que, querendo ou não, estão muitas vezes obrigadas a conviverem juntas. Aqui, Elias esclarece que o movimento

[9] - Utilizo aquilo que Boudon (1981) define como explicações *finalistas* e *voluntaristas*.

cego do processo civilizador, em junção com as atitudes, pensamentos e objetivos dos seres humanos, possibilita o entendimento desse mesmo processo, em que as necessidades baseadas em um vasto campo de ação passam a ser gradativamente melhor planejadas e calculadas, sendo esse "cálculo" nem sempre exato, mas continuamente revisto pelos próprios indivíduos interligados.

No livro *O processo civilizador*, Elias sugeriu pensar as mudanças sociais e psíquicas a partir dos significados dados ao termo *civilização* (*Zivilisation*). Esse é um termo que está relacionado a vários eventos, mas principalmente, ou pelo menos aquele que mais se destaca, como uma expressão de sociedades europeias, em meados do início da era moderna, no começo da industrialização, e como expressão de alguns grupos no que se refere à "superioridade" enquanto pessoas comparadas com outras de sociedades diferentes. Como aponta Quintaneiro (2010), o sociólogo tinha interesse em esclarecer as mudanças e direções que tinham ocorrido como também as que ainda estavam no percurso ou em andamento; esses processos que recebiam também o nome de *civilização*. A partir desse entendimento, que Elias argumenta que as estruturas sociais e psíquicas estão sempre em relação e não podem ser entendidas separadamente. O desdobramento da sociedade de corte na Europa traz exemplos importantes nessa tese de Elias sobre a ideia de civilização.

Vale a pena esclarecer alguns pontos acerca do conceito de *civilização*. Este remonta a um debate em voga na Europa no ápice de mudanças socio-históricas importantes e na industrialização em curso. Os séculos imediatos ao fim da *revolução francesa*, como diria Braudel (2004). Mas assume significados diferentes conforme o país. Elias percebe essa diferença e aponta como se desenvolvem. Foi um conceito que, na esteira de autores como Spengler ou Toynbee, tinha uma característica fortemente ideológica, uma ferramenta utilizada para inspirações colonizadoras na América, na África e na Ásia, ou também tinha uma função de mostrar o crescimento econômico, social e político de uma determinada sociedade no passado ou presente. Essa é uma ideia que aparece de imediato quando consultamos a literatura sobre o tema.

Mas seria apressado definir esse conceito apenas por essa via. Vindo do latim, *civis*, essa noção se refere basicamente à cultura das cidades (Outhwaite e Bottomore, 1996). É uma ideia que remonta das civilizações antigas e vem até os dias atuais. A ideia seria relacionada mais à formação e à vida nas cidades ou em aglomerados de grupos e suas produções agrícolas e tecnológicas, como bem explica Braudel (1979, 2004).

O uso que Elias faz desse termo é similar. Não é evolucionista (no sentido de que as sociedades evoluíram necessariamente e para melhor) nem desenvolvimentista. Conforme demonstrou Fletcher (1997), o uso que Elias sugere para essa noção é muito próximo ao de Thomas Mann (1978) em suas *Considerações de um apolítico*. É um conceito que se confunde com o de *Kultur* em alguns momentos; contudo, há diferenças importantes. Elias, baseado em Mann, faz uma análise comparada dessa noção em três países distintos (Alemanha, França e Inglaterra) para demonstrar como essa ideia foi sendo desenvolvida ao longo do tempo e como se caracterizou na estrutura social e de personalidade do próprio país.

Para Treibel (2008), Elias sugere que o conceito de civilização surge a partir de tensões e desacordos dentro de grupos sociais. Na Alemanha, por exemplo, ocorreu uma vasta divisão entre *Zivilisation* and *Kultur*, e isso contribuiu para a formação da identidade e das visões de mundo de uma determinada classe, geralmente a classe média, que partiam dessa divisão para se consolidar enquanto grupo, explica Fletcher (1997). No entanto, enquanto essa divisão entre noções na Alemanha era importante, em países como França e Inglaterra a ideia de *civilization* foi ganhando forma.

Segundo Fletcher (1997), Elias observa que, na França do fim do século XVIII, a ideia de civilização implicava dois juízos. O primeiro significava basicamente processo com um objetivo, que podia ser visto em debates reformistas da época pós-revolução. Já o segundo, advindo principalmente da sociedade de corte, significava o oposto de "barbarismo" ou "selvageria", aludindo ao comportamento considerado correto pelos nobres: os bons modos e costumes.

Como observou Kilminster (2007), Elias faz uma análise comparada do conceito de civilização na Europa, esclarecendo pontos importantes entre as nações, que estavam em processos distintos de formação. Assim, na França e na Inglaterra, "Civilização" significava principalmente o orgulho de fazer parte da nação e do progresso. Na Alemanha, essa ideia não tinha muita "força", pois implicava algo externo aos indivíduos e era entendida como algo de "segunda categoria", desimportante. Os alemães preferiam o conceito de *Kultur*, que era onde os membros da classe média podiam expressar seu orgulho e virtude. A *Kultur* expressa preocupações intelectuais, religiosas e artísticas, apartadas das questões políticas e econômicas. Fato esse que, conforme Elias (1990), não se via na França e Inglaterra, onde questões econômicas, políticas, morais e religiosas eram abarcadas no conceito de *Civilização*.

Na França e Inglaterra, a concepção de *Civilização* implica comportamentos e grandes feitos, mesmo que as pessoas ainda não os tenham realizado. Na Alemanha, o conceito de *Kultur* parte de uma atitude contrária a essa, na qual o que importa é o valor da ação. Kilminster (2007) aponta que o conceito de civilização é dinâmico, se refere a pessoas de qualquer país, enquanto o de *Kultur* é estático, reducionista, referindo-se apenas nas diferenças nacionais. A noção de civilização implica, segundo Elias (1990), a autoconfiança das nações que o utilizam, onde a identidade nacional já estava mais ou menos firme. O de *Kultur*, pelo contrário, expõe uma nação que buscava ainda se consolidar e demarcar suas fronteiras (Kilminster, 2007).

Essa discussão é importante para Elias, pois são conceitos que marcaram de forma acentuada o pensamento europeu, especialmente o alemão, do qual notavelmente, o sociólogo recebe influência. Certos setores da classe média alemã tinham uma autoimagem de guardiões da *Kultur*, como portadores de valores irremediáveis e espirituais, imune às outras comunidades. Por conseguinte, vários pensadores receberam algum aspecto dessa ideia em suas teorias sobre as culturas e a sociedade. Não é de estranhar que essa ideia tenha influenciado de forma particular várias teorias antropológicas no fim do século XIX em diante[10].

Na França, observa Elias, tanto os reformadores burgueses como os fisiocratas se esforçaram para mudar a noção de civilização, afastando-a do sentido dado pela aristocracia, e conferindo-lhe também seu sentido de superioridade. Desse modo, "civilizado" implicava o contrário de "bárbaro", e um novo senso de racionalidade e ordenamento aparece como um contraponto ao "irracional" e desordeiro no sentido das coisas (Burkitt, 1996).

Burkitt (1996) nota que Elias não está muito interessado em defender esse ou aquele conceito de civilização, muito menos o de cultura. Elias está, de fato, empenhado na análise histórico-sociológica do desenvolvimento dessas ideias, nas mudanças sociais que levaram ao avanço de inúmeras formas de conduta que, logo após, receberiam o nome de "civilizadas". Eram mudanças que estavam antes de tudo ligadas às transformações em diversas relações de poder e suas correspondentes posições de dominação e subordinação, argumenta Burkitt. De qualquer maneira, mesmo que Elias não utilize o termo "civilização" com uma conotação de

---

[10] - Autores como Dumont (1994) e Lepenies (2009) trazem esse ponto acerca da relação entre o desenvolvimento das ciências humanas e ideologias na Alemanha.

valor, ele pode atrapalhar bastante se não for lido da forma como o autor explicou, isto é, voltado a demonstrar a evolução dessa ideia junto às mudanças sociais imediatamente a ele vinculadas. Elias não deve ser confundido com um ideólogo ou moralista.

Autores como Mennell (1990b) e Burkitt (1996) observam que Elias utiliza o conceito de Civilização de duas formas. Primeiramente, descreve essa noção como ela se desenvolveu nos últimos séculos e o modo como passou a se referir aos feitos e realizações de que os europeus mais se orgulhavam. Em segundo lugar, esse conceito se refere a uma tentativa de tornar mais científico o debate, caracterizando o desenvolvimento e as mudanças sociais que deram origem ao que chamamos de conduta civilizada. Elias (1990) aponta que as relações por trás da ideia de civilização eram relações de poder, pois "civilização" era utilizado para se referir aos comportamentos das classes mais altas, enquanto as camadas mais baixas eram tidas como "inferiores".

Como é possível notar em *O processo civilizador*, no desfecho da *Idade Média* aconteceram mudanças significativas nas balanças de poder em toda a Europa. Funções sociais como nobres, guerreiros e servos passaram para lados diferentes nessa balança. A ascensão e declínio acentuado de grupos e pessoas marcam definitivamente esse período histórico. Nesse ponto, Elias explica que, em sociedades onde existe um alto grau de pacificação, as cortes foram ficando cada vez mais refinadas e polidas. Por consequência, assuntos antes tidos como relevantes pela corte, como guerra ou cobrança de impostos, são agora interesse das forças armadas, que surgiam naquele momento, e da administração pública, respectivamente (Elias, 1993). É o soldado, figura qualificada para a guerra, que vai para a batalha, não mais o nobre. Aqui, é possível enxergar importantes transformações na expressão das emoções, que passam a ser mais escondidas e distintas, conforme pede o momento. Este passa a ser um importante sinal de distinção social (Elias, 1993; Tabboni, 1993).

É importante destacar esse aspecto das emoções no pensamento de Elias. Antigamente, no furor da idade média, era bastante comum e normal que os guerreiros mostrassem sua sagacidade e disposição para o combate, a batalha e até a guerra. A disponibilidade para morrer em uma batalha ou pelo simples prazer de lutar e, se possível, matar. Nesse momento, o prazer em presenciar ou mesmo em causar o sofrimento do inimigo era algo esperado e comemorado quando acontecia. Todavia, conforme muda o equilíbrio e a distribuição de poder entre as camadas sociais da época, com a ampliação de riquezas e o aumento de funções e especialidades, passou a ser imprescindível que esse tipo de comportamento guerreiro, antes

comum, não fosse mais visto em membros da realeza, da corte e da nobreza (Elias, 2001a), pois não era mais considerado “nobre” agir como os guerreiros anteriores.

Elias (1993, 2001c) aponta que, uma das principais tendências do processo civilizador é a ampliação do limiar, da fronteira, entre o impulso imediato e a emoção manifesta logo depois. Pois, conforme mudam as balanças de poder, com a densidade das redes de mútua dependência entre as pessoas, mais complexas e diferenciadas se tornam as condutas das pessoas. Desse modo, as maneiras e as condutas se tornam mais padronizadas, menos intempestivas, como também aumenta de maneira significativa a previsão em relação ao próprio comportamento e ao dos outros. Os processos se relacionam já que agir no presente planejando efeitos futuros só é possível a indivíduos que restringem o efeito de suas emoções imediatas sobre sua conduta. Por consequência, com aquele tipo de “pressão”, começam a diminuir consideravelmente asocasiões de agir de forma impulsiva ou conforme sentimentos violentos, tanto para si como para as outras pessoas. Em consequência, se fortalecem aquilo que se convencionou de chamar de *padrões civilizados* (Elias, 1990).

Nesse contexto de refinamento das emoções e de padronização civilizada das emoções (e de sua expressão), surgem comportamentos mais estabilizados e diferenciados, isso agregado à redução da violência em espaços públicos e privados, na queda dos conflitos entre grupos e Estados, como também uma maior autodisciplina por parte dos indivíduos (Elias, 1993; Delmotte, 2007). Assim, a agressividade é cada vez menos estimulada entre as pessoas e os Estados são paulatinamente mais pacificados, principalmente pelas forças armadas e policiais, mediante o monopólio da violência física. Concomitantemente, ocorre a tributação para que o Estado possa se manter, como também sustentar os funcionários públicos ligados à nobreza (Elias, 1993; Tilly, 1996).

Seguindo e ampliando um debate já introduzido por Weber (2020), Elias (1993) demonstra que o monopólio da força física garante um espaço em que os comportamentos mais refinados passam a ser gradativamente mais valorizados e tidos como respeitáveis. Nesse caso, o sociólogo chama a atenção para um fato ausente no debate weberiano, pois mostra que os guerreiros na idade média, mesmo de épocas anteriores, não têm mais sentido de existir na sociedade de corte. O nobre não precisa mais ir para a guerra. A divisão de funções e o engradecimento do Estado ajudam nesse momento. Assim, o autocontrole e o descarte considerável da violência entre os nobres foi um dos passos importantes para uma mudança de mentalidade. Logo, a corte francesa, a mais rica e poderosa naquele tempo, servia de exemplo para as outras ao redor do continente. Visto que foi, conforme Anderson (1984), a

região que naquele momento conseguiu acumular mais riquezas, status, e manter um poderoso agrupamento de nobres e serviçais ao longo de todo o seu território.

Esse foi um processo social que deu origem ao *Absolutismo* europeu (Anderson, 1984; Braudel, 2004). Elias (2001a) queria compreender como ocorreu esse fenômeno, essa mudança social, suas variações, como também entender o modo como foi possível a "centralização" e ganho de poder pelo Estado enquanto instituição fundamental da sociedade. Aqui Elias partirá do entendimento de que as relações sociais e suas dinâmicas estão relacionadas a partir de pontos precedentes que são uma das várias possibilidades no desenrolar dessas transformações, afirma Quintaneiro (2010). Então, entender como ocorrem e por quais motivos ocorrem essas articulações entre dinâmicas diversas e fenômenos distintos, do mesmo modo que sua função dentro dessa relação, sempre ambivalentes e intermitentes, contribui para perceber suas direções em um processo social, explica Elias (1993).

As configurações das cortes absolutistas, tal como ficaram estruturadas na Europa depois da *idade média*, não existe mais. No entanto, Elias (2001a) aponta que o entendimento sobre sua constituição, manutenção e declínio dessas cortes auxilia de maneira considerável a compreensão do modo como são organizadas as configurações de pessoas interdependentes, seus desejos, medos, aspirações, desavenças e desafetos, o modo como tudo isso se desenvolveu. Por isso, a corte francesa é um exemplo elementar para Elias entender como se formam, se mantém e, por conseguinte, desaparecem as configurações humanas, bem como um estudo histórico de caso das conexões entre estruturas sociais e economia psíquica.

A sagacidade de Elias vai ser em mostrar que os processos sociais são reversíveis. Pois, diferentemente de processos biológicos do comportamento humano, os processos sociais variam conforme mudam as configurações de pessoas interconectadas, de pessoas obrigadas a viverem juntas. Assim, o sociólogo alemão mostra esse aspecto com seu estudo da constituição dos primeiros Estados nacionais na Europa, principalmente na época do Rei Luís XIV, o "rei sol". Segundo Mennell (1992), Elias perfila de maneira bastante detalhada, e com ricos exemplos, as várias situações do cotidiano da nobreza da corte e a forma como eram articuladas ações para manter as posições de prestígios, privilégios e o status advindo dessa situação social. A própria estrutura das locações da aristocracia, castelos e palácios, já era sinal de distinção e poder, comenta o sociólogo alemão.

Elias evitava certo "pudor" analítico e procurava mostrar as coisas como elas realmente eram, independentemente de parecerem chocantes aos olhos mais sensíveis de uma

época posterior. Mas era justamente essa a intenção: o melhor modo de revelar a variedade social e histórica dos limiares de nojo, embaraço, vergonha etc., é mostrar que o que era natural e aceitável em um contexto social (p.ex., no manejo de funções fisiológicas como assoar o nariz ou cuspir) pode ser socialmente controlado e reprimido em outro. A despeito de serem bons ou ruins ao gosto alheio, os progressos e retrocessos do processo civilizador ocorrem, de forma geral, com mudanças e efeitos específicos na sociedade, explica Elias (1993). São fenômenos que ocorrem com ou sem a aprovação de um indivíduo específico. Com isso, Elias frisa que são eventos que nascem da dinâmica de atividades sociais que se intricam de maneira intermitente, dinâmica cuja direção as pessoas ou grupos têm pouco poder para modificar ao seu agrado. Por conseguinte, Elias (1993) explica que são processos sociais que não são imediatamente acessíveis à manutenção e manipulação por qualquer pessoa, seja isso consciente ou não.

Por sinal, o sociólogo aponta que, no transcurso desses processos são estimuladas e disseminadas algumas formas de restrição e controle sobre o comportamento (Delzescaux, 2001). Desse modo, as condutas vão ficando gradualmente mais comedidas, menos impulsivas e movendo-se cada vez menos de um extremo ao outro. Destarte, são internalizadas e se tornam uma espécie de "carapaça", relativamente automática, em que o autocontrole passa a ter um maior destaque enquanto mecanismo regulador dos comportamentos (Elias e Dunning, 1992).

Em vista disso, o processo civilizador é um *devir*. Um fenômeno social com avanços e retrocessos. Basicamente, depende da forma como são desenvolvidas as relações mútua dependência entre as pessoas. Por isso, para Elias (2006), não há uma sociedade ou uma pessoa totalmente "civilizada". O sociólogo não pensa esse fenômeno a partir de uma evolução contínua, ou mesmo de um ponto de vista moralizante. Para o autor, "a civilização não passa de um ideal" (Elias, 2006, p. 37). Ainda que um ideal historicamente influente sobre sociedades e seus membros individuais. Consequentemente, Elias (2001c) mostra que nossas experiências e vivências, enquanto indivíduos no processo civilizador, são resultados de um devir e fazem parte de uma dinâmica social. Segundo o autor:

> Caso se quisesse tentar reduzir o problema-chave de qualquer processo civilizador à sua forma mais simples poder-se-ia dizer que é o problema de como as pessoas conseguem satisfazer suas necessidades animalescas elementares, sem reciprocamente se destruírem, frustrarem, humilharem ou de algum outro modo causarem repetidos danos umas às outras em busca de

> satisfação – em outras palavras, sem que a realização das necessidades elementares de uma pessoa ou grupo de pessoas seja obtida à custa de uma outra pessoa ou grupo (Elias, 1997b, p. 42).

Nota-se aqui que a análise sociológica do processo civilizador consiste, para Elias, em uma historicização do que autores como Parsons (1966) chamaram de "problema da ordem": como é possível que múltiplos indivíduos ajam em um cenário coletivo (p.ex., na citação acima, para "satisfazer suas necessidades animalescas alimentares") sem que esse cenário descambe para o que Hobbes (Wickham, 2012) denominou "guerra de todos contra todos" (p.ex., na citação acima, "sem se destruírem, frustrarem, humilharem ou de algum outro modo causarem repetidos danos umas às outras em busca de satisfação")?

Quando Elias (2006) considera esse problema-chave, ou esse *paradigma*, um dos principais parâmetros que o autor estabelece para denominar um processo civilizador são as transformações e mudanças do *habitus* social (uma "estrutura de personalidade" ou "economia psíquica") dos indivíduos na forma de um autocontrole mais estruturado, parcialmente estável e abrangente. Logo, esse autocontrole ganha mais autonomia conforme avança esse processo, sem jamais se libertar inteiramente das coações e restrições exteriores, que não desaparecem totalmente, mas perdem ou ganham força dependendo de progressões e retrocessos nessa dinâmica. Assim, aumenta a capacidade de controlar os impulsos, à maneira de uma "gangorra" entre controles externos e internos (p.ex., quanto mais firmemente interiorizados os controles, menos necessárias se tornam suas instâncias exteriores).

Por esse motivo, esse é um processo que, para Elias (2006) pertence tanto às questões de *individualização*, a maneira pela qual nos tornamos pessoas singulares em um mundo onde aumentam significativamente as funções e onde os problemas de ordem social passam a ser paulatinamente vistos como problemas de ordem pessoal, como também às relações de interdependência em que estão inseridos os indivíduos. Com efeito, Elias (2001b) explica que esse é um fenômeno amplo e que não é fácil colocar na balança os custos e benefícios desse processo. Por essa mesma razão, o sociólogo pensa que, pintar uma tela bicolor, ou fixar categorias valorativas como "bom passado, mau presente", não têm muita serventia para análises socio-históricas, mesmo que sirvam para interesses pouco científicos e até para uso político-ideológico.

Em vista disso, que Elias (1997b) afirma que a Civilização, conceito fundamental que ele toma como objeto de estudo, nunca está terminada e, muito provavelmente, jamais estará.

Com efeito, está sempre ameaçada. Visto que mesmo a pacificação está comprometida. Pois os padrões de controle, tanto social como individual, necessitam de condições bem peculiares para ter êxito. Uma dessas condições, talvez a principal, é o *autocontrole* mais ou menos estável em cada pessoa.

Assim, Elias (2001b) afirma que, para compreender essas condições basilares da civilização, é necessário observar que, até que consideremos as mudanças sociais e civilizatórias que ocorrem na sociedade, como também na constituição da personalidade, ou mesmo se deixarmos esses aspectos de lado, ficaremos sempre sem compreender o nosso passado. Ficaremos dependentes apenas de representações vagas, teológicas e metafísicas, tateando no escuro enquanto intérpretes e analistas da sociedade. Com isso em mente, e para superar equívocos que o autor julgava serem desnecessários, Elias desenvolveu parte de uma análise que ele define como *sociogenética* e *psicogenética*. Vejamos como o autor pensa isso.

Não há dúvidas de que, seja no nível teórico ou com pesquisas empíricas, já foram realizados inúmeros estudos sobre o comportamento humano. Porém, Elias (1990) já apontava a carência de uma sociogênese e psicogênese das condutas humanas.

Como apontamos anteriormente, e como indica Ribeiro (2010), a teoria do processo civilizador, tese de Elias, expõe as cadeias de lentas transformações dos padrões sociais de controle e autocontrole, da formação do Estado, da tributação, da pacificação das relações sociais e monopólio da força física, isso observado na Europa nos últimos suspiros da *idade média* e começo da chamada *modernidade*. Trata-se, essencialmente, segundo Mennell (1992) e Fletcher (1997), de um processo variável e de longa duração, que não ocorre de forma linear, mas de modo incessante com diversos altos e baixos em seu desenvolvimento.

Segundo Delmotte (2007), a perspectiva psico e sociogenética é o pilar da explicação sociológica do autor. Elias (1993; 2010) aponta que para entender fenômenos sociais de forma mais completa e abrangente, deve-se considerar de forma paralela o desenvolvimento das estruturas sociais e de personalidade. Visto que, conforme demonstram Heinich (2001) e Dunning e Hughes (2013), os processos socio-históricos de séculos e séculos vão surgir de forma abreviada no cotidiano das pessoas. Esses são processos psico e sociogenéticos. Elias sugere que só é viável analisar esses processos se compreendermos que eles estão em constante mudança e movimento. Mas, como ocorreram essas mudanças? Quais são os padrões de transformação? Como mudam e por que mudam? Pergunta Elias.

Conforme Van Krieken (2005), essa percepção genealógica e entendimento de contextos e processos vão auxiliar na análise da transformação gradual das emoções e

sentimentos humanos, como também na investigação dos patamares e limites das manifestações de vários comportamentos no desenrolar das épocas históricas. São níveis que mudam conforme mudam também as configurações sociais. Por sinal, encontramos vários exemplos desse tipo em livros como *O processo civilizador*, *A sociedade de corte*, *Mozart* etc.

De modo geral, com esses exemplos tratados em suas pesquisas, Elias demonstra que nossas emoções são, ao mesmo tempo, processos biológicos e socio-históricos (Blomert, 1991; Van Krieken, 2005). São fatores da natureza humana que operam de maneira variável conforme a variabilidade de condições sociais específicas. Consequentemente, nossas funções psicológicas também englobam todos esses processos juntos e se desenvolvem de uma maneira interdependente e relacional. Elias questiona, após descrever o longo processo desses eventos, seus mecanismos estruturais mediante uma investigação e análise de testemunhos, manuais de etiqueta e documentos históricos (Heinich, 2001; Gebara, 2005).

Como assinala Zabludovsky (2007), Elias mostra que a investigação *sociogenética* deverá considerar a totalidade de um âmbito social de mudanças e conflitos diferenciados. Essa conjuntura de mudança social só é razoável quando existe uma estrutura e ordem na interdependência entre pessoas. Do mesmo modo, em toda investigação *psicogenética*, é necessário considerar não apenas o funcionamento do inconsciente ou do consciente dos indivíduos, mas também a mudança e desenvolvimento das próprias funções psicológicas, explica a autora citada.

Para Lepenies (1978), Elias quis mostrar que é possível entrelaçar a história individual com a grande história da sociedade para explicitar, desse modo, que a psicogênese e a sociogênese são indesatáveis e interconectadas no desenvolvimento dos processos civilizadores. De acordo com Sica (1984), as investigações psico e sociogenéticas de Elias pretendem demonstrar as ordens subjacentes às mudanças socio-históricas, sua mudança e mecanismos, para assim oferecer respostas para questões pouco estudadas na sociologia até o momento.

Portanto, Elias focou em compreender como as dimensões estruturais da vida social (sociogênese) e as estruturas da personalidade ou das características psicológicas (psicogênese) se desenvolvem juntas em um processo de longa duração. As ferramentas analíticas para analisar esse problema, estavam ausentes em boa parte dos estudos na época do sociólogo alemão, por isso, era urgente uma "psicologia socio-histórica" (Linklater e Menell, 2010, p. 386).

Ressaltamos que esses estudos de tipo sócio e psicogenéticos, cuja intenção era demonstrar o desenvolvimento de fenômenos específicos, tiveram muitos precursores que, de algum modo, influenciaram Elias, como Huizinga (2010), Tönnies (1947), Simmel (1990), Nietzsche (1998), Sombart (2017), Bloch (1993), Weber (1987), Freud (1996) e Piaget (1999) (Korte, 2013; Mennell, 2015). Com essas leituras, Elias quis mostrar que a composição da personalidade, a estrutura do *habitus*, é uma função social interdependente, que varia conforme também muda a sociedade. As variações nas estruturas da sociedade correspondem diretamente às estruturas de personalidade. No entanto, não significa que essas mudanças ocorram de forma uníssona, sem conflitos e tensões (Van Krieken, 2005). Para Elias, conforme ele vai deixando mais claro no desenrolar de sua obra, a estrutura social pode mudar mais lentamente do que as relações sociais imediatamente interligadas a ela, isto é, nossa visão da vida é mais ligada à realidade social de ontem, mesmo que a realidade de hoje e do futuro difiram consideravelmente do passado (Elias, 1990; Van Krieken, 2005).

Ao que tudo indica, os processos históricos de séculos e séculos vão aparecer de forma abreviada no cotidiano da vida das pessoas, em seus comportamentos, nas formas de agir em público e na vida privada (Elias, 1990). Elias aponta que esses processos são baseados em leis psicogenéticas e sociogenéticas. O autor sugere que, para captar essas mudanças sociais, históricas e psicológicas, é necessário e imprescindível focar no próprio movimento, em partes e também no seu todo, acompanhando sua aceleração ou retração. Para entender essa proposta, Elias (1990) cita o exemplo das imagens e fotografias. O autor sugere que as fotos devam ser colocadas lado a lado em série, com o intuito de propiciar uma visão mais geral dos aspectos singulares e gerais do processo que está em desenvolvimento. Assim, uma fotografia em conjunto com outras de um mesmo evento traz mais informações do que uma foto isolada. É um exemplo que auxilia a entender a análise que Elias propõe fazer acerca das mudanças sociais.

Esse entendimento da conjunção de percepções, o exemplo das fotografias, vai aparecer nas análises de Elias sobre a transformação gradual das emoções e sentimentos, do mesmo modo que suas leituras sobre os limites das manifestações de vários comportamentos humanos no desenrolar das épocas.

De modo geral, o autor quis mostrar que a formação de nossas emoções é concomitantemente um processo histórico e biológico, social e psicológico. Pois as emoções são a exemplificação da natureza humana em condições sociais bastante específicas.

Consequentemente, nossas funções psicológicas englobam todos esses processos em conjunto e se desenvolvem dessa maneira.

Conforme Blomert (1991), Elias explica que para entender a constituição do aparelho psíquico, de agrupamentos antigos ou mesmo a nossa, é necessário observar a lenta e gradual formaç de uma área específica do nosso comportamento. Pois o sociólogo nota que nossas emoções, impulsos e afetos complementam-se e transformam-se dentro de certas barreiras, limitações e condições sociais. Assim, formam uma espécie de área no ser humano, um "sistema parcial" dentro de um "sistema total" do nosso organismo (Elias, 1990). Essa estrutura elencada por Elias, segundo Van Krieken (2005), ainda é considerada obscura sobre vários aspectos teóricos e práticos, mas, segundo o autor, pode ser facilmente assimilada se olharmos seu funcionamento na vida social. Vejamos.

O sociólogo alemão considera um ponto importante: o caráter *interdependente* de todos os aspectos sociais do ser humano. Visto que, para o autor, o "corpo" está diretamente ligado ao que denominamos como "psíquico", o qual por sua vez, está também conectado com o "social". E se constituem de maneira variada e complexa no desenrolar da história, e conforme mudam e variam as cadeias de interdependência que se prolongam no decorrer das épocas (Elias, 1993). Assim, o sociólogo pensa que o mecanismo de autocontrole, a constituição da personalidade de pessoas relativamente "civilizadas" é diferente de um período histórico anterior, ou mesmo em sociedades mais remotas. Mas mesmo assim, esses mesmos grupos podem ser explicados de acordo com uma análise dessas referidas funções que instituem a estrutura da subjetividade.

Esse é um ponto complexo, talvez pelo fato de que, boa parte das análises sobre a sociedade, ou da personalidade, é baseada no presente, ou em um passado mais recente (Elias, 1987a). No entanto, Elias pensa que essas pesquisas podem ser insuficientes em diversos aspectos. O autor discorda da ideia de que a "psique" do ser humano é constituída por zonas diferentes, bem como podem ser analisadas separadas, sem nenhum vínculo com o organismo biológico ou a sociedade (Elias, 1993). Destarte, essa perspectiva, descartada por Elias, esteve bastante enraizada no vocabulário popular e até em alguns ramos da ciência do comportamento do início do século XX ou no imediato pós-guerra (Rieff, 1987).

Nesse ponto, a crítica de Elias é indiretamente, no mais das vezes, e diretamente (algumas vezes), dirigida contra as principais teorias psicológicas do início do século XX (por exemplo: *associacionismo*, *behaviorismo* e *psicanálise*). O tema no qual Elias se demora mais, justamente porque pretende separar aspectos corretos e errôneos, é a famosa tópica que

Freud ofereceu a psique humana: *id*, *ego* e *superego*. A relação de Elias com Freud é fundamental, tanto para o seu próprio pensamento como também para nossa pesquisa. Sem Freud, não haveria como existir um livro como *O processo civilizador*, diz Elias (1990). A obra eliasiana está repleta dos argumentos psicanalíticos e depende deles em certo sentido. No entanto, procura ir além deles, sobretudo corrigindo déficits de Freud no que toca à historicidade e à socialidade da psique.

Como é de conhecimento na literatura especializada, a influência de Freud no pensamento de Norbert Elias é bastante considerável. Destarte, sua assimilação do pensamento freudiano não é acrítica e devocional (Delzescaux, 2007; Joly, 2012; Lahire, 2013; Landini, 2014; Duarte, 2017). No livro O processo civilizador, Elias traz um argumento com resquícios de discussões trazidas pela psicanálise (formação do superego, processos inconscientes, interiorização dos controles etc.), que naquela época estava no calor do momento. No entanto, um debate com Freud ficaria para bem mais tarde, e ficou. Elias (1990) não queria trazer naquele momento divergências e convergências acerca da psicanálise, pois isso tiraria o foco principal do livro, que era propor uma teoria dos processos civilizadores.

A psicanálise nasce na virada do século XIX para o XX em um momento em que a psiquiatria reinava como método de tratamento dos transtornos mentais. Basicamente, a abordagem psicanalítica pretende ser um método que busca amenizar ou curar o sofrimento humano. Nesse sentido, a teoria defende o *homem privado*, que seria a pessoa lidando com seus próprios desejos e fantasias, contra a demanda feita pelo instinto e pela cultura (Rieff, 1979). Do mesmo modo, postula desde o início a importância do "inconsciente" como objeto de estudo e a crítica de uma psicologia da consciência (Ellenberger, 1970). Vamos entender melhor esse método a seguir.

Freud atribuiu bastante importância a temas como *fantasias*, *sonhos* e o *inconsciente* como problemas de *ciência* e criou seu próprio método, que tinha intenção de ser muito mais que um meio-termo entre medicina e filosofia (Sulloway, 1992). Seu método investigativo tem como característica a *interpretação*, que seria a busca de significado oculto daquilo que é manifesto via palavras (os "atos falhos") e atitudes (p.ex., obsessão com limpeza ou medo de animais), imagens (os sonhos descritos e narrados durante a sessão). A "descoberta" de regiões obscuras da psique humana animou toda a vida desse pensador austríaco.

Não pretendemos explicar toda a base da teoria de Freud, pois já existem trabalhos de relevância que fazem isso muito bem (inclusive de análises críticas[11]), nem temos espaço para tanto. Contudo, pretendemos trazer aquilo que Freud falou sobre a constituição da subjetividade e como ela se desenvolve na civilização. É aqui que Elias produz sua análise influenciada pelo psicanalista.

No ano de 1900, em *A interpretação dos sonhos*, Freud traz seu primeiro sistema teórico sobre a organização e o funcionamento da personalidade. Nesse livro, o psicanalista observa a existência de três instâncias psíquicas: o *consciente*, o *pré-consciente* e o *inconsciente* (Freud, 2019). Primeiro, o inconsciente revela o agrupamento de conteúdos não presentes no campo da consciência, sendo formado por conteúdos reprimidos (como impulsos e representações) e com um mecanismo próprio de funcionamento, onde existem leis e regras próprias e que não há propriamente passado ou futuro. Temos também o *pré-consciente* que é o sistema em que está aquilo que ainda não é consciência, mas em um momento seguinte pode ser. Assim, por exemplo, enquanto o desejo sexual de um indivíduo por sua mãe, ou outro membro da família, se encontra no inconsciente porque é ativamente reprimido pelas defesas da psique (ou transfigurado pelos mecanismos de distorção do sonho), a lembrança de sua festa de aniversário do ano passado está em um estado "pré-consciente", podendo ser recuperada pela consciência quando requisitada (p.ex., em resposta a uma pergunta). Por fim temos a *consciência*, a qual é o sistema que lida com as informações do mundo exterior e interno, a percepção das coisas externas em sua realidade. Os conflitos e compromissos complexos entre o id, com seu funcionamento próprio e indiferente aos limites do real, e a consciência, obrigada a lidar com as demandas do "princípio de realidade", permaneceriam no cerne da psicanálise de Freud, explica Mezan (1985).

Com isso, Freud (1976) sugere que a maioria dos pensamentos e desejos reprimidos das pessoas está diretamente relacionada com conflitos de ordem sexual. No processo de desenvolvimento da personalidade, o indivíduo tem a sua sexualidade no próprio corpo, que é "erotizado". As excitações e prazeres estão no corpo e existe um desenvolvimento progressivo nessa fase, no qual zonas erógenas ganham destaque (a boca, o ânus, os órgãos genitais). No

[11] - Trabalhos de análise crítica de Freud são vários, podemos citar os de Borch-Jacobsen (2011, 2014), Cioffi (1999), Crews (1999), Dufresne (2017), Ellenberger (1970), Eysenck (1993), Fromm (1976, 1977), Gellner (1988), Grünbaum (1984, 1993), Kline (1981), Stannard (1980), Sulloway (1992), Van Rillaer (1980) etc.

decorrer dessa estruturação da personalidade do indivíduo ocorre o *complexo de Édipo*, em que a mãe é o objeto de desejo do menino, tendo o pai como rival que impede o acesso à satisfação plena. Nas meninas o processo é o inverso. Com essa imagem, o psicanalista busca explicar, segundo Mannoni (2000), como surge a subjetividade e como ela se desenvolve para, desse modo, o indivíduo participar da sociedade. A criança só entra no mundo social, no domínio da convivência moral propriamente dita, após passar por esse complexo de Édipo (Freud, 1976; Mannoni, 2000).

Mais tarde, no começo da década de 1920, Freud altera um pouco seu entendimento anterior acerca da formação da personalidade. Assim, remodela sua teoria do aparelho psíquico e traz novos conceitos como *id*, *ego* e *superego*[12].

Para Freud (2011), o *id* é o local de acúmulo da energia psíquica e onde estão as pulsões. Tem as mesmas características atribuídas ao inconsciente e é regido pelo princípio do prazer a todo o momento. Já o *Ego* é o lugar que estabelece o equilíbrio entre as exigências do id e as demandas do superego. Está relacionado com os interesses da pessoa e é regido pelo princípio da realidade. Tem uma função reguladora e pode evitar o prazer ao considerar as condições de momento e da realidade. Por fim, temos o *superego*. Tem origem no complexo de Édipo mediante a internalização das proibições, das leis e da autoridade. Assim, a moral é uma função do superego. Para Freud, seu conteúdo tem ligação com as demandas sociais e da cultura, observa Mezan (1985).

Para nós, o conceito de *superego* tem uma especial ligação com o debate de Elias com Freud e a psicanálise. Conforme mostra o autor austríaco, uma reviravolta importante acontece quando as leis, as proibições e a autoridade são internalizadas nos indivíduos. Com isso, ninguém mais precisa dizer "não" o tempo todo para uma pessoa, como acontecia quando era uma criança pequena, a não ser que ela tenha alguma condição mental que a deixe incapacitada de tomar certas decisões, mas isso é mais uma exceção que regra. Nesse processo, é como se a pessoa escutasse a proibição vinda de si. O pensamento é quem se encarrega de tal tarefa. Desse modo, a função de controle e de autoridade será sempre realizada pelo superego.

---

[12] - Devido ao meu interesse precípuo na apropriação que Elias faz da psicanálise, utilizarei os termos consagrados pela tradução inglesa das obras completas de Freud, em vez das palavras mais coloquiais que buscam ficar mais rentes ao alemão de Freud ("isso", "eu" e "supereu").

Segundo Landini (2014), Elias concorda com o argumento geral de Freud sobre o superego, da internalização das leis e da autoridade. No entanto, ele procura ir além da explicação freudiana para mostrar concepções e desenvolvimentos que o médico de Viena não tinha percebido. Incomodava bastante o sociólogo o fato das ideias da psicanálise sobre a psique trazerem poucas conexões com o mundo social, mostrar o organismo humano como que fechado em si. Era como se, para Elias (2010), Freud enxergasse o indivíduo internalizando a cultura em seus primeiros anos de vida e, daí em diante, fosse ele sozinho com seus desejos, angústias para o mundo lá fora em constante conflito, com pouca relação com a sociedade. O "social" só aparece depois, e geralmente com uma carapaça repressora.

Mesmo tendo uma contribuição, por mais controversa que seja, para entender o funcionamento da personalidade do ser humano, o argumento freudiano acerca do desenvolvimento do indivíduo relacionado com o superego é insatisfatório em alguns momentos. Para Elias (1994a), um entendimento mais eficaz da subjetividade só é possível se considerarmos as alterações nas *cadeias de interdependência* humana em junção com as estruturas de personalidade, ou seja, toda a constituição subjetiva da pessoa em um dado momento socio-histórico.

Elias (1993, 2008) explica que não existe no âmbito social e humano, um estado da natureza da economia psíquica que não tenha sido modelado, adaptado e constituído pela aprendizagem social, pela vivência da pessoa com outras que agradam, oferecem, procuram e frustram as suas necessidades conforme contextos sociais mais diversos.

Não que Freud tenha interpretado errado esse aspecto. A explicação freudiana traz mais uma explanação para compreender esse processo. Contudo, deixa um imenso buraco no esclarecimento de como esse fenômeno ocorre. Pois, partindo da premissa de uma possível universalidade de suas teses no que se refere à formação do indivíduo, o superego e a civilização, Freud deixa muitas vezes explícito o caráter quase estático dessa situação. É como se, para o psicanalista, os indivíduos e seus impulsos tivessem uma direção própria, sem qualquer ligação com o mundo, sem história. Falta então uma explicação melhor, aponta Elias. Falta demonstrar como ocorre e porque o correm essas mudanças. Foi sempre assim? A intensidade e a natureza dos impulsos e as regulações do "superego" podem variar conforme as condições socio-históricas e, portanto, de socialização do indivíduo? Quando falamos de personalidade, estamos falando de que momento socio-histórico? A psicogênese eliasiana busca respostas para essas questões.

Podemos observar uma tentativa de melhor explicar esse evento com sua teoria do processo civilizador, em que a transformação da coerção exercida de "fora" para "dentro", pelas instituições sociais, complementa-se com o sistema do autocontrole que abarca toda a vida da pessoa, aquilo que denominamos de superego. É um processo que contribui de forma importante para formar a parte fundamental da estrutura de personalidade, uma segunda natureza, um *habitus*. É valido ressaltar que, para Elias (1993, 1994a, 2011), as camadas psíquicas que fazem parte do indivíduo, são constituídas pelo processo de aprendizagem e apresentam, simultaneamente, um aspecto biológico e social. Quando afirma isso, o autor procura se afastar de muitas análises mais biologistas ou mesmo psicologizantes, que partem do pressuposto de que as pessoas são apenas objetos naturais pouco afetadas pela linguagem ou por nenhuma forma de relação social (Elias, 1994a, 2011).

Diferentemente de Freud, Elias comenta que a estrutura de personalidade se desenvolve por caminhos variados, que exprimem as diferenças de composição, de grau e mudança das sociedades na qual os indivíduos crescem. Não obstante, o modo como os indivíduos se comportam é estabelecido por suas relações, passadas ou presentes, com outras pessoas (Elias, 2010). Por isso, é somente na sociedade que a criança, com todas as suas características maleáveis, mais ou menos diferenciadas, se transforma em um adulto[13], em uma pessoa mais complexa. É unicamente na relação com as outras pessoas, diz Elias (1994a), que a criança, esse ser totalmente desamparado, se torna pouco a pouco um ser psicologicamente desenvolvido, com caráter e personalidade singular, mas jamais separada das figurações sociais da qual faz parte.

Desse modo, cada pessoa se desloca de um lugar único de seus vínculos sociais e afetivos e perpassa uma história relativamente particular conforme o decurso da vida. Consequentemente, a forma como uma pessoa se desenvolve, junto às funções flexíveis, do bebê, que se estabelecem paulatinamente, até se tornar um adulto, jamais depende apenas de sua composição corpórea, mas também das relações e configurações da qual faz parte (Elias, 1994a). Relações essas instituídas pela estrutura social em que nasce um indivíduo e que já existiam bem antes dele nascer.

---

[13] - A própria "adolescência", como período intermediário entre a fase infantil e a fase adulta do desenvolvimento, não existiu em todas as sociedades e épocas históricas, como mostra Elias (1994a) ao buscar explicá-la como resultado de pressões modernas por uma socialização mais prolongada. Vamos falar mais desse ponto no desenrolar da tese.

Além disso, Elias (1998a) demonstra que aquilo que uma pessoa aprende na convivência com os outros em uma configuração social, a forma como vive seus afetos e emoções, como também os sentidos e significados atribuídos às suas variadas percepções, está dependente do padrão de conhecimento e do nível material atingido pela sociedade na qual o indivíduo pertence. Elias esclarece, com esse ponto, que a relação entre as estruturas de personalidade e as concepções imediatamente a ela relacionadas, concepções que muitas vezes pensamos como certas e universais, são também constantemente influenciadas pela singularidade da estrutura social que se solidificam gradualmente no transcorrer de processos socio-históricos.

É por isso que Elias (1994a) diz que a singularidade de nossa estrutura psicológica, sua maleabilidade social, está no fato de que não é possível considerar os indivíduos isolados como primeiro passo para compreender suas funções de aspecto psicológico. Pelo contrário. Devemos partir da estrutura da relação entre pessoas, para assim compreender a composição psicológica de cada indivíduo em particular. O que é um desafio, pois, quanto mais complexa se torna uma sociedade, mais diferenciada se torna, por conseguinte, a estrutura da personalidade dos indivíduos, sugere o autor.

Desse modo, uma característica essencial do processo civilizador é que a modelagem da estrutura das emoções, dos afetos e da consciência, a organização da personalidade, muda quando as estruturas sociais também sofrem importantes alterações. São fenômenos interdependentes, em que a sociedade e a subjetividade estão em intensa conexão e dependem uma da outra para um funcionamento relativamente equilibrado.

Vale ressaltar que, uma das influências de Elias para pensar os aspectos sociogenéticos dos fenômenos sociais está, sem dúvida, na figura de Max Weber. Elias criticou bastante Weber e pouco debateu com o pensador alemão. Segundo Schroer e Wilde (2013), o autor de Breslau criticava a teoria da *ação* por achar que ela estaria ligada a tradição de pensar o ser humano como um "*homo clausus*", como se cada indivíduo existisse fechado em si e separado um dos outros. Contudo, Schroer e Wilde apontam que Elias não considerou que Weber pensa a *ação* em conjunto com o comportamento dos outros, ou seja, em uma relação social. Nesse aspecto, as ações dos indivíduos, conforme pensa Weber, não são tão "enclausuradas" do modo que sugere Elias. Contudo, deixando esse aspecto de lado, talvez o ponto-chave de Weber que mais interessou o sociólogo alemão seja basicamente o interesse pelos *processos históricos*.

Segundo Blondel (2001) e Schroer e Wilde (2013), tanto Elias como Weber entendem a história como resultado de efeitos não-planejados por ninguém. Desse modo, os dois autores não aceitam argumentos teleológicos da história humana e do desenvolvimento das sociedades. É só observar a análise das origens e desenvolvimento do capitalismo, efetuada por Weber, como um processo cego, não intencional e não planejado por nenhuma pessoa em específico, para perceber que Elias seguiu um percurso similar ao propor sua sociologia processual ou sua ideia de sociogênese.

Parece então relativamente claro o que Elias queria dizer quando fala em *Processo civilizador*, a partir de uma *sociogênese* e de uma *psicogênese*. Talvez se interessasse também, penso eu, em um diálogo com Marcel Mauss acerca da noção de *civilização*, caso tivesse lido o autor (fato esse que não tenho como dizer se ocorreu). O pensador francês acreditava, seguindo principalmente o antropólogo Franz Boas, que os fenômenos da civilização não eram uma evolução imaginada da humanidade, mas sim a conexão geográfica e socio-histórica das sociedades (Mauss, 1981). Para Mauss a civilização é um sistema de fenômenos sociais. Por isso, para o autor é mister não falar em civilização quando se fala em fenômenos particulares, (por exemplo, um ritual específico de uma tribo), sendo melhor dizer simplesmente "sociedade" (Mauss, 1981, p. 477).

Os "fenômenos de civilização", para Mauss, são gerais. Variam de sociedade para sociedade, mas apresentam certa semelhança, traços e difusão por um número maior de populações, do que um fenômeno específico de uma sociedade. Assim, segundo o autor francês, é sobre "fundos de civilizações que as sociedades se singularizam, se criam suas idiossincrasias, seus caracteres individuais" (Mauss, 1981, p. 480). Daí a importância de estudar e analisar como esses "traços" de civilização podem permanecer enraizados nas sociedades, mesmo naquelas que se separaram para formar outras sociedades. Assim, a civilização é o conjunto de fatos que correspondem a um aglomerado de sociedades, parafraseando Mauss: um imenso sistema social de sistemas sociais.

Tal como Elias (1990), Mauss discorda de leituras como as de Spengler sobre a ideia de "civilização" por considerá-la pouco útil para o pensamento sociológico e por ter muitos aspectos valorativos. Ainda em conformidade com Elias, Mauss pensa que a civilização não segue um caminho pré-definido, mas pode ser explicada sociologicamente. As civilizações apresentam a capacidade de empréstimo e de crescimento, mas também de retração, diz o autor francês.

> Não há duvida de que toda a civilização é suscetível de nacionalizar-se; no interior de cada povo, de cada Estado, assume caracteres particulares. Mas os elementos mais essenciais que a constituem não são a coisa nem de um Estado nem de um povo: ultrapassam as fronteiras, quer se espalhem a partir de focos determinados por um poder de expressão que lhes é próprio, quer resultem das relações que se estabelecem entre sociedades diferentes e sejam sua obra comum. Há uma civilização cristã que, embora tendo diversos centros, foi elaborada por todos os povos cristãos. Há uma civilização mediterrânea que foi comum a todos os povos que habitam o litoral mediterrâneo. Há uma civilização da América do norte-ocidental, comum aos Tlinkit, aos Tsimshian, aos Haida, ainda que falem línguas de famílias diversas, que tenham costumes diferentes, etc. Uma civilização constitui uma espécie de meio ambiente moral no qual está mergulhado um certo número de nações e da qual cada cultura nacional não passa de uma forma particular (Mauss, 1981, p. 471).

Nesse aspecto, as reflexões de Mauss suplementam as análises de Elias. Os dois autores têm muitas diferenças intelectuais, no tratamento analítico e metodológico acerca dos fenômenos estudados em suas respectivas pesquisas. Mas o que importa aqui é que os dois acreditavam no caráter ilusório de que o conceito de "civilização" pode revestir. Principalmente se essa noção for erguida sobre um ideal, pensando o progresso humano para a bonança e a felicidade, uma civilização como *A* civilização.

Não é de estranhar que essa noção cause indisposição e, em alguns casos, atrapalhe o entendimento da teoria eliasiana. Como bem lembrou Burkitt (1996), é uma ideia que pode mais atrapalhar do que ajudar. Contudo, ela é fundamental para entender toda a teoria do sociólogo alemão. Concordando com Nathalie Heinich (2013a, 2013b), a ideia de civilização em Elias não é, de forma alguma, *essencialista*, muito menos *substancialista*. Para a autora, o *processo civilizador* não é um estado estático, mas um movimento contínuo, entre tendências de mudança e contração. Então, o que interessa é compreender, mediante uma sociogênese e psicogênese, essa mudança e estabilização nas instituições sociais, do mesmo modo como isso possibilitou uma complexa internalização dos controles e a constituição da subjetividade moderna.

2.3 PROCESSO E CONFIGURAÇÃO: DOIS CONCEITOS BASILARES

Existem dois conceitos fundamentais na obra de Elias que transcorrem por praticamente todos os seus escritos. São os conceitos de *processo* (Prozess) e *figuração* (*Figuration*). Essas noções são tão importantes e significativas para o sociólogo que as pessoas que não compreendem essas ferramentas analíticas arriscam, sem exageros, não entenderem nada de seu pensamento.

Vimos anteriormente que o conceito de civilização junto ao processo civilizador, analisado de um modo sociogenético e psicogenético, é um ponto-chave na obra do sociólogo. Elias (2006) argumentou que os indivíduos não eram civilizados por essência. Ninguém nasce "pronto". Mas possuem a capacidade, só ativada em certos contextos e condições, para a "civilização": um autocontrole mais regular, controle das emoções e do comportamento e o desvio dos impulsos para atividades menos violentas. Em suma: pacificação da vida social e controle das condutas.

No desenvolver desse processo social, crescem a capacidade para *sublimar*[14] os impulsos difusos. Também aumentam as possibilidades de identificação com outros indivíduos, por mais distantes que estejam do convívio social. Simpatia e empatia aumentam na proporção em que cresce a demanda social por autocontrole.

Mas para entender esse fenômeno Elias busca desenvolver conceitos que o ajudem a pensar de um modo relacional. O conceito de *configuração* (ou *figuração*) foi pensado nesse intuito. Serve para abarcar os indivíduos de um modo mais abrangente. Contudo, mesmo que se refira a objetos aparentemente estáticos, pois existem configurações de diversos objetos animados ou inanimados, somente os "seres humanos formam figurações com os outros" (Elias, 2006, p. 25). A vida singular de um indivíduo é marcada pelo conhecimento passado de geração em geração, pela entrada em um mundo simbólico de uma configuração já existente. Conforme Delzescaux (2001), Elias demonstra que, sem um aprendizado de normas, comportamentos e regras estabelecidas antes do seu nascimento, uma pessoa dificilmente poderia se orientar no mundo.

O amadurecimento de uma pessoa em figurações sociais, mediante experiências e vivências das mais variadas, como também o aprendizado de mecanismos de controle das

---

[14] - Termo designado por Freud para descrever um mecanismo de defesa do indivíduo em que impulsos inconscientes, distanciados de seus primeiros objetivos, são deslocados para um fim social positivo, por exemplo, uma arte, uma ação generosa, atividade intelectual, entre outras (Mannoni, 2000).

emoções para poder lidar com outras pessoas, é uma premissa vital para a individualização de qualquer pessoa. Cada indivíduo vai ter sua singularidade, mas, ao mesmo tempo, é muito similar aos demais de sua configuração, argumenta Elias (1994a, 1994b, 2006).

No que se refere às sociedades, Elias (2006) aponta que elas não têm um começo incondicional, muito menos são um simples amontoado de indivíduos. Pois, mesmo em situações de aparente caos e total desorganização, a convivência social tem uma forma específica e definida. A ideia de configuração está aqui. Para o sociólogo, "os seres humanos, em virtude de sua interdependência fundamental uns dos outros, agrupam-se sempre na forma de figurações específicas" (Elias, 2006, p. 26). Mas diferentemente das outras configurações de animais, as configurações humanas não são estabelecidas de modo biológico. Não são genéticas, são sociais e historicamente variáveis. Possuem particularidades em sua constituição e ordem, sendo assim tema de interesse e investigação na sociologia.

> Seres humanos singulares convivem uns com os outros em figurações determinadas. Os seres humanos singulares se transformam. As figurações que eles formam uns com os outros também se transformam. Mas as transformações dos seres humanos singulares, e as transformações das figurações que eles formam uns com os outros, apesar de inseparáveis e entrelaçadas entre si, são transformações em planos diferentes e de tipo diferente. Um ser humano singular pode ter relativa autonomia em relação a determinadas figurações, mas em relação às figurações em geral, quando muito, apenas em casos extremos (por exemplo, o da loucura). As figurações podem ter autonomia relativa em relação a determinados indivíduos que as formam no aqui e agora, mas nunca em relação aos indivíduos em geral. Dito de outra maneira: um ser humano singular pode possuir uma liberdade de ação que permita desligar-se de determinada figuração e introduzir-se em outra, mas se e em que medida isto é possível depende do fato das peculiaridades da figuração em questão (Elias, 2006, p. 26-27).

Elias acreditava que a noção de *figuração* nos auxiliava a pensar os indivíduos a partir de uma ferramenta analítica mais adequada à realidade social. Ela nos ajuda a sair do dilema *sociedade/indivíduo*, que muitas vezes está carregado de valores, e que, para o autor, perpassa praticamente todas as ciências sociais.

Para Heinich (2001), a ideia de um *jogo* pode ser útil para explicar o que Elias quer dizer quando fala em configuração. O jogo é uma conexão singular em que pessoas estão unidas por cadeias de interdependência que dão significado às suas ações. A configuração também pode ser pensada desse modo. É uma situação onde se efetuam influências de todos

os tipos naqueles que nela estão inseridos. Segundo a autora, “pensar as configurações é pensar em termos de relações variáveis, entre as posições definidas pelo sistema dessas relações” (Heinich, 2001, p. 124), é uma alternativa para pensar a relação sociedade/indivíduo.

Conforme aponta Quintaneiro (2010), o conceito de configuração se refere a situações de conflito, onde há tensões, seja de cooperação ou de desafetos. O conceito não se apoia de modo algum na suposição que existe uma tendência ao equilíbrio ou à harmonia entre seus membros. As relações humanas são sempre dinâmicas. Por isso, a ideia de configuração não se confunde com a de um sistema fechado e tendente ao equilíbrio, muito pelo contrário. Pois, “tanto amigos quanto inimigos formam configurações” (Quintaneiro, 2010, p. 50). Por conseguinte, cada integrante de uma configuração realiza por meio dela mesma suas próprias demandas e necessidades, participa dela de inúmeras formas. As configurações combinam diversos aspectos e particularidades. São em geral bastante maleáveis, como também podem ser pessoais ou impessoais, mais firmes ou mais transitórias, afirma Quintaneiro.

Segundo Manzo (2010) a noção de configuração em Elias é muito elástica, podendo ser aplicada tanto a interações sociais em pequena escala, como uma dança, quanto a um nível macro, como um Estado-nação. Para Manzo, Elias define a configuração a partir das relações de poder, como também as redes de mútua dependência entre os indivíduos em diversas áreas e camadas sociais, seja como aliados ou adversários, vizinhos ou desconhecidos.

Contudo, como explica Mennell (2015), Elias passou a não gostar do rótulo, de *sociologia figuracional*; ele sugeriu, em vez disso, *sociologia dos processos sociais*, mas a alternativa nunca “pegou” adequadamente. Como ele reconheceu, seu conceito de "figuração" era simplesmente uma abreviatura para algumas ideias complexas e nunca teve a intenção de ser a estrutura de suporte de carga que alguns tentaram fazer. Ao adotá-lo, comenta Mennell, Elias parece apenas ter procurado um equivalente adequado da palavra alemã *Gestalt*, e uma que não fosse "sistema", ponto esse que o distanciava de sociólogos como Parsons (1966). Pois ele queria uma palavra que denotasse um modelo complexo de processos interconectados, envolvendo simultaneamente formação da consciência e do *habitus* social, mudanças específicas nas relações de poder e a evolução do conhecimento humano sobre a vida e os objetos.

“Sociologia dos processos sociais”; eis como Elias queria que sua análise fosse definida. Isso nos leva a outro conceito importante em sua obra, a noção de *Processo*. Falando diretamente sobre o que essa significa essa ideia, o autor afirma:

> O conceito de processo social refere-se às transformações amplas, contínuas, de longa duração – ou seja, em geral não aquém de três gerações – de figurações por seres humanos, ou de seus aspectos, em uma de duas direções opostas. Uma delas tem, geralmente, o caráter de uma ascensão, a outra o caráter de declínio. Em ambos os casos, os critérios são puramente objetivos. Eles independem do fato de o respectivo observador os considerar bons ou ruins. Exemplos disso são: a diferenciação crescente e decrescente de funções sociais, o aumento ou a diminuição do capital social ou do patrimônio social do saber, do nível de controle humano sobre a natureza não-humana ou da compaixão por outros homens, pertençam eles ao grupo que for. Logo, é inerente às peculiaridades dos processos sociais que eles sejam bipolares. Diferentemente do processo biológico de evolução, os processos sociais são reversíveis. Surtos em uma direção podem dar lugar a surtos contrários e ambos podem ocorrer simultaneamente. Um deles pode tornar-se dominante, ou caber ao outro manter o equilíbrio (Elias, 2006, p. 27-28).

Em *Escritos e ensaios*, Elias (2006) explica que esse conceito pode ter como pares conceituais as noções de *civilização* e *descivilização*, *envolvimento* e *distanciamento*, *declínio* e *ascensão*, *desintegração* e *integração*. Esses pares demonstram o curso dos processos sociais. Para o sociólogo, os processos podem ter uma mesma direção, mesmo em estágios posteriores ou anteriores. Desintegração ou declínio, ascensão ou desenvolvimento, podem ser observadas tanto na idade média como no século XX. O autor cita como exemplo o fato que o aumento muito rápido da industrialização acompanhou, concomitantemente, o declínio da produção artesanal e sua importância para os grupos sociais. Em outro momento, um novo surto na industrialização caminhou de mãos dadas com o declínio da situação industrial anterior, como também de seus trabalhos associados.

Desse modo, conforme Ribeiro (2010), a direção de um processo social pode ser mais bem entendida quando pensamos em pares de conceitos discrepantes. Pois servem como determinantes de oposições e conflitos de estrutura no interior de um processo de cada momento histórico. São indispensáveis, diz Elias (2006), para a delimitação de estágios de um processo socio-histórico. Assim, uma época posterior é "caracterizada pela imposição de uma estrutura social modificada e, especialmente, por uma mudança decisiva nas relações de poder, favorecendo determinadas posições sociais e desfavorecendo outras" (Elias, 2006, p. 29). Para Martínez (2006), o sociólogo observa que, no desenvolvimento das sociedades humanas, uma época mais recente expõe, em relação à época anterior, uma quebra nas

relações de dominação e poder, cujos antigos representantes estavam em uma posição superior ou mais destacada.

Segundo Elias (1990, 1993, 2006), os processos sociais principalmente quando de larga escala, são processos que não foram planejados por ninguém em específico, com dinâmicas calcadas em relações de poder decisivas na determinação de seus percursos. A teoria do processo de formação do Estado seria um bom exemplo, diz o autor. Deve considerar tanto os processos mais antigos, como de Estados europeus, como também os mais recentes. Elias (2001c, 2006) percebe que um dos principais impulsos dos processos sociais pode ser ressaltado nos conflitos em junção com o monopólio, por um grupo, de recursos de benefícios de demandas diversas de outros grupos, ou seja, monopólio dos meios de produção, dos rercursos de violência, dos recursos de orientação, conhecimento etc.

Elias (2006) segue explicando que a relação entre ações individuais e processos sociais está no primeiro escalão das análises sociológicas, pois são duas instâncias inseparáveis. Todas as ações humanas nascem de processos já em curso. Mas os processos sociais possuem razoável autonomia em vista de ações de indivíduos singulares. No entanto, não são completamente independentes de indivíduos. Essa característica dos processos sociais se estabelece na contínua conexão entre ações, emoções e pensamentos de vários indivíduos singulares e da natureza. Dessa mesma relação surgem as mudanças de longa duração, que os indivíduos ao certo não planejaram em particular nem com um nível de magnitude exemplar. Para o autor:

> Faz parte das peculiaridades dos processos sociais que eles possuam direções, mas, assim como a natureza, não possuem nem objeto nem fim. Estes poderiam ser alcançados se os seres humanos, como humanidade, conseguissem algum dia chegar a um acordo sobre eles (Elias, 2006, p. 33).

Conforme Brandão (2007), Elias demonstra que o processo civilizador possui uma direção específica. Contudo, essa direção quase não é testemunhada imediatamente pelos próprios indivíduos, até porque ela só se torna discernível a uma mesma perspectiva de longa duração capaz de apreender processos mais longos do que a biografia de quaisquer indivíduos particulares neles imersos. Assim, a direção só é percebida depois, principalmente, como resultado da utilização de um método de análise socio-histórica, em que a observação dos dados é realizada tomando como ponto uma grande distância de tempo, uma perspectiva de longa duração.

Sobre isso, Christopher Lasch (1985) observa que para Elias o processo civilizador colabora para a compreensão de uma ampla gama de assuntos geralmente tratados em separado ou sem conexão, como a emergência de configurações como a família moderna, o surgimento do capitalismo e dos Estados-nações modernos, e os mecanismos de controle e autocontrole dos comportamentos e emoções.

Passemos agora para outro ponto fundamental do processo civilizador tratado por Elias: *controle social* e o *autocontrole*.

2.4 CONTROLE SOCIAL E AUTOCONTROLE

Um dos conceitos mais importantes da obra de Elias é, sem dúvida, o de *autocontrole* (*Selbstkontrolle* ou *Selbstwange*). Praticamente todos os seus trabalhos e escritos citam essa noção fundamental para compreender a gênese dos processos civilizadores.

Mas como o autor pensa e descreve a capacidade da sociedade e dos indivíduos de se controlarem? Quais são os meios e padrões que utilizados para submeter seus membros individuais a modelos socialmente exigidos? Longe de afirmar que são apenas as instituições sociais que criam e mantém o controle, ou de que o controle leva imediatamente à transgressão e à violência, Elias parece sugerir outra leitura para pensar essa questão. O que o colocaria em uma posição intermediária no debate acerca do controle e de como uma ordem social pode ser estabelecida, inculcada, conforme princípios morais, sem infligir um grau exagerado de sanções e proibições aos indivíduos, tal como debateram Parsons (1966), Boudon (2007) e Peters (2017).

De fato, essa é uma ideia que já aparece em sua pesquisa sobre a sociedade de corte em vai ganhando espaço na sua obra desde então. Em *A sociedade corte*, o autor mostra que na corte o autocontrole por parte dos nobres era muito importante como prática para a manutenção de poder, status e prestígio. Por exemplo, cabia ao rei não demonstrar suas emoções de forma expansiva, nem mostrar sua insatisfação com um empregado ou subalterno através de emoções intempestivas. Por isso, a atitude ponderada passou a ser recomendada, pois era sinal de poder e status. Isso já demonstrava os detalhes do grau de emoções que o rei julgava ser digno expressar em cada momento específico (Elias, 2001a).

De modo geral, Elias explica que o fenômeno do controle social existiu de maneira distinta e constante na história humana. Por conseguinte, os pesos dos modelos de

comportamento e condutas, o equilíbrio entre emoções e coerções, variaram bastante no percurso do processo civilizador. Assim, nos últimos séculos, o comportamento foi ficando mais "racional" na medida em que os modelos de conduta e de controle foram ficando mais significativos e maleáveis conforme mais densa era a configuração social que se estabeleceu em determinado momento histórico (Elias, 2001a).

O exemplo que Elias (2001a) em *A sociedade de corte* é importante para entendermos esse ponto. A competição social na vida cortesã, que tinha como o intuito conquistar ou manter cargos e privilégios, obrigava os cortesãos a uma coibição das emoções no lugar de uma atitude mais intempestiva. Visto ser mais interessante ter um comportamento relativamente calculado, como minúcias e variações, dependendo da pessoa e do cargo na corte. Por isso, um nobre que perdesse a compostura, ou se comportasse diferente dos demais, provavelmente teria muitas dificuldades em manter seus status e privilégios, sua posição social. Um exemplo bastante explicativo disso que Elias (1994b) oferece é o caso de Mozart ou de outros aristocratas da época.

No caso de Mozart, por exemplo, era um músico de corte e vislumbrava ir além dos limites que a nobreza impunha (Henry, 2001). No entanto, seu comportamento errático e sua postura "anti-regras" acabou minando seu futuro como um artista da corte e integrante da classe alta. Ele queria ser mais do que isso. Contudo, não existia ainda um mercado para receber sua proposta artística, nem havia um público ainda definido para isso. Mesmo circulando simultaneamente na corte e nas camadas mais baixas, Mozart não fazia realmente parte nem de uma, nem de outra. Sua estrutura de personalidade foi constituída nesse conflito e desenvolvida nessa complexa relação de interdependência, aponta Elias (1994b).

O sociólogo alemão esclarece com isso que a capacidade de controle e autocontrole nos indivíduos desenvolve-se, cada vez mais, em sociedades em que existe uma contínua demanda por dissimulação um pouco permanente e eficaz dos impulsos imediatos e das emoções. Sem esse mecanismo, não há como sobreviver e ter sucesso na vida social. O autocontrole é também uma característica importante da economia psíquica de uma pessoa, diz Elias (2001a).

O autocontrole é um mecanismo complexo e relacional. Sua constituição, formas e o modo como é fixado nos indivíduos são uma característica específica de um determinado estágio do desenvolvimento social e humano (Elias, 2001a). Por conseguinte, a convivência social sem restrições é inconcebível e impraticável. Mesmo com variações, o autor aponta que a balança que caracteriza o autocontrole sempre existiu nas sociedades. Dependendo do

estágio e momento dos processos civilizadores, esse mecanismo é mantido de forma garantida, ainda que ao nível mínimo ou escasso.

Nesse sentido, em *O processo civilizador*, Elias (1993) explica que, desde a infância, a aprendizagem do autocontrole e a obtenção de uma capacidade de prever os resultados de suas atitudes ganham forma e importância nas funções necessárias para a vida adulta. As regras e leis de sua sociedade e seu grupo vão sendo assimiladas e aprendidas, seja na escola, na família, na convivência diária e contínua com outras pessoas. Assim, esse autocontrole é inserido tão intensamente desde a infância que a pessoa acaba por desenvolver uma postura, quase automática, de vigilante de si mesma e de suas emoções, conforme avança o processo civilizador (Chartier, 1993; Quintaneiro, 2010).

É um controle que só é viável devido à constituição integral do ser humano, que apresenta uma disposição biológica para a contenção dos impulsos. Sem essa disposição, sugerem Elias e Dunning (1992), nenhum controle poderia ser adquirido através de aprendizagem e assim integrado na estrutura da personalidade como que permanente, se não existisse uma condição biológica e capacidade humana para o autocontrole. Nesse sentido, nossas próprias emoções têm um potencial para serem controladas, dizem os autore.

Elias e Dunning (1992) observam que no decorrer dos processos civilizadores, generalizam-se as restrições sobre os comportamentos das pessoas. As oscilações emocionais (a passagem da alegria à tristeza ou do amor à raiva etc.) ficam mais estabilizadas, bambeiam menos entre os extremos, são “interiorizadas”, constituindo assim uma espécie de “carapaça” pessoal. É uma forma de coerção que tem também origem no mecanismo de controle do Estado, que contribui para organizar as leis, modelar as relações entre as pessoas (tais como marido e esposa, pais e filhos, patrões e empregados) como também as explosões apaixonadas, a falta de restrição emocional e o excesso de excitamentos, que ficam cada vez mais raros, mesmo que aconteçam dentro do próprio círculo pessoal ou familiar, explicam os autores.

Sobre esse ponto, Elias (1998a) pensa que o indivíduo só consegue tornar-se alguém razoavelmente soberano de si, com uma autoestima bem firmada e com uma individualidade, aprendendo com os outros, concebendo padrões sociais de autocontrole. Nesse aspecto, os seres humanos são constituídos de tal maneira que suas oportunidades de sobreviverem, tanto no plano coletivo como no individual, são bastante escassas caso não ampliem, desde a infância, o potencial de autocontrole diante da irrupção de seus impulsos. Isso tudo na esfera

de uma comunidade, adotando normas concisas das emoções, para que a vida social seja possível.

Elias considera longamente a fase da infância quando pensa no mecanismo de autocontrole. Aspecto que o deixa bastante diferenciado em relação aos outros cientistas sociais. Quem na teoria clássica ou teoria social contemporânea, se lembrou tanto de que, um dia, fomos pequenos, incapazes e indefesos antes de sermos adultos e que assim passamos gradualmente por uma modelagem social? Essa é uma sociologia em falta, mas que o autor tentou trazer aportes para desenvolver uma percepção do ser humano enquanto ser social que nasce, cresce e morre. Não nascemos adultos[15]. Desde muito cedo, temos que passar por uma modelagem social. Adquirir conhecimentos, desenvolver capacidades, fado dos seres humanos.

Para o autor, no curso dos primeiros anos de vida de uma criança, uma estruturação de padrões de domínio dos impulsos de origem biológica, correlacionada com diversas aprendizagens cotidianas, possibilita desenvolver o sistema de autocontrole, mecanismo socialmente inculcado e que estabelece nos indivíduos uma "segunda natureza" (Elias, 1998a, p. 121). Essa capacidade para usar os controles que se aprende durante a convivência social é um aspecto indispensável e basilar dos seres humanos, sugere o sociólogo alemão.

Por isso, esclarece Delzescaux (2007), é bastante específico o quadro, em cada sociedade, da organização completa de padrões de autocontrole que cada pessoa tem que administrar em sua vida, para assim poder se desenvolver enquanto ser humano e tornar-se um indivíduo relativamente singular no mundo. Nesse caso, o mecanismo de autocontrole auxilia na convivência com os outros, como também a estabelecer um padrão de conduta viável para cada demanda cotidiana. Mas, antes de desenvolver esse tópico sobre o *controle*, Elias estabelece alguns pontos importantes. Segundo o sociólogo, o autocontrole dos indivíduos pode ser observado na tentativa de manuseamento dos fenômenos naturais: o controle sobre a vida coletiva em sociedade e o manejo sobre as forças não humanas da natureza são aspectos interdependentes e se desenvolvem em conjunto, com avanços e recuos. Aqui, Elias (1994a, p. 116) fala de uma "tríade de controles básicos", que seriam

[15] - Não se trata obviamente de afirmar que Elias foi o único a reconhecer que o ser humano não nasce adulto, mas que ele foi singular, dentre sociólogos e outros cientistas sociais (por exemplo, economistas e cientistas políticos), em perseguir todas as implicações analíticas deste fato aparentemente trivial.

respectivamente: controle sobre a natureza ou os fenômenos naturais, controle social e autocontrole.

Sobre isso, em *A sociedade dos indivíduos*, Elias aponta que muitos setores da sociedade conseguiram diminuir a carga do trabalho pesado, em direção a atividades que necessitam de mais inteligência e conhecimento. A utilização da força física, nas sociedades modernas, é mais dividida e direcionada para fins cada vez mais específicos. Ou seja, o controle das forças humanas, como também das forças naturais, só pode ocorrer em configurações sociais que estão pacificadas, organizadas e razoavelmente estáveis. O autocontrole aqui tem sua função interdependente. Por isso, o sociólogo observa que essa tríade de controles básicos, forma uma conexão de funções multilaterais. Uma depende da outra, em certa medida e, se uma fracassar, as outras também seguem a tendência.

No texto *Envolvimento e Distanciamento*, Elias (1997a) argumenta que as pessoas têm dificuldades de controlar suas emoções adequadamente, quando se deparam com acontecimentos que ameaçam mudar de maneira muito drástica as suas vidas (por exemplo, a informação traumática de que seu marido ou esposa faleceu). Assim, as pessoas têm impasses quando enfrentam esses acontecimentos de forma muito emocional ou se sua capacidade intelectual e subjetiva para controlar tais eventos for prejudicada ou severamente diminuída ou aniquilada. Desse modo, o autor considera que os e sofrimentos atrapalham consideravelmente o controle das emoções.

Destarte, Elias (1997a) observa que os seres humanos precisam adquirir controle sobre os fenômenos da natureza para terem um controle mais regular de si, ainda que com algumas oscilações, no seu cotidiano. De forma similar, também precisam ter controle do modo como vivem socialmente e na maneira como obtêm poder sobre os outros, o que muitas vezes ocorre com constantes percalços.

Basicamente, os grupos humanos têm se esforçado muito, durante milhares de anos, para conseguir estabelecer, com o amparo de um fundo de conhecimento em constante evolução, um controle e seguridade cada vez maior para si em um universo até o momento inóspito e irreprimível. Nesse argumento, Elias (1997a) aponta que tentamos a todo custo manipular os contextos já conhecidos ou tentamos eventualmente controlar os outros, com uma considerável margem de sucesso e múltiplos fracassos. Mas, se formos nos comparar com nossos antepassados, no que se refere ao domínio de fenômenos naturais, estamos com uma pequena vantagem.

Desse modo, em um estudo como *O processo civilizador*, Elias (1993) pretendeu mostrar que essa tentativa de controlar os eventos, dos fenômenos naturais até as nossas emoções, advém de uma razoável estabilidade do mecanismo de autocontrole, que desde muito cedo é inculcado nos indivíduos. É um fenômeno que brota da conexão entre a monopolização da força física e a estabilidade das instituições mais relevantes da sociedade. Por isso, é apenas com a instauração de monopólios mais ou menos estáveis que as sociedades têm a característica que possibilita exercer a coerção. *Poder* gera mais formas de poder, em uma relação constante. Assim, os indivíduos se amoldam desde os primeiros anos de vida, independentemente de suas vontades, a padrões regulados e distintos de controle estabelecidos em sua sociedade.

Por conseguinte, Elias (1993) explica que, a direção dessa modificação do comportamento, mediante uma coibição diferenciada das emoções, afetos e impulsos, é determinada pelo rumo do processo de individualização, pela variável repartição de funções sociais, pela diferenciação social e pelo adensamento de redes de mútua dependência em que, direta ou indiretamente, cada ato de uma pessoa se torna interligado aos demais atos de outras pessoas em sua configuração.

Elias (1993) ilustra com isso que o domínio das emoções e impulsos espontâneos, o alargamento da capacidade mental e de pensamento para além da ocasião atual (ou seja, o pensamento em eventos do passado ou do futuro), junto à disposição de rapidamente conectar os fatos em redes de causa e efeito, tudo isso são aspectos diferentes da mudança de comportamento, que inevitavelmente ocorre com a monopolização da violência física e a expansão das redes de ação e conexão social. A mudança civilizada no comportamento está inserida nesse contexto aponta pelo autor (Dunning e Hughes, 2013).

Vale a pena salientar que, para o sociólogo alemão, o controle da violência pelas instituições sociais não controla ninguém diretamente apenas por advertências ou por agressões estabanadas (Elias, 1993). Sobre isso, é necessário existir, além do monopólio da força, uma compulsão ou pressão exercida de diferentes formas, exercida sobre as pessoas em graus consideráveis e operam principalmente por meio da reflexão e pensamento, cada vez mais individualizados. Em vista disso, o indivíduo age, pois pensa que não agir em determinado momento ou contexto pode trazer prejuízos para si ou para seus próximos. Ou seja, segundo Elias (1993, 2001c), cada vez mais esse mecanismo funciona para que a própria pessoa seja capaz de controlar-se e perceber a si como um indivíduo entre os outros.

É um mecanismo de autocontrole mais distanciado e diferenciado (Blomert, 1991; Brandão, 2007). Elias (1993) esclarece que a "agência controladora" que se constitui como componente basilar da subjetividade do ser humano corresponde diretamente aos mecanismos de coerção que se formam na sociedade. São mecanismos que impõem uma coibição muito diferenciada a todos os impulsos, emoções e atitudes. Cada um deles, desse modo, intercedidos um pelo outro, exerce pressão incessante para inibir qualquer tipo de descontrole emocional. Essa é uma tendência do processo civilizador.

O sociólogo aponta que essas pressões que operam sobre a pessoa têm a propensão de produzir uma modificação em toda a economia psíquica em direção a um manejo mais contínuo e regular desse mecanismo coercitivo em todas as alçadas da vida social e comportamental (Elias, 1993). Esse é um fenômeno do qual cada indivíduo tem que passar, explica o autor.

As próprias pessoas têm que aprender a controlar seus impulsos, para seu próprio bem e dos outros ao seu redor. Visto que um indivíduo que seja pouco capaz de fazê-lo constitui um perigo não só para si, mas também para as outras pessoas. Mas não é aconselhado "controlar demais" os impulsos, pois a incapacidade de coibir as emoções pode ser tão dolorosa quanto como o imperativo de dominá-las em demasia, refletem Elias e Dunning (1992). Chega-se, desse modo, a um impasse.

Para Elias (2006), ecoando um pouco a posição de Freud (1996), não há escapatória perfeita nesse ponto. Os mecanismos sociais de controle e autocontrole são universais, do mesmo modo que são maleáveis no processo civilizatório. Assim, observamos em todas as sociedades uma mudança de direção das coerções externas em coerções internas. Mas, segundo o sociólogo, como ocorre essa passagem, essa internalização?

Não é difícil perceber que Elias tem uma "dívida" com Durkheim acerca da concepção de *controle* e do seu papel na vida social. Para o sociólogo francês, as coerções são um aspecto essencial na sociedade. Essa ideia o ajuda a definir o que são os *fatos sociais*. Esse importante conceito da sociologia de Durkheim mostra que os fatos sociais são experimentados pelos indivíduos como sendo preexistente e independente deles próprios (Durkheim, 2008).

Um dos aspectos essenciais que distinguem essa importante noção de Durkheim é a "coerção social". O sociólogo francês mostra a força que os fatos exercem sobre as pessoas, levando-as, desse modo, a agirem conforme as regras e leis da sociedade ou grupo social do qual fazem parte, malgrado suas vontades. Podemos citar como um exemplo prático a

educação familiar a que os indivíduos são submetidos desde a primeira infância. Podemos também citar alguns princípios morais como não matar ou roubar etc.

Essa força dos fatos sociais, exemplificada por Durkheim, fica bastante evidente quando ocorrem punições na forma da lei ou aquelas mais "espontâneas" a que a pessoa está submetida quando tenta agir contra a sanção (Costa, 2007). Nesse caso, as leis serão as sanções formuladas pela sociedade em que são definidos os crimes e são igualmente estabelecidas as penas. Multas por dirigir embriagado ou falando no celular podem ser um exemplo. Já as punições mais "espontâneas" são aquelas que aparecem como reação a um comportamento considerado inoportuno ou inadequado por um grupo, ou mesmo pela sociedade. Podemos citar o exemplo da reprovação quando alguém é pego no flagra roubando um produto em uma loja no shopping ou no mercado. Ou então quando alguém come de boca cheia enquanto fala em voz alta em um restaurante. Podemos também citar o exemplo de universitários que seguem "modismos acadêmicos", pois isso agregar valor, e não seguir implica uma exclusão dos grupos dos quais pertence ou pretende pertencer. Mesmo que não estejam previstos em lei, esses olhares de repúdio podem levar a pessoa à vergonha e se comportar como pede a conduta exigida.

Esses exemplos podem ser úteis aqui para qualificar o conceito durkheimiano de controle social. O comportamento desviante pode não ter uma punição descrita na lei jurídica e nos códigos penais, mas o grupo específico pode reagir castigando quem se comporta de maneira muito diferenciada em relação aos valores e regras tidos como elementares em certa sociedade. De modo geral, a reação da sociedade frente a determinada conduta pode ser, muitas vezes, mais intimidadora e coercitiva do que propriamente a lei sancionada pelas instituições sociais legisladoras. Outro exemplo em menor escala pode ser visto em pequenos grupos que se formam de maneira espontânea em uma escola, faculdade ou no ambiente de trabalho. Esses grupos acabam constituindo suas próprias "regras", formas de falar, de se vestir, e acabam impondo aos membros essas mesmas condutas. Logo, não seguir o comportamento tido como adequado pelo grupo pode resultar na exclusão da pessoa diferente e resistente. É uma característica dos fatos sociais o ponto em que eles exercem influência sobre os indivíduos independentemente de sua vontade. São "exteriores aos indivíduos". Durkheim (2008) explica com isso que, quando nascemos, já encontramos comportamentos estabelecidos, regras e leis que somos obrigados a aceitar através de mecanismos de coerção social. A educação, seja na família ou na escola, é outro relevante exemplo.

Basicamente, toda a teoria de Durkheim tem a intenção de evidenciar que os fatos sociais têm existência própria e não têm dependência de indivíduos isolados. Pois existem, mesmo que cada um possua sua consciência, sua identidade ou personalidade, em cada grupo formas padronizadas e organizadas de pensamento e comportamento. Essa "consciência coletiva" aparece como um conjunto de regras que estabelecem valor e as atitudes individuais (Durkheim, 2008). É essa consciência que define o que é "moral" ou "imoral", "certo" ou "errado" etc.

Elias concorda com muitos desses argumentos de Durkheim acerca do controle social (Passiani, 2013). Durkheim considera o controle social primeiramente como um fator externo aos indivíduos. Elias, por sua vez, enxerga o controle também como "entre" os indivíduos. No entanto, para os dois sociólogos, o controle tanto é exterior como também perpassa cada um de nós, no momento em que é internalizado. Ou seja, é tanto a sociedade como os indivíduos que, em movimento, modelam as estruturas sociais que, do mesmo modo, criam condições para que as pessoas possam ter determinados comportamentos que, por sua vez, vão influenciar na criação de leis e regras. Por conseguinte, as pessoas criam suas leis, mas essas só são validadas nas estruturas sociais constituídas ao longo da história. Para uma regra ser válida, ela deve estar consoante com a estrutura social e de personalidade de uma configuração específica, pensam Elias e Dunning (1992).

Como bem observa Passiani (2013) tanto em Durkheim como em Elias a individualização e socialização são processos mutualmente sociais e psicológicos. É apenas por barrar nossos impulsos que o controle social tem suas consequências em nossa personalidade. O autor observa que, para Durkheim, o indivíduo surge apenas na vida social. Aspecto esse que ao gerar a solidariedade, produz a divisão do trabalho, que por sua vez complexifica cada vez mais a sociedade. É nas sociedades em que existe uma forte divisão do trabalho, que indivíduos podem exercer suas mais distintas habilidades mediante suas escolhas.

Passiani (2013) ainda observa que, nessa complexa divisão do trabalho que Durkheim cita, a sociedade teria o estrito interesse em manter a ordem, evitar aquilo que ele denomina como *anomia*, ou seja, a falta de coesão social e o desequilíbrio das regulações morais e legais. Passiani sugere similaridades entre Durkheim e Elias no que se refere ao controle externo exercido pelo Estado, que pouco a pouco é internalizado, virando autocontrole. No entanto, Elias enfatiza um processo de estatização e civilização que não depende apenas das ações e vontades dos indivíduos, pois está sujeito às estruturações das cadeias de

interconexões. Para Elias, o processo civilizador implica o controle das emoções e pacificação, mas isso não significa que os impulsos e a violência desaparecem do horizonte, lembra Passiani.

Um indivíduo sem restrições é um fantasma, observa Elias (1990). Não existe nenhuma sociedade no mundo em que não existam leis e regras que funcionam para barrar excessos e desvios. Para o autor, o controle mais intricado e estável da conduta ficou paulatinamente mais inculcado na pessoa desde a tenra infância e, de maneira automática, vira uma fixação, uma autorregulação da qual ela pouco ou não poder resistir, mesmo que faça um tremendo esforço para tal. Assim, a configuração de que essa pessoa faz parte tornou-se tão complexificada e distinta que o esforço exigido para se comportar de maneira "exemplar" é muito grande, afirma Elias (1993). É um mecanismo fixado e estabelecido na sociedade de modo contínuo.

Por isso, Elias (2008) aponta que jamais chegaríamos à idade adulta, como seres humanos capazes de pensar e executar tarefas e de conviver com outros, se, desde o nosso nascimento, não tivéssemos sido obrigados a seguir regras impostas pelas redes de interdependência que fazemos ou fizemos parte. Essas são interligações que exercem um tipo de coibição que leva ou não, dependendo do caso, à efetivação de muitas aptidões.

Para Elias (1990), muitas vezes esquecemos que, quando éramos crianças, tivemos nossos sentimentos de dor, deleite e vergonha, entre outros, modelados para se adequar relativamente a certos comportamentos padronizados estabelecidos em nossa sociedade, mediante forte coação vinda de outras pessoas. Com efeito, uma criança que não atinge o nível de controle exigido pela sociedade em que está inserida será excluída, muito provavelmente, dos principais círculos de convívio ou será caracterizada como "doente" (Elias, 1990, p. 146), "incapaz" ou até "especial".

Mesmo em sociedades mais antigas, a constituição civilizadora, da infância até a obtenção de modelos de autodomínio mais complexos, ocasiona dificuldades significativas, com alguma dose de dor e aflição para qualquer um. Já nas sociedades mais complexas e industrializadas como as nossas, Elias (1994a, 1997b, 1998b) mostra, com ricos detalhes, que processo é consideravelmente mais longo, como também é bastante difícil.

No seu principal trabalho, Elias (1993) demonstra que o equilíbrio advindo dos impulsos e dos "setores" que controlam a subjetividade, em muitos graus, determina em grande parte como os seres humanos se orientam em seus vínculos com os outros, ou seja, definem aquilo que o autor chama de "segunda natureza", o comportamento internalizado, o

habitus. Consequentemente, para o autor, não existe uma fase final nesse processo, porque mesmo que a subjetividade da pessoa, bastante modelável na infância, se solidifique significativamente na vida adulta, os indivíduos jamais deixam de ser influenciados pelas relações que os cercam.

Nessas mesmas relações com os outros, Elias (1993) mostra que, a reflexão constante, a capacidade de prever acontecimentos ao seu redor, o autocontrole, a avaliação e a repressão dos sentimentos e emoções, o entendimento do que é ou não humano, tornam-se condições cogentes para diversos triunfos na vida social. Pois o indivíduo vai pouco a pouco aprendendo aquilo que deve manter afastado do seu cotidiano, para assim ter uma vida sem tantas eventualidades, como também aquilo que deve perseguir, para conseguir o que almeja ou pretende realizar com as outras pessoas do seu convívio social. Sem contar no desvio de atitudes que machuquem os outros. Essas são tendências que aumentam no processo civilizador.

Elias (2001a) observou, com seu estudo das sociedades de corte, que esses mecanismos de autocontrole existem em todas as camadas sociais. No entanto, ele se desenvolve primeiro nas camadas mais abastadas, a partir de onde é imposto aos membros socialmente iguais, como também aos seus funcionários e serviçais. Só depois, quando esse processo já se encontra bem fixado nas classes altas, que começa a passar para as camadas menos abastadas.

Esse é um processo social longo e complicado. Mas Elias (1993) explica que a variação que segue o atual estágio da civilização produz em muitos indivíduos uma inibição para exibir emoções fortes, seja na esfera pública ou privada. Com a atual forma de controle social, em conexão com o modo como os indivíduos vivem em sociedade, temos um grau consideravelmente elevado de comedimento na expressão de emoções e afetos mais espontâneos (Elias, 2001b). A demonstração dos afetos fica mais contida e restrita. Aparece mais frouxa em situações específicas e muitas vezes socialmente reguladas, como a festa de uma torcida na arquibancada de um estádio durante um jogo, ou durante um show de música.

De modo geral, nas sociedades contemporâneas altamente industrializadas e urbanizadas como as nossas, os padrões de controle dos ânimos e da excitação, sensação de prazer, divertimento e aventura, podem nos passar a impressão de que a excitação parece desequilibrada em si. Um torcedor do Botafogo comemorando um gol em uma partida de futebol, por exemplo. Contudo, a diferença só aparece com maior nitidez quando se utiliza uma comparação histórica de longo alcance que confronta esses padrões e modelos de coerção

com os de outras sociedades e estágios, pois muitos padrões de conduta sofreram alterações importantes.

Elias (1994a) aponta que conforme fica mais complexa uma sociedade, no nosso caso, mais industrializada e individualizada, mais interiorizado é o autocontrole. Logo, os adultos tornam-se tão habituados a não agirem imediatamente conforme suas emoções, que essas restrições lhes parecem bastante habituais. Como se fosse algo natural do próprio comportamento. E os comportamentos que não seguem esse caminho seriam erráticos, estranhos. Mas isso só mostra que o autodomínio virou uma espécie de mecanismo automático já internalizado (Heinich, 2001).

Mas se engana quem pensa que esse é um mecanismo duradouro e para sempre fixado. Pois a manutenção dos padrões e modelos de coerção no processo civilizatório, o que Elias (1990) chama de formas mais "civilizadas" de comportamento, depende, antes de tudo, de condições muito peculiares para funcionar adequadamente. A principal delas é o exercício rotineiro do autocontrole por cada um de nós. Desse modo, o decisivo para Elias e Dunning (1992) é o equilíbrio entre a recusa e modelação dos impulsos imposto a uma pessoa durante o processo civilizador individual e ganho em prazer iniciado ou facilitado nesse evento. Logo, quanto menos coações são sustentadas na vida cotidiana por normas e metas, menos as pessoas estarão aptas a viver de acordo com suas vontades e desejos diários. A miscelânea de emoções toma conta. A total falta de controle permite a realização imediata dos impulsos no calor do momento, mas não oferece, de forma alguma, condições necessárias para a manutenção de ideais, planos e metas para o futuro, seja imediato ou mais distante. Elias percebe um problema nisso.

Para o autor, nem sempre todo tipo de coerção exterior é adequado para produzir mecanismos individuais de autodomínio e muito menos fomentá-los em massa, sem prejudicar a capacidade individual de satisfação dos afetos (Elias, 2006). Elias (1993, 2001b) observa que, nas sociedades modernas, nem sempre as emoções, impulsos e sentimentos podem sem demonstrados em sua maneira mais espontânea, pois existem muitas restrições. Assim, não podendo mais manifestar-se nos diversos vínculos entre indivíduos, esses afetos "lutam" dentro da própria pessoa. Ficar com raiva de alguém e não ter como extravasar esse sentimento é um exemplo. Querer agredir uma pessoa e não poder usar da violência imediata é outro exemplo. Essa situação nem sempre tem uma solução adequada, pois dificilmente a transformação pessoal demandada pela vida em sociedade induz a um novo balanceamento entre satisfação pessoal e controle das emoções. Esse tipo de coerção tem seus custos.

Essa aquisição dos autocontroles de maneira conjunta com o comedimento das emoções e impulsos mais urgentes, o processo civilizador de uma pessoa jovem, nunca é um evento sem dor, visto que sempre deixa sequelas emocionais nas pessoas (Elias, 1993). Nesse sentido, algumas pessoas têm sorte, pois possuem a capacidade, adquirida ao longo da vida, de transformar e canalizar seus impulsos para atividades que são também benéficas para os outros e, principalmente, satisfatórias para si. Contudo, em outros casos, vemos a impossibilidade de alguém conciliar as demandas da vida comum, que pedem uma sanção regular e moderada, uma contenção de si designada por consciência ou razão, com as necessidades de satisfação dos impulsos. Aqui, os dois tipos de necessidade entram em conflito[16].

Elias e Dunning (1992) e Elias (1993) lembram que, em casos extremos, quem se agita demais e não tem a capacidade de se controlar acaba tendo como destino as prisões ou hospícios. No entanto, engana-se quem pensa que é fácil estabelecer qualquer situação de controle razoavelmente estável das emoções, pois o controle de impulsos mais fortes quase sempre produz agitações nos indivíduos que tendem a agir de forma cautelosa para não perder as estribeiras e ficar em situação embaraçosa perante as outras pessoas do seu convívio.

Com efeito, explica Van Krieken (2014), Elias observa que alguém que seja incapacitado de estabelecer um autodomínio, que não consiga controlar os seus impulsos, continuará à mercê das suas próprias manifestações e arranques emocionais. Sendo assim, uma pessoa inabilitada para controlar qualquer impulso imediato, ou uma necessidade animada por influências externas, não tem muitas condições de harmonizar os impulsos insatisfeitos com as bases de sua satisfação, não pode e nem consegue ajustar suas emoções à realidade de uma situação específica e, portanto, sofrerá bastante devido à dor, à pressão inevitável dos impulsos espontâneos vindos de sua pessoa, mas orientada para os outros (Elias e Dunning 1992; Elias, 1993). Seguindo como inconsistentes, as pessoas dominadas por impulsos, provavelmente falharão nas suas tentativas de satisfação duradoura, por isso estarão constantemente frustradas e em sofrimento. Com isso em vista, Elias aponta que, em seu texto *A busca da excitação*, a satisfação de uma necessidade emocional através do prazer e, principalmente, por intermédio da agradável excitação que equilibra o controle regular das

[16] - Trataremos melhor do assunto nos próximos capítulos. Esse é um ponto central em Elias para se pensar o sofrimento.

emoções na vida exterior ao lazer, é uma das funções elementares que a sociedade possui para o contentamento de seus membros.

Não causa estranhamento que o autor pense nesse problema em consonância com os processos de socialização e individualização. Pois a interiorização de controles sociais, ao tomar forma de consciência individual, pode ter como consequência direta o aparecimento de frustrações específicas, doses de angústias e sofrimentos, como também inúmeras doenças, na linguagem mais contemporânea, de transtornos de ansiedade ou depressão[17].

Por isso, Elias e Dunning (1992) lembram que um dos problemas decisivos com que se confrontam as sociedades no decorrer do processo civilizatório é descobrir alguma forma razoável, um equilíbrio, entre sanções e prazeres, alegrias e sofrimento.

Contudo, o sociólogo aponta que, sejam quais forem as normas, regras, leis e restrições, em qualquer sociedade, elas jamais serão eternas e absolutas. A dinâmica dos grupos que as regras mantém pode definir se estas devem ser mantidas ou modificadas. Logo, é a configuração social de pessoas interdependentes que possibilita determinar como vão ser aplicadas, e mantidas, as regras e sanções sociais.

Um dos mais bem sucedidos meios de explicar e demonstrar o controle social atualmente é, para Elias e Dunning (1992), o esporte moderno. O sociólogo alemão pensa no desenvolvimento do esporte inglês para sugerir tal concepção. Por conseguinte, a aceitação mais ou menos rápida dos modelos do esporte no Reino Unido pelas outras nações parece indicar que aí existia também a necessidade de competições e disputas que envolvessem esforços físicos, com uma grande capacidade de sublimação, isto é, capacidade de desviar e utilizar energia e impulsos para outros fins, uma regularização fixa da restrição da violência e, da mesma forma, mantendo uma atividade prazerosa para quem assiste e, principalmente, para quem pratica o esporte.

Pensando nisso, Elias explica que nas sociedades avançadas, industrializadas e individualizadas de nossa época, muitas profissões, muitas ocupações e atividades, além do esporte, só vão trazer satisfação se todas as pessoas envolvidas conseguirem manter, garantidamente, um razoável equilíbrio e um controle mais ou menos estável dos seus impulsos, afetos e estados de humor. Assim, nessas sociedades, a sobrevivência social é possível a partir de um autocontrole nem muito firme, nem muito frágil (Smith, 2001).

---

[17] - Desenvolveremos esse ponto com mais detalhes no capítulo três.

Elias e Dunning (1992) demonstram que praticamente todas as sociedades desenvolvem algumas medidas em oposição às tensões e ansiedades que elas próprias criam. No que diz respeito às sociedades individualizadas que chegaram a um nível relativamente efetivo de controle das emoções, como também de relativa manutenção e forte necessidade de sublimação dos afetos, as restrições moderadas podem em seu conjunto ser observadas em uma considerável multiplicidade de atividades de lazer. Aqui o esporte é uma das principais atividades que preenche essa função social.

Mas isso não significa que essa prática passe impune de problemas. Elias e Dunning (1992) lembram que, quando as tensões surgem na sociedade, ao mesmo tempo, em que sanções são enfraquecidas, o nível de raiva e hostilidade entre os inúmeros grupos sociais pode ficar bastante elevado. Desse modo, a separação entre jogo e o que não é jogo pode ficar bastante confusa para as partes envolvidas. Um exemplo: uma derrota no campo em uma partida de futebol pode trazer uma necessidade de vingança e a difícil sensação de fracasso na vida real. Já uma vitória pode valorizar uma "batalha" fora do campo como continuação da partida. Vale lembrar também da violência das torcidas organizadas, antes mesmo das partidas começarem. De todo modo, o sociólogo esclarece que um dos principais traços das sociedades mais industrializadas e individualizadas de nossa época é o fato de apresentarem uma variedade de atividades e práticas de lazer muito superior a qualquer outra sociedade que agora possamos elencar em nossas pesquisas históricas.

Muitas de nossas ocupações que visam diversão, entre as quais o esporte nas suas formas de prática ou até espetáculo, são consideradas meios de produzir um agradável "descontrole controlado das emoções" (Wouters, 2012). Por isso, as tensões miméticas das atividades de lazer e a excitação a elas imediatamente relacionadas, libera da sensação de perigo ou de culpa, podem servir como um antídoto para as aflições vindas das incertezas diárias que, nas sociedades complexas, é parte garantida e rotineira nas relações de interdependência entre as pessoas, sugere Elias.

Consequentemente, uma vida social sem controle de nenhum tipo (o que seria uma contradição, pois grupos sociais implicam algum tipo de coerção exercida em seus membros) pouco teria para acrescentar prazer e satisfação a cada pessoa. Por esse motivo podemos enxergar a importância da prática esportiva que tem, como tantas atividades que proporcionam deleite, o objetivo de movimentar e estimular as emoções humanas, evocar tensões sobre a forma de excitação mais ou menos equilibrada e controlada, sem o risco (ou com o risco reduzido) de perturbações relacionadas com as adversidades da vida. Para Elias e

Dunning (1992), uma situação oferecida pela atividade de lazer tem muitas vezes um efeito libertador, catártico, mesmo que a ressonância imediata das emoções ligadas ao imaginário apresente elementos mais variados como medo, ansiedade, raiva etc[18].

Desse modo, o problema elencado pelos divertimentos sob a forma de prática esportiva consiste, segundo o sociólogo, em encontrar uma forma de experienciar o pleno regozijo de um "combate" sem magoar ninguém, isto é, com o mínimo ou nenhum tipo de ferimento. Contudo, o autor sabe da dificuldade de condicionamento das coerções sociais em cada ser humano. As limitações e imposições infligidas pelas funções adultas, como também a competição e as inquietudes diárias entre grupos e pessoas, tornam muito complexo esse processo, como também difícil sua explicação. Por isso, o autor sugere que a margem de decisão humana, sua liberdade, encontra-se na possibilidade de buscar de diversas maneiras um equilíbrio razoavelmente flexível e, também, administrar da melhor forma possível boa parte das diferenças e dificuldades que provêm das restrições sociais.

Elias (1994a, 1998b) observa que, com a gradativa especialização e repartição de funções nas sociedades mais abastadas, o percurso do indivíduo para se tornar uma pessoa mais independente e com uma boa confiança em si e nos outros fica mais lento e tortuoso. Por consequência, aumentam as exigências por autocontrole.

Nossos códigos de conduta estão repletos de incoerências, aponta o autor. São muitas vezes incongruentes com as exigências humanas na vida social, mas é justamente aí que a sociedade mostra suas discrepâncias. Por conseguinte, todas as sanções as quais as pessoas estão expostas na contemporaneidade, os temores e ansiedades daí correspondentes, são - em sua força, forma e estrutura - determinadas pelas tensões específicas geradas pela dinâmica da mesma sociedade, pelos seus mecanismos e relações de poder, pelas perturbações que elas mesmas criam ininterruptamente.

Com isso, Elias (2000) nota que, em um ambiente social sem tantas variações, o padrão de comportamento mais requintado e um maior autocontrole se conectam a um nível maior de disciplina, introspecção e coesão nos grupos. Esse aspecto proporciona recompensas como status e poder para contrabalancear a frustração causada pelas limitações impostas pelo grupo e pela perda momentânea da simplicidade e espontaneidade.

---

[18] - Catarse no sentido aristotélico.

Outros exemplos da questão do autocontrole (Elias tem vários) podem ser visto no livro *Os estabelecidos e os outsiders*. Nesse estudo, o sociólogo observa que os jovens *outsiders* do loteamento de *Winston Parva,* que tinham famílias problemáticas, possuíam uma vida bastante complicada. Pois faltavam controles coletivos razoavelmente fixados que eles pudessem assimilar e que contribuíssem para barrar seus impulsos socialmente inadmissíveis. Também faltavam modelos regulares de conduta social aprovados e estabelecidos pelos seus familiares e grupos de origem, que pudessem servir de alicerce para o desenvolvimento de suas autoestimas, a ideia de seu próprio ser como pessoa singular no mundo.

Elias e Scotson (2000) citam a vinculação das sanções sociais e do autocontrole, como o orgulho pelo grupo superior e o desprezo pelos outsiders, como uma situação encontrada em muitos contextos e configurações sociais. Assim, o autodomínio seria um mecanismo necessário para a manutenção do status e prestígio do grupo social, fato esse que podemos observar em diversas configurações sociais.

O sociólogo afirma que se afasta de leituras que pensam o autocontrole apoiado numa visão do ser humano enquanto *homo clausus,* humano fechado em si. Aqui, a explicação freudiana seria um exemplo mais uma vez. Vimos que Elias deve bastante a Durkheim (2008) a sua concepção de controle social. Com Freud (1996), não é diferente. O psicanalista reconheceu a capacidade humana de aprender e controlar as emoções vividas em sociedade. Do mesmo modo, percebeu a ambiguidade de nossas ações e pensamentos, como também apresentou um método para apaziguar nossos sofrimentos diários. Elias sabe disso. No entanto, para o sociólogo, Freud conceituou o superego como se fosse uma parte do corpo, tal como o cérebro ou o coração (Elias e Scotson, 2000).

Relativamente em consonância com Freud (1996), Elias pensa que todo indivíduo, até certo ponto, está sujeito às restrições geradas pela convivência com seus semelhantes, pela estrutura e evolução de sua sociedade e, finalmente, pelas necessidades naturais e individuais como a indispensabilidade de beber ou comer, como também as que provêm de natureza externa, como as ligadas ao frio, calor, abrigo da chuva etc. Qualquer indivíduo tem que passar por esse processo.

Desse modo, aquilo que chamamos de *inconsciente, instinto,* ou qualquer outro nome, constitui também uma forma peculiar de autocontrole na relação com as outras pessoas, apesar de ser uma forma que, dada a nítida caracterização das funções psíquicas, já não controla diretamente o comportamento, mas o faz através de inúmeros caminhos indiretos. O autor ressalta que o autodomínio e a sensibilidade das pessoas aumentaram no que concerne

aos atos de violência e agressividade. Isso advém do mecanismo de controle social bem estabelecido nos Estados modernos com as poderosas sanções contra atos violentos. É um mecanismo que, em nossas sociedades, já está bem internalizado na maioria dos indivíduos (Elias e Scotson, 2000).

Aqui Elias e Dunning (1992) se interessam por relacionar temas aparentemente sem conexão como, por exemplo, as formas de governo (seu exemplo é o governo parlamentar) e os mecanismos de autocontrole. Esses tipos de governo funcionam de modo satisfatório nas sociedades em que um autocontrole estável e razoavelmente equilibrado constitui parte fundamental do *habitus* da maioria da população. Contudo, se, em determinados setores, a capacidade para o autocontrole sofrer danos, se a consciência que inibe os indivíduos de cometerem atos ou crimes violentos estiver corroída, se acontecerem escaladas de violência, o governo também pode ser deteriorado.

Por isso, Elias e Dunning (1992) e Elias (1997b) observam que, mesmo no quadro interno dos Estados, o controle da violência pode enfraquecer e fracassar enquanto prática social. Em muitos Estados contemporâneos, a consciência dessa possibilidade é mantida acesa no pensamento humano por uma considerável variedade de antecedentes[19].

Nenhuma sociedade pode durar sem direcionar os impulsos e emoções dos indivíduos, sem uma restrição específica dos seus comportamentos. Nenhuma coerção é possível sem que as pessoas estabeleçam limites umas às outras, e todas essas sanções são transformadas nos indivíduos a quem são impostos em algum tipo de medo ou receio parecido. Medo de perder prestígio no grupo do qual faz ou quer fazer parte. A aflição em ser visto como uma pessoa "errada" ou "estranha" em determinados círculos sociais etc.

O sociólogo ressalta que as pessoas vivendo em sociedade sempre se colocam coerções recíprocas. Desse modo, qualquer coletividade que ignore esse aspecto e busque ter uma vida isenta de obrigações (o que não existe), caminha de forma inevitável para o desengano ou utopias (Elias, 1997b).

Consequentemente, o controle e autocontrole fazem parte das relações humanas. A tal ponto que, se uma categoria de acontecimentos não for passível de controle, mais emocionalmente as pessoas pensarão, e quanto mais emocionais e fantasiosas forem suas

---

[19] - Acontecimentos que marcaram a história da humanidade como a queda do Império Romano, decadência da sociedade de corte, fim da União Soviética etc.

ideias, menos capazes serão de construir e elaborar modelos mais congruentes com a realidade dessas relações, conseguindo um razoável domínio sobre elas (Elias, 1997a). Quanto mais fantasioso, mais distante da realidade, for o pensamento, menos controláveis serão as paixões. Para Elias, não há dúvidas de que com o aumento de incertezas sociais e com a queda da capacidade dos indivíduos controlarem ou mesmo organizarem seus próprios destinos, necessidades emocionais, como as religiosas, ficam mais fortes (Elias, 1997a).

Segundo Elias, a questão do controle e do autocontrole está também diretamente relacionada com a formação social da individualidade humana, com os processos de individualização. Veremos agora esse ponto.

2.5 SOCIEDADE E INDIVÍDUO: UMA RELAÇÃO COMPLEXA

Quando se refere ao problema da relação *sociedade* e *indivíduo*, Norbert Elias tem muitos argumentos relevantes. Longe de polarizações e afirmações metafísicas, também não está interessado em se firmar academicamente em correntes como *marxismo*, *funcionalismo*, *interacionismo simbólico*, *estruturalismo*, entre várias de seu tempo. Com efeito, o autor procura trazer uma proposta que julga pertinente para se pensar nesse clássico "impasse" das ciências sociais, o que hoje é designado como debate entre *indivíduo/sociedade*.

Para entender esse debate, além desse impasse das ciências sociais, o autor sugere pensar em como e em quais circunstâncias ocorrem os processos de *socialização* ou *individualização*, que, em certa medida, são inseparáveis. Então, como o autor entende os processos pelos quais os indivíduos são induzidos a seguir modelos de conduta, regras, valores e normas da vida social? Elias é um dos poucos sociólogos que reconhecem esses processos desde a infância, visto que considera esse fenômeno como uma aprendizagem que se desenrola no decorrer da vida em situações socio-históricas bastante específicas, apesar de não desenvolver uma teoria do desenvolvimento humano nos moldes de um Piaget ou Vygotsky. Desse modo, a oposição entre indivíduo/sociedade não é interessante para o autor, a não ser como um falso problema a ser sociologicamente desmontado.

O sociólogo alemão sugere que pensemos nesse problema de forma complementar, isto é, *Indivíduo* e *Sociedade* como pontos distintos, mas que se entrelaçam e dependem um do outro em todas as circunstâncias; ou seja, pensar as duas noções juntas e inseparáveis. O

conceito de *Sociedade* significa indivíduos no plural, já *indivíduo* significa "pessoas no singular" (Elias, 2008, p. 132). Sobre isso, o autor aponta que muitas teorias da sociedade partem do pressuposto de que os seres humanos existiram como que cada um por si só, em um "exílio sideral" enquanto seres isolados, só posteriormente entrando em contato uns com os outros (Elias, 2008). Penso que a crítica aqui é principalmente para Freud ou outras psicologias que estavam na moda no início do século XX. De qualquer modo, em termos analíticos, ela é ainda mais aplicável a diversas outras perspectivas, como a filosofia contratualista do estado de Hobbes ou a teoria do *homo oeconomicus* na economia neoclássica.

O autor alega que a relação entre estruturas sociais e as ações dos indivíduos só pode ser esclarecida se ambos forem investigados como aspecto de mudança e desenvolvimento social, pois estruturas sociais e de personalidade mudam em uma relação conjunta (Elias, 1990). Contudo, o sociólogo explica que a composição de uma pessoa não é um evento fácil de compreender à primeira vista e, desse modo, merece uma explicação mediante uma sociologia dos processos sociais.

Elias (1993) considera que o ser humano é basicamente maleável e mutável. Para o autor, o "físico", nosso corpo, está indissoluvelmente conectado ao que titulamos de "psicológico" e vice-versa, modelando-se de forma intricada e variada no decorrer da história e em consonância com as cadeias de interdependência que se desdobram no decurso da vida de uma pessoa. Por isso, Elias (2008) ressalta que só podemos entender algumas características das ações individuais se partimos da investigação dos atributos da relação de mútua dependência em que estão imersas nas estruturas sociais, ou seja, das figurações que formamos com outros indivíduos. Nesse ponto, o autor sugere uma junção do que seria visto inicialmente como uma explicação *psicológica* mais a *sociológica* (Mennell, 1992; Dunning e Hughes, 2013).

Seguindo a explicação psicológica, Elias (2008) assegura que *comportamento* quer dizer ajustamento a situações cabíveis de modificação. Sobre isso, o sociólogo pensa que o conceito de indivíduo é um dos conceitos mais ambíguos, "não só em sociologia, mas também no pensamento cotidiano" (Elias, 2008, p. 126-127). Por conseguinte, esse conceito muitas vezes passa a impressão de que se refere a um ser humano desconexo da vida social, bastante autônomo, que não passou pela infância. Com isso, o autor alemão explica que, embora isso vá de encontro a um *ethos* de pensamento em nossa época, seria muito mais pertinente dizer

que uma pessoa está em constante desenvolvimento, que passa por fases; “ela não só atravessa um processo, ela *é* um processo” (Elias, 2008, p. 129).

No livro *Introdução à sociologia*, Elias (2008) lembra que, quando éramos crianças, éramos bastante dependentes da nossa família ou de responsáveis pelo nosso cuidado. Tivemos que apreender com eles a falar, andar, se comportar e a pensar (p.ex., na forma de um diálogo interno). Por isso, o autor comenta que não causa espanto, que seja alheio às crianças o sentimento de estarem “presas” dentro de si mesmas, ou de estarem sozinhas no mundo. Esses, por sua vez, são sentimentos ensinados em determinadas classes sociais do nosso momento histórico, comenta Leão (2007).

A criança, quando nasce, já começa fazendo parte do mundo social. De fato, começa a “jogar com os outros”, desde o início, no meio em que está inserida. E mesmo um recém-nascido tem seus momentos de ganhos e perdas, seja na soneca, no riso ou no choro, observa Elias (2008).

Ao pensar na educação da criança, o autor ressalta que o processo de percepção de nós mesmos, enquanto seres cujo “eu interior” se situa à parte dos outros, tem sua origem bem enraizada em sociedades individualizadas, ganhando espaço a partir de grandes reflexões intelectuais de elites privilegiadas (Elias, 2008). Para Leão (2007), o entendimento da reflexão e da consciência se insere de modo crescente no processo de educação, com um caráter dominante sobre as ações e emoções.

Dessa forma, Elias (2001c, 2008) aponta que o discernimento que cada um tem da sua própria existência separada é, em nossa sociedade, análogo à imagem que cada um tem que os outros existem à parte. Assim, a percepção que cada um tem sobre sua personalidade está diretamente relacionada com as “relações-nós” e “relações-eles” dos grupos que fazemos parte e de acordo com a posição dentro dessas conexões que nomeamos como “elas”, “nós”, “eles”, diz Elias (2008, p. 139).

Elias (1994b, 2008) observa que a ideia de um indivíduo sozinho é tão intensa que muitas vezes deslembramos que a “luta” tomada por cada um pela própria satisfação dos desejos e vontades é dirigida, desde o início, para *os outros*. Nossa satisfação não resulta totalmente do nosso próprio corpo, pois esta depende também das pessoas para sua realização. Este aspecto é um dos principais fatores de conexão entre os seres humanos.

Por isso, não se pode estabelecer as características individuais de um ser humano sem considerar sua trajetória na esfera de suas relações e vínculos sociais, de seu lugar e de seu papel em relação a outros indivíduos, diz Elias (2001a). Pois quando percebemos o indivíduo

como uma pessoa imersa em configurações sociais, que ele pertence e que ele constitui com os outros, isso nos ajuda a entender melhor o problema da sociedade e da individualidade (Elias, 1994a, 1994b, 2001a).

Esse ponto complementa-se com outro bastante contundente para o sociólogo. Segundo Elias (1993), se o papel das funções sociais é gradativamente substituído por outros papéis, mais modeláveis e mais dependentes, a transformação do comportamento, do controle dos ânimos, da consciência e dos afetos, resumidamente, toda a estrutura da personalidade, com a ação social, muda ao mesmo tempo. Por isso é que o sociólogo enfatiza tanto o papel das emoções na conduta humana, não apenas ao oferecer espaço para a "consciência" ou "razão", pois, ao fazer isso, poderíamos deixar aspectos essenciais de lado com pesquisas de limitado alcance[20] (Elias, 1993; Mennell, 1992).

Mas não devemos confundir Elias com os românticos, com Nietzsche ou com autores da *contracultura* do século XX. O alemão, ao contrário de boa parte da tradição que o formou, não celebra as emoções em virtude de ataques à razão. O que o autor quer dizer é que nossos afetos, impulsos e sentimentos também estão na condução de nossas ações. Para Elias, não podemos excluir as emoções da análise da mudança social. Aquilo que chamamos de *racionalidade* vai exigir um forte controle das emoções.

A vista disso, um entendimento fundamental, mesmo que de variação de pensamento e formas de cognição, só é presumível quando considerarmos as mudanças nas redes de interdependência em conjunto com a estrutura das condutas, dos afetos e emoções, num estágio específico do desenvolvimento social (Elias, 1993). Grande ambição do autor.

Aqui aparece a sacada de Elias. Para o autor, conforme ocorrem modifiações na estrutura da personalidade, se transformam também o modo como enxergamos as pessoas e os acontecimentos ao redor, diz Mitzman (1987). Assim, a imagem que formamos dos outros indivíduos fica progressivamente mais sutil e, também, despojada de emoções mais imediatas e espontâneas. Essa imagem passa a ser *psicologizada* (Elias, 1993).

A psicologização do ser humano é um fato que Elias observa nos estudos sobre a sociedade de corte na Europa renascentista (Smith, 2001). O sociólogo mostra que a arte

---

[20] - O complemento de Elias à teoria weberiana da racionalização na modernidade serve de exemplo: o cálculo racional de meios e fins a médio e longo prazo só é possível para agentes que interiorizaram os controles que os capacitam a inibir impulsos imediatos, adiar gratificações, em suma, exercer os domínios sobre a expressão de afetos que, incontrolados, tornariam impossível a conduta racional no sentido de Weber (1987).

cortesã de observação das pessoas, prática essa favorita entre os nobres sedentos por prestígio e cargos de confiança do Rei, "jamais se interessou pela pessoa isolada em si, como se os aspectos essenciais de seu comportamento fossem independentes de suas relações com os outros" (Elias, 1993, p. 228). Como se a pessoa estabelecesse uma relação com as outras retrospectivamente, apenas por necessidade. A "psicologia da corte" observa o indivíduo sempre em seu contexto, como alguém em relação com os outros, alguém em situação social, jamais isolado do mundo ao redor.

Vale ressaltar que as pessoas de camada inferior ao nobre passavam quase que despercebidas pela corte. Não eram consideradas "pessoas", propriamente como conhecemos hoje. A observação de indivíduos era feita entre iguais ou superiores na complexa configuração da corte. O pedinte, o bêbado na rua, a prostituta cambaleante dos bordéis, praticamente não seriam observados e considerados pelo nobre. Se fosse, a resposta era única: "é um ninguém".

Essa questão é muitas vezes deixada de lado nos debates acerca do *Indivíduo* ou da *individualidade*. Pensamos muitas vezes como se a *pessoa*, que isolamos analiticamente para podermos dizer algo de caráter científico, fosse um dado inalterável e imutável. Ou até mesmo que tenha suas mudanças e variações, mas tudo dentro dela mesma e para ela mesma; o social seria apenas um detalhe que aparece de vez em quando para atrapalhar nosso sossego particular. "O inferno são os outros!", diria Sartre (1977).

Há de se lembrar do contrário, também rejeitado por Elias. De um *social* englobante que tudo define de antemão. O indivíduo seria fruto e dependente das relações sociais, ou de uma superestrutura, de um sistema. Como se fossemos bonecos de marionete em que a sociedade, com mãos invisíveis, aponta a seu bel-prazer para onde o boneco vai e volta.

A primeira seria uma leitura estereotipada de Freud e similares da psicologia. A segunda, por sua vez, poderíamos observar em leituras historicistas (Marx, Comte etc.) ou na observação hipersociologizante de algumas correntes analíticas. São ideias que ganharam mais fôlego que as dadas pelos seus pensadores originais, e se adequaram ao *ethos* contemporâneo. A questão é entender como se desenvolveram essas noções correntes, que segundo o sociólogo de Breslau, trazem uma análise equivocada do indivíduo e da sociedade.

Em *A solidão dos moribundos*, Elias (2001b) percebeu esse fenômeno de modo singular. Pois para o autor, em sociedades mais complexas as pessoas, em geral, se percebem como seres totalmente independentes, existindo por si mesmas, isoladas, em relação com o mundo inteiro e as outras representam o "mundo exterior". Elias (2001b) comenta que esse

sentimento, largamente propagado nas sociedades mais individualizadas, acaba predominando, como também a ideia de que uma pessoa deve ter um significado deveras singular. O resultado disso, para o autor, é que uma confusa percepção de uma pessoa como que sendo independente e realizada pessoalmente pode acabar refletindo sensações bastante consideráveis de solitude (Heinich, 2001).

Sobre isso, Elias (1991) ressalta que todo indivíduo transporta consigo, no seu comportamento pessoal, particularidades do *habitus* do seu grupo mais íntimo e próximo. Desse modo, o destino de cada pessoa singular é atravessado por sua "sina" e pela reputação ou situação social dos grupos do qual faz parte. No entanto, o sociólogo sabe que esse ponto não é assim tão simples, e procura ir mais além:

> O problema do "encontro consigo mesmo" é, sem dúvida, muito mais complexo do que poderá ser referido aqui. Desempenha um papel importante quer no estudo da natureza quer no estudo da sociedade, pois o ser humano é parte integrante de ambas. Qualquer transformação mais profunda da imagem humana da natureza caminha, por isso, a par de uma transformação da imagem que os homens têm de si próprios. O mesmo é válido no que concerne a qualquer alteração da imagem humana do universo social. O êxito ou fracasso de todas as tentativas de substituição de uma perspectiva envolvida por uma percepção distanciada dos fenômenos sociais está, por conseguinte, ligada a capacidade dos seres humanos reverem sua auto-imagem no mesmo sentido, no sentido de um maior distanciamento. [...] a questão de saber até que ponto os seres humanos são capazes de se olhar a si mesmos nos olhos, de se percepcionarem tal como são, sem a armadura ofuscante da fantasia, que os protege da dor passada, presente e futura, constitui um problema ainda em aberto. Podemos afirmar, com alguma certeza, que a capacidade de autopercepção sem disfarces nem reservas aumenta ou diminui consoante o grau de segurança que os seres humanos logram em atingir. Mas, provavelmente, essa capacidade terá limites. Como se subentende, hoje em dia tais problemas só podem ser debatidos em sociedades que produzem e solicitam um elevado grau de individualização. Nestes tipos de sociedades, os seres humanos são levados, através da educação, a considerar-se a si mesmos, e hoje talvez mais do que nunca, como seres separados dos outros por muros bem sólidos. Parece não deixar margem para dúvidas, o facto de tal imagem de nós mesmos enquanto *homo clausus* dificultar em grande parte, se não impossibilitar até, a resolução desta tarefa, nomeadamente: vermo-nos a nós próprios com maior distanciamento, como parte de um tecido complexo de relações formado por muitos outros indivíduos, bem como a possibilidade de estudarmos a sua especificidade e estrutura (Elias, 1997a, p. 43).

Essa nossa consciência que atualmente ganha a forma da imagem que cada um tem de si como alguém único e incomparável, desvinculado de cadeias sociais de gerações, é uma situação comum e propriamente contemporânea das sociedades deveras individualizadas do nosso tempo (Muchembled, 1988).

Em *Sobre o Tempo*, Elias (1998a) lembra que a transformação das sanções exercidas de fora para dentro por instituições sociais (o tempo, a educação etc.) em um mecanismo de autodomínio que envolva toda a existência do indivíduo esclarece, explicitamente, o modo como o processo civilizador colabora para a composição do *habitus* social, basilar em qualquer indivíduo.

Por exemplo: uma criança só se torna um humano ao ser inserida em um grupo social, quando aprende uma língua falada e praticada pelos seus semelhantes de mais idade, ou, também, ao incorporar e internalizar os mecanismos de controle dos impulsos e das emoções que são próprios do seu meio. Isso é importante não apenas com o intuito de conviver com os outros, mas também em detrimento das necessidades e demandas da sua existência enquanto tal, da possibilidade tornar-se pessoa, explica o sociólogo. Pois todo ser humano "pressupõe outras condutas antes dele" (Elias, 1998a, p. 19).

Segundo Elias (1998a), várias vezes formamos uma representação da vida social e suas sanções como algo que é estabelecido de fora para dentro. Na verdade, o autor explica que esse processo é interiorizado em cada pessoa e, depois disso, auxilia a nortear cada um no seu comportamento e percepção/sensibilidade do mundo. Constituem um *habitus social* a partir do qual se desenvolverão os traços característicos que serão diferentes conforme mais complexificada for sua configuração social (Elias, 1998a).

Segundo Heinich (2001), Elias pensa que, para os indivíduos que crescem em sociedades como as nossas, possivelmente seja notório que todas as pessoas tenham uma concepção de seu próprio "self" como uma pessoa que sobreveio da infância para a velhice, que morrerá um dia, mais cedo ou mais tarde. Por conseguinte, esse entendimento da identidade pessoal como um prosseguimento de transmutações, como uma situação de vida que passa pelo amadurecimento, necessita de um imenso estoque de conhecimento (Elias, 1998a).

Com isso, Elias aponta que, diferentemente de muitas concepções dominantes, a percepção que os indivíduos têm de si ou de suas experiências, não é separada do fundo de conhecimento que eles possuem em sua sociedade, muito menos distante de sua experiência

do mundo, visto que “ela é parte integrante de seu universo sócio-simbólico e se modifica em conjunto com ele” (Elias, 1998a, p. 58).

Não é de estranhar que certas características de nossa personalidade, fixadas e coativas, que partilhamos com a maioria das pessoas ao nosso redor, nos passem a sensação de que sejam naturais e inatas (Elias, 1998a). Sobre isso, o sociólogo observa que ainda não reconhecemos claramente que uma organização das capacidades humanas pode revelar-se tão fixada e dependente do mesmo modo que nossa herança genética (Elias, 1998a). Ainda não temos conhecimentos suficientes para dizer como realmente se estrutura uma personalidade. O que seria advindo da genética e biologia? O que sofre influência social? São perguntas que ainda causam conflitos entre os especialistas, diz Elias (2011).

Para o autor, as especificidades que diferenciam uma pessoa de outra não começam a se desenvolver de forma desconexa das particularidades de uma sociedade (Zabludovsky, 2007, 2014). Assim, o modo específico de escrever, gesticular e falar, não surge do nada, isoladamente, mas se desenvolve mediante uma modelação em conjunto com os modelos de expressão escrita e oral de uma sociedade. Isto é: um *habitus* se faz presente na organização psíquica de qualquer pessoa (Elias, 1998a).

É dessa forma que um patrimônio comum, constituído principalmente de símbolos sociais, carimba no indivíduo uma marca singular, aferindo-lhe uma singularidade razoavelmente diferente em uma configuração social, diz Ribeiro (2010). Desse modo, em *Sobre o tempo*, Elias (1998a) observa que, a despeito do fato de que das camadas psíquicas que fazem parte da economia emocional – o comportamento, emoções, pensamento – são basicamente compostas pela aprendizagem e, desse modo, expõe concomitantemente peculiaridades de aspecto biossocial, muitos profissionais das ciências humanas ainda partem da pressuposição de que esse processo de estruturação é separado ou tem pouca conexão entre si.

Nesse ponto, Elias (1998a) explica que nossa economia psíquica não é apenas definida por disposições ou características biológicas da espécie; elas são, concomitantemente, socialmente definidas e atributos de um grupo social. Destarte, Mennell (1992) argumenta que, em Elias, as estruturas de personalidade desenvolvem-se por direções variadas, que representam as dessemelhanças de estrutura e de nível de mudança das sociedades em que os indivíduos amadurecem.

Elias (1998a, 2001c) aponta que, no decorrer do início da infância, uma composição de padrões de controle das emoções possibilita desenvolver o mecanismo de autocontrole,

estruturas socialmente inculcadas que, em especial nas sociedades mais contemporâneas, abastadas e industrializadas, estão longe de um controle consciente, pois são uma segunda natureza, são internalizadas. O sociólogo esclarece que: o crescimento e amadurecimento de um ser humano caracterizam-se por uma interconexão de processos sociais e biológicos. Para o autor, o que necessita de uma elucidação não é necessariamente a experiência ou comportamento, mas a norma social que transmite sua "marca" à economia psíquica (Elias, 1998a).

Desse modo, o sociólogo explica que o conjunto de modelos sociais de autocontrole que o sujeito tem que desenvolver nele mesmo, da infância até a idade adulta, em que vira um indivíduo singular, são especificidades de cada sociedade (Elias, 1994a). Existem padrões similares de autocontrole em cada sociedade; outros, nem tanto. Por isso, nosso próprio *habitus*, como também os diversos sinais que caracterizam a sociedade atual, destacam-se com maior clareza na comparação com padrões de conduta de outros estágios anteriores ao nosso (Elias, 1998a). Mas como chegar a essa diferenciação? Como saber que um padrão está sendo estruturado? Como entender essa mudança? Elias tem dificuldade em esclarecer esses pontos.

Elias discute sobre as transformações na maneira como os sujeitos singulares que constituem as sociedades se compreendem, falam sobre si, escrevem e pensam, na autoimagem e o modo como se compõe em grupos em busca de benefícios como, mas não apenas, a distinção social, status etc.

Para o autor, cada pessoa parte de uma disposição única em sua rede de interdependência e percorre uma história um tanto particular. Consequentemente, a personalidade não depende apenas das capacidades biológicas, mas de um *processo de individualização* (Elias, 1994a). Para o sociólogo alemão, só podemos chegar um melhor entendimento da relação sociedade/indivíduo quando pensarmos desenvolvimento e mudança constante dos indivíduos e suas relações na vida social. Quando se inclui, do mesmo modo, o processo de individualização para se pensar a sociedade. O desenvolvimento de cada indivíduo, da infância até a maturidade, é uma das chaves para compreender uma sociedade, Elias (1994a) faz questão de ser incisivo nesse ponto.

Nesse quesito, aparece uma característica importante das sociedades modernas e nas pesquisas genealógicas de Elias ou, mais especificamente, aquilo que ele define como *processos de individualização*. Zabludovsky (2007) explica que o sociólogo de Breslau investiga o forte impulso em direção à individualização que ocorreu no fim da idade média até

o século XX, como também a complexa composição das estruturas de personalidade, caracterizadas pelo processo civilizador, possibilitadas por meio de mudanças sociais, econômicas e políticas. A obra de Elias, explica a autora, também pode ser lida como uma genealogia do ser humano a partir de uma análise atenta desses processos de individualização.

Desse modo, Elias (1994a, 2010) fala sobre individualização, forma pela qual nos tornamos pessoas razoavelmente singulares no mundo social, junto ao aumento de funções e especialidades na divisão do trabalho, conforme também uma percepção dos problemas sociais como questões mais individuais, como do mesmo modo se refere à crescente autonomia de um ser humano em relação aos outros. Assim, o autor explica que o nível do "eu", percepção do indivíduo sobre si em relação aos outros, está assumindo as rédeas do nível do "nós", percepção do grupo em relação aos outros, na orientação das condutas. O que tem conexão direta com a sensação de estarmos sós, de sermos o "centro" do mundo. Para Elias, essa perspectiva de estar sozinho no mundo só é possível em sociedades com um alto grau de individualização.

De acordo com Rojek (1986), Elias demonstra que esses processos estão em larga medida interconectados, entre vários fatores, com o aparecimento da filosofia, da medicina e da psicologia modernas. A tendência social para a individualização propiciou um ambiente receptivo e um mercado para novas expressões intelectuais e artísticas; o *romantismo* seria um grande exemplo. Por conseguinte, as teorias psicológicas modernas, que surgem nos últimos séculos, mostram uma predominância da função "eu", da percepção do indivíduo enquanto ser isolado, em relação à função "nós", do indivíduo e sua percepção enquanto grupo social (Elias, 2004, 2010).

Segundo Elias (2010), os processos de individualização enfatizam que, as condutas e emoções de indivíduos, cuja relação é fraca com o grupo social do qual fazem parte, tendem, por sua vez, a ser muito diferente dos comportamentos e emoções de indivíduos em que as relações estão fortemente enraizadas em seus grupos sociais, o "nós", e são pouco individualizadas por princípio.

No livro *A sociedade dos indivíduos*, Elias (1994a) destaca que as estruturas da psique e as estruturas socio-históricas são indissociavelmente complementares, só devendo ser investigadas e analisadas juntas. Por isso, para o autor, não é possível analisá-las separadas e assim ter uma compreensão mais completa de seu contexto. Temos que partir da análise e estudo das estruturas das relações humanas, sua composição, para entender a psicologia do indivíduo.

Nesse ponto basilar, Elias (1994a) esclarece que a maneira como o indivíduo se enxerga e se guia em seus vínculos com as outras pessoas, depende de forma considerável da dinâmica dessas ligações e a respeito das quais ele aprende a dizer "nós". De fato, "o que caracteriza o lugar do indivíduo em sua sociedade é que a natureza e a extensão da margem de decisão que lhe é acessível dependem" (Elias, 1994a, p. 49) de forma exemplar da composição socio-histórica em que ele faz parte.

Com isso, o sociólogo explica que aquilo que titulamos de *individualidade* de uma pessoa é uma particularidade de sua psique, um aspecto estrutural de seu autodomínio em relação ao de outras pessoas. Para o autor, a "individualidade" é uma expressão que se refere ao modo e à forma especial que a composição do controle psíquico de alguém difere da de outra (Elias, 1994a).

Mas ao afirmar isso, Elias aponta que ainda nos são escassos modelos conceituais e, além disso, uma visão mais global em que nossas ideias acerca dos seres humanos como pessoas pertencentes às sociedades complexas possam equilibrar-se melhor. Com efeito, só teremos um pertinente entendimento mais adequado da economia psíquica, e das mudanças históricas em sua modelação no decorrer do tempo, quando tivermos a capacidade de observar e analisar as longas cadeias dessas mesmas gerações. Para o autor, é patente a estratificação, pressão e tensão que nossa própria época traz na composição da personalidade dos indivíduos contemporâneos; e, se não analisarmos as formações dessas interdependências, pouco entenderemos a constituição da subjetividade moderna (Elias, 1994a).

Consequentemente, a visão atualmente muito difundida de que a pessoa "mentalmente" sadia pode tornar-se totalmente independente da opinião e pressão dos outros (we-group) e, nesse aspecto, ser absolutamente autônoma é tão enganosa quanto uma visão inversa que imagina que a autonomia humana pode desvanecer-se por completo em um aglomerado de máquinas que nos controlariam do jeito que quisessem (Elias, 2008).

Muito pelo contrário, o que Elias evidencia é que a teoria do processo civilizador permite reconhecer que essa experiência de individualização é ela também resultado de um devir, pois faz parte de um complexo processo social.

Elias (2001c) sempre declarou que teve dificuldades em reconhecer teorias que excluíssem o caráter interdependente do ser humano. Nesse quesito, é como dizer que o pensamento está situado no organismo como os órgãos (coração, pulmão) estão. Como podemos dizer que algo acontece dentro da *fala*? Ou fora do *andar*? A consciência e razão estão sediadas no cérebro? Não seria mais interessante dizer que eles acontecem na mediação

corpo/social? Para o autor, não há como construir uma teoria da ação humana sem saber como o organismo é constituído e como ele "trabalha" (Elias, 2001c).

Basta lembrar o aprendizado da fala pelas crianças, diz Elias (2011). É apenas através dos diálogos, vivências e experiências com os outros que uma criança é capaz de se aprimorar enquanto uma pessoa singular. Mediante uma língua o processo de desenvolvimento de uma criança ocorre com os mais complexos detalhes.

As semelhanças com Jean Piaget são visíveis. Segundo Oesterdiekhoff (2000) e Korte (2013), o sociólogo alemão se interessou muito pelo pensamento do psicólogo e biólogo suíço, mesmo que, como fez com muitos autores, praticamente não o tenha citado. O caráter interdependente e processual das funções psíquicas é uma das características do pensamento de Piaget.

A teoria de Piaget sobre o desenvolvimento humano é uma das mais respeitáveis até hoje, seja pelo seu rigor, seja também pelas implicações que traz para as diversas áreas das humanidades. Para o autor, vários fatores têm influência no desenvolvimento humano, entre eles: o aspecto físico, o desenvolvimento neurofisiológico, a hereditariedade e, por fim, o meio (Baldwin, 1973).

Para Piaget (1978, 1999, 2001), o desenvolvimento humano deve ser compreendido em sua amplitude de características conectadas e, por conseguinte, deve ser abordado segundo quatro aspectos fundamentais: o *aspecto físico-motor*, o *intelectual*, o *afetivo-emocional* e o *social*. Segundo o autor, esses são aspectos presentes em cada um dos casos, não existe um aspecto totalmente puro, sem relação com os demais (La Taille *et al*., 1992; Bock *et al*., 1999). Como exemplo, uma criança com dificuldades de aprender pode repetir o ano na escola, ficando bastante tímida. Mas depois funcionários da escola percebem que a criança tem muita dificuldade em enxergar. Resolvendo o problema da visão, todo o cenário muda. Uma boa teoria do desenvolvimento humano parte do pressuposto que todos esses aspectos são indesatáveis.

Pensando nesse quesito, Piaget (1978; 1999; 2001) desenvolve uma teoria dos períodos do desenvolvimento da criança. Assim, teríamos a seguinte ordem: período *sensório-motor* (0 a 2 anos); *pré-operatório* (2 a 7 anos); *concreto* (7 a 11 ou 12 anos); *formal* (11 ou 12 anos em diante) (Baldwin, 1973; La Taille *et al*., 1992; Bock *et al*., 1999). No período sensório-motor, o recém-nascido conquista, por meio dos movimentos e da percepção, todo o mundo que a rodeia. Já nos primeiros meses, no quinto mês em diante, o bebê consegue movimentar as mãos, os olhos, tenta pegar objetos próximos. Logo, a partir das percepções e

movimentos, consegue estabelecer uma relação direta com os objetos que a rodeia. Pouco a pouco, vai ocorrendo uma diferenciação entre a criança e o mundo exterior. Depois, no período pré-operatório, começa a surgir a linguagem, o que implica uma mudança importante em todos os aspectos da criança, que começa a exteriorizar suas ações e sentimentos. Por conseguinte, o pensamento é desenvolvido de modo mais acelerado. Toda sua visão das coisas é baseada em suas vontades e fantasias; é um momento onde o egocentrismo se destaca. Os sentimentos começam a se desenvolver, com um misto de temor e amor com as pessoas próximas, como os pais, avós, irmãos e professores. A maturação neurofisiológica atinge um estado satisfatório, permitindo o desenvolvimento de novas capacidades motoras.

No período posterior, das operações concretas, o egocentrismo do período anterior é relativamente superado, pois o pensamento lógico começa a ser desenvolvido, como também a capacidade da criança em pensar pontos de vistas diferentes. Ela consegue, do mesmo modo, estabelecer relações de causa e efeito e agrupar ideias. A criança adquire também uma maior autonomia em relação aos adultos, passando a organizar seus próprios valores. Por fim, temos o período formal, mais abstrato, onde o agora adolescente começa a realizar ações no plano das ideias, sem necessitar com isso de referências concretas, pois começa a criar "teorias" sobre o mundo e as coisas, visto que sua capacidade de reflexão aumenta. Também ocorre um momento de interiorização: ele se afasta mais da família, antes mais próxima, e se junta com pessoas que admira e de que depende enquanto pessoa. É uma época muito conflituosa. A relativa estabilidade, quando chegar, ocorrerá na vida adulta, diz Piaget (1976).

Como vimos com os exemplos acima citados, a teoria de Piaget, como a de Elias, tem um forte caráter construtivista, pois é dado um lugar importante ao desenvolvimento estrutural do sujeito. O modo como uma criança assimila, processa e equilibra as informações que recebe do mundo em volta, suas experiências sensoriais, motoras, sua maturação, a transmissão dos valores pela sociedade, tudo isso é ponto de análise por Piaget.

Elias concordaria com quase tudo isso e, sinceramente, pouco teria a acrescentar ao trabalho do suíço, nos sentido de que o sociólogo alemão não pensou uma teoria empírica do desenvolvimento como a proposta por Piaget. Existe uma preocupação em compreender a formação da personalidade, e o sociólogo até arrisca algumas ideias sobre a formação da subjetividade humana. Mas são apenas esboços que mereceriam um melhor tratamento, pois consideram um ponto que Piaget não tratou: o aspecto histórico da personalidade e controle das emoções. No entanto, a dimensão relacional existe nos dois autores, visto que sujeito e objeto estão em uma constante interação. Mas, enquanto Piaget considera essa relação de

modo específico, e por meio de pesquisas com a observação de crianças em determinadas situações sociais, Elias parece colocar muita ênfase nesse aspecto em um marcante "relacionismo" entre biológico e social, sem levar em consideração uma gama de situações e experiências da vida em sociedade que mereceriam uma análise mais aprofundada.

Não obstante, o sociólogo alemão explica que, no caso dos seres humanos, longe de serem polarizados, os processos biológicos e sociais só podem ser efetivos, e efetivados, se estiverem interligados. Elias (2008, 2011) mostra que nós humanos, pela natureza, por constituição hereditária, somos diferentes dos outros animais, visto que o nosso comportamento é menos dirigido por instintos e mais orientado pela experiência e conhecimento individual e social.

Para ajudar nesse debate, Elias (2008, 2009b, 2010) traz a noção de *valência* para tentar compreender a formação do indivíduo em suas vicissitudes. Segundo o autor, o conceito de valências emocionais, abertas ou fechadas para os outros indivíduos, auxilia na substituição da imagem do ser humano como um *homo clausus* e traz a imagem de um indivíduo "aberto".

Elias (2008, 2010) sugere que nossas valências se orientam basicamente para os outros seres humanos em uma relação de interdependência. Por conseguinte, na medida em que as configurações sociais se tornam maiores e mais intricadas, surgem novas maneiras de se conectar emocionalmente com outras pessoas. Desse modo, os indivíduos ligam-se mutualmente por meio de alguns artifícios, como os símbolos, que os orientam na vida social.

Para Elias (2010), o conceito de valência auxilia a pensar modelos de análise mais congruentes com a realidade. Para o autor, algumas valências emocionais ficam enrijecidas e fechadas, outras podem permanecer abertas, disponíveis, em relações passageiras, como também podem se fixar em imagens de nossa mente. O sociólogo aponta que as valências sexuais têm sua importância, mas não são as únicas. Pois as formas de relações que estabelecemos com os outros implicam um conjunto variado de valências afetivas (Elias, 2008, 2010). Sendo assim, não temos uma valência voltada apenas para uma pessoa específica, como também não temos valências abertas para todos. As valências de um indivíduo para outros são inúmeras. Nesse aspecto, um interesse da sociologia seria compreender a relação entre a configuração individual das valências abertas para os outros e as configurações que uma estrutura social demanda que os indivíduos estabeleçam entre si.

Segundo Elias (2010), os indivíduos se dirigem aos outros não apenas por uma valência, mas por um conjunto de valências que se entrecruzam continuamente, através de

sentimentos variados, sejam eles positivos ou negativos, ou até ambivalentes. Por isso devemos investigar a natureza geral das valências, sua organização e disposição, para compreender tanto a constituição da subjetividade como o tipo de interdependência que liga as pessoas. Uma pessoa com dificuldade em projetar valências e se relacionar com outras pessoas terá muitos percalços em suas relações afetivas e ligações emocionais. O "sentido" de sua vida é abalado.

Para Elias, aquilo que chamamos de "sentido" é determinado e constituído por pessoas em grupos interdependentes que podem comunicar-se entre si; o "sentido" é uma categoria social, o "sujeito" é uma particularidade de pessoas interconectadas em uma configuração social (Elias, 2011; Heinich, 2015). A significação das palavras e da vida de uma pessoa tem em comum o aspecto de que o significado ligado a elas por essa pessoa não pode ser separado do correlacionado a elas por outras (Elias, 2010). É um entrelaçamento constante que define os sentidos atribuídos ao mundo em que os sujeitos constroem e são também afetados por essa mesma mudança.

Elias (2011) aponta que, com efeito, o que existe de único na vida dos seres humanos gera realidades um tanto particulares, sempre de caráter social, que são impossíveis de explicar e compreender a partir apenas de um indivíduo isolado. A língua, como modo de falar e expressão, é um exemplo importante que ilustra esse ponto.

O autor ainda comenta que aquilo que caracterizamos como imagem que os humanos têm de si, ou a experiência de si, em suma, não é independente do patrimônio de saber que ele dispõe, muito menos isolável da experiência do mundo geral. Ela é parte integrante de seu universo socio-histórico-simbólico e se modifica com ele (Elias, 2011).

Para o sociólogo, ademais, falamos em "indivíduo" e "sociedade", personalidade e coletividade, por serem ferramentas de uso ideológico e político em disputas e lutas por poder de vários grupos, partidos e Estados. Tais palavras acham-se tão saturadas de conteúdos passionais que é difícil separar os aspectos mais objetivos dessas noções dos desejos e medos dos que estão aí engajados (Elias, 1994a). São fatos que chamam bastante a atenção do sociólogo alemão nesse debate acerca de um velho problema da sociologia como também das ciências humanas, apontam Dunning e Hughes (2013).

Esse debate perdura desde o fim da *idade média*, com resquícios que perpassam e influenciam de modo significativo os últimos séculos. Podemos saber que as formas que conhecemos como autoconsciência, a imagem que fazemos de nós mesmos enquanto seres humanos tiveram, assim, uma emergência tardia na história da humanidade, começando de

forma muito breve nas sociedades antigas (antiguidade greco-romana) para só depois, no chamado *renascimento*, afetar de uma maneira mais ampla a sociedade ocidental.

A crítica da concepção vigente de autoconsciência, outra perspectiva acerca das formas básicas de percepção de si e do outro, vai enfrentar resistência de todos os tipos, principalmente ideológicas. Elias afirma isso.

Logo, o processo de individualização compõe um aspecto de uma mudança social que ultrapassa consideravelmente o controle de qualquer pessoa ou grupo. Não cabe a um indivíduo dizer "não quero ser individualizado", visto que o próprio ato de dizer isso já implica uma imersão em um processo de individualização. É um modelo do "eu" e do ser humano que continua a se basear na concepção de um "interior" independente de um mundo "externo", que só os especialistas poderiam observar (Elias, 1994a).

Em *A sociedade dos indivíduos*, Elias explica que as teorias do conhecimento humano que, em termos gerais, dominaram o pensamento moderno desde filósofos como Descartes, parecem ser teorias universais que cobrem todo o campo do conhecimento humano. No entanto, selecionam quase que exclusivamente um tipo de conhecimento de forma um pouco limitada. Elas veem este campo limitado à luz de uma linguagem humana que faz as pessoas parecerem indivíduos sem sociedade, como que pessoas que podem dizer "eu", mas não "nós", "tu" ou "você" (Elias, 1994a, 2008).

O sociólogo então aponta que os fenômenos de grupo têm certas particularidades que se distinguem daquelas dos fenômenos individuais, mas sempre é preciso considerar os dois níveis simultaneamente. Tal tarefa é bastante complexa. Pois como diferenciar aquilo que é psicológico do que é social se ambos estão em estreita conexão?

Pensar o *habitus* e a composição social dos indivíduos, como espaço onde são constituídas as características pessoais pela qual um indivíduo difere dos outros membros da mesma sociedade, é importante. A linguagem comum que a pessoa partilha com as outras que é, muito provavelmente, um elemento do *habitus* social auxilia a propiciar um estilo razoavelmente individual e pode, segundo Elias (1994a), ser chamado de *personalidade*.

É do número de planos e atividades interligadas de um conjunto de configurações sociais que depende o agrupamento de camadas na economia psíquica de uma pessoa. Por conseguinte, a identidade "eu-nós", pessoa e o seu grupo, é parte integrante do *habitus* e, como tal, está aberta à constante individualização. Essa identidade representa a resposta "quem sou eu?" como ser social individual em configurações diversas.

Do mesmo modo, Elias (1994b) destaca que, para compreender alguém, é preciso também conhecer as ambições, vontades e desejos dessa pessoa. A vida só vale a pena para as pessoas quando elas, por sua vez, são capazes de concretizar suas aspirações, por menores ou maiores que sejam. Contudo, as ambições não estão decididas antes de todas as vivências, diz o autor. Elas surgem em nossas relações com outros indivíduos e dependem de uma série de fatores para serem desejadas e, por consequência, atingidas.

Por isso, quanto mais complexa e diferenciada vai se tornando a sociedade, mais prolongado e intricado se torna o processo civilizatório de cada pessoa (Ebers, 1995). Elias explica que o processo de civilização individual é concomitantemente um fenômeno de individualização singular e um processo vital da vida social em comum. Logo, *socialização* e *individualização* de uma pessoa são nomes diferentes para o mesmo processo (Elias, 1994a; Heinich, 2015). Cada pessoa assemelha-se aos outros e é, simultaneamente, diferente de cada um. As ações individuais são possíveis e brotam em processos sociais em prosseguimento e, nesse aspecto, é o autodomínio da pessoa em relação aos outros que estabelece os limites às sanções destes. A composição do autocontrole de uma pessoa depende da estruturação da dinâmica e da relação entre indivíduos (Elias, 1990, 1994a). O modo como os indivíduos se portam é determinado por suas relações passadas ou presentes dentro das configurações sociais, aponta o autor.

Impossível não se lembrar da sociologia de Georg Simmel nesse debate proposto por Elias. Segundo Ebers (1995), Mongardini (1995) e Waizbort (2013), as concepções de *social* e *indivíduo* nesses dois autores são bastante similares. O social, para ambos, são redes de relações. Do mesmo modo, o individual não existe propriamente, mas indivíduos em sociedade e, também, a sociedade nos indivíduos. São os indivíduos que compõem a sociedade que, por sua vez, constitui indivíduos. Por conseguinte, "sociedade" e "indivíduo" tratados isoladamente não passam de um mito. A sociologia deve contribuir para desmistificar essa situação.

Waizbort (2013) segue explicando que, para Simmel, o que se estabelece como sociedade são as inúmeras e incessantes relações entre indivíduos, suas formas de interação. Aquilo que chamamos de sociedade é a somatória de relações entre indivíduos interligados. Desse modo, se tudo está em relação, o objetivo da sociologia é, por sua vez, buscar analisar e entender as ligações que unem as pessoas. Para Simmel (2006), toda relação é múltipla e variada, sendo assim, tudo está sempre em relação com algo. Os indivíduos estão sempre interconectados. Daí a sugestão de Simmel de falar não em "sociedade", mas em "sociação",

pois essa segunda concepção passa a ideia de movimento, enquanto a primeira seria inerte. O autor então se dedicará a estudar as formas de sociação.

Waizbort (2013) sugere que Elias praticamente trocou os nomes de conceitos e noções já presentes na obra de Simmel. As concepções de indivíduo e sociedade em Elias, como sua ideia de interdependência, de certo modo já existem em Simmel. Esse último, afirmava que a multiplicidade de uma interação fomenta, mediante inúmeras relações, o que podemos caracterizar como uma unidade do todo. Contudo, essa multiplicidade não pode ser pensada sem esta unidade, observa Waizbort sobre Simmel. Portanto, tanto para Elias como para Simmel, o mundo é como se fosse um jogo sem fim, e quanto mais densas e complexas ficam as relações humanas, mais intricados ficam esses jogos, mais diferenciados e com regras mais distintas e sofisticadas.

Penso que a contribuição de Elias para esse debate acerca da relação indivíduo/sociedade deve bastante a Simmel. É uma lástima que o autor não tivesse proposto um diálogo com uma de suas principais influências, pois teria sido bastante interessante uma leitura eliasiana de várias questões trazidas pelo seu antecessor. Nesse aspecto, creio que Elias vai mais fundo na concepção de interdependência do que Simmel, inclusive beirando o relativismo. Mas esse, por sua vez, diz respeito à lógica das relações. Seria um *relativismo positivo* no caso, o que ambos trazem em suas pesquisas, pois não visa igualar ou desmoralizar todos os conhecimentos e ações humanas, muito pelo contrário, visam compreender nossas interdependências como consequência de nossas relações enquanto seres de razão e emoção. Elias está interessado na lógica das emoções.

2.6 A FORMAÇÃO DAS EMOÇÕES HUMANAS

Já é de conhecimento geral que a sociologia de Norbert Elias é também uma sociologia das emoções (Brandão, 2007; Koury, 2009; Van Krieken, 2014). Não que o autor faça questão de rótulos. Mas tal leitura pode ser feita pelo fato que ele deixa um espaço generoso em suas pesquisas para pensar esse fenômeno tão complexo e variável no processo civilizador.

Sobre isso, o sociólogo explica que as emoções humanas são, ao mesmo tempo, fenômenos biológicos e socio-históricos. Chegando assim a uma noção desse processo social

de modo muito diferenciado, com exceção talvez de Mauss (1981), de boa parte do pensamento sociológico vigente, onde os fatores ditos “naturais” são quase que excluídos em sua importância e relação com a sociedade. Para Elias, as “formas de emoções são manifestações de natureza humana em condições específicas e reagem sobre o processo socio-histórico como um de seus elementos” (Elias, 1990, p. 162).

Para Van Krieken (2014), Elias enfatiza que nossos sentimentos, impulsos e afetos, por mais variados que sejam, têm essa ambivalência, essa dupla dependência, de uma sociedade que ensina e exige certos comportamentos, como de um corpo, noção também ambivalente, com a capacidade de exprimir afetos e apresenta necessidades específicas. Não é de estranhar que nossas funções e demandas sociais sejam em sua maioria contraditórias, de mistura entre afeto e antipatia, elementos mútuos que são negativos e positivos, cheios de nuances e limitações (Elias, 1993).

O autor observa que, com o controle da violência física e o aumento das redes de interdependência, como também o crescimento de funções sociais, acontece uma alteração da conduta, uma transformação mais “civilizada” do comportamento. Vemos então um processo que engloba a prudência e domínio das emoções mais imediatas, um espaçamento da percepção do presente considerando, do mesmo modo, o futuro e o passado, o hábito de conectar os eventos diários como advindos de causa e efeito, diz Elias (1993) em seu principal estudo.

Mas o que chama a atenção nesse processo descrito pelo autor é o fato de que, por certo, não é apenas uma pressão vinda de controles externos, da sociedade para o indivíduo, que tem relevância. O controle social não funciona somente com a intimidação direta aos indivíduos. Destarte, são compulsões que se exercem sobre as pessoas de várias maneiras que, cada vez mais interiorizadas, aparecem via reflexão ou pensamento, diz Elias (1993).

Elias (1993) segue afirmando que essas pressões vindas primeiramente pelas regras, normas e leis da sociedade operam nas pessoas de modo que transformam, ao mesmo tempo em que produzem, toda uma economia psíquica. Essa mudança implica um controle mais contínuo, razoavelmente estável, de todas as áreas do comportamento humano. Mas isso não denota que não existam oscilações, pois essas acontecem com certa redução, saltos muito repentinos de raiva à felicidade passam a ser mais raros no comportamento. A tensão que mais cresce é “dentro” do indivíduo, entre desejos pessoais e demandas sociais.

Desde crianças, somos obrigados a se conformar com padrões de conduta de nosso grupo social. Nossos prazeres e desprazeres mais momentâneos são "reprimidos" e moldados para seguirem as normas vigentes (Smith, 2001; Illouz, 2008).

O sociólogo alemão observa que é justamente esse controle das emoções, conforme a composição das cadeias de interdependência entre indivíduos, um aspecto fundamental do processo civilizador. As mudanças nas formas de expressão das emoções são advindas das transformações dessas cadeias. O nojo é um exemplo[21]. Como sinal de distinção entre os nobres e as camadas mais abastadas, essa sensação passou a ser tida como sinal de *status*. Ter nojo de determinada comida, ou do animal cortado e destroçado na mesa enquanto se come, passou a ser visto como uma conduta de pessoas respeitáveis e poderosas. Assim, não era considerado de bom-tom, pelos manuais de etiqueta da época, comer de uma forma que não fosse considerada elegante (Elias, 1990).

Conforme Niestroj (1989), Elias ressalta que esse é um aspecto diretamente social das emoções. Entretanto, esse ponto não está apartado das caraterísticas biológicas do comportamento. Como observa o autor, nenhum controle poderia ser aprendido e internalizado na economia psíquica de forma fixa e regular, sem uma disposição biológica para o controle emocional e, do mesmo modo, se os impulsos e emoções não possuíssem uma potencialidade para serem regulados e modificados de várias formas e para inúmeros fins individuais e sociais (Elias e Dunning, 1992).

Para o autor, o ser humano é constituído de forma tão complexa que as alternativas de permanecer vivo, seja socialmente como individualmente, são quase nulas, principalmente se não desenvolver desde a infância o potencial natural de autodomínio para lidar com suas emoções, mediante uma sociedade em que as regras de conduta estão razoavelmente estabelecidas e variam conforme mudam as figurações humanas (Elias, 1998a).

Por isso é que o sociólogo aponta que, já nos primeiros anos de vida de uma criança, uma composição de modelos de restrição dos impulsos, associada a uma educação, possibilita o indivíduo desenvolver mecanismos de controle mais adequados, socialmente inculcados, que quer queira ou não, escapam ao controle consciente e se "tornam como uma segunda

---

[21] - Muitos exemplos como esse foram dados na sessão do presente capítulo reservada ao tema do conceito de civilização e sociogênese. Mas ressaltamos que é importante retomar alguns deles para facilitar o argumento. Elias sempre traz muitos exemplos durante sua escrita.

natureza" (Elias, 1998a, p. 121). O desenvolvimento da pessoa, portanto, implica a complexa conexão de processos biológicos e sociais. Elias insiste nesse ponto.

No ensaio *Sobre seres humanos e suas emoções: um ensaio sociológico processual*, Elias vai mais fundo nesse debate sobre as emoções e seu caráter ambivalente, como também tenta propor uma sociologia processual desse fenômeno. Para o autor, o interesse científico, sociológico e processual pelas emoções deve-se focar nas características que compartilhamos socialmente e que não são encontradas no reino animal, como também aquelas que compartilhamos com as outras espécies desse mesmo reino (Elias, 1998b).

Contudo, acabou ficando comum o fato de que as divisões entre as ciências também manifestasse uma visão "dividida" das emoções. Para o autor, há quem expresse apenas o seu caráter social; há quem analise apenas seu caráter biológico (p.ex., a sociobiologia). Essa atitude manifesta, por sua vez, uma "crença ontológica: a crença de que existe uma verdadeira divisão de mundos" (Elias, 1998b, p. 296). Elias pretende demonstrar que essa divisão é um tanto ilusória e até desnecessária.

Geralmente, a palavra *emoção* acaba por caracterizar uma percepção dos seres humanos, pela qual a própria verdade de um indivíduo está escondida nos mais profundos lugares de seu "interior". "Mas no interior de onde?", pergunta Elias (1998b, p. 321). Em qual localidade está a emoção? No coração, nos rins, no estômago? Na imaginação, no inconsciente, no pensamento? Essa indecisão acerca das emoções incomodava o sociólogo. Mas esse é um fato justificável, pois até o momento que ele escrevia o texto não existia muitas informações acerca da temática em debates na sociologia. Hoje já se sabe que aspectos essenciais de nossas emoções têm um local específico no cérebro: o *sistema límbico* (Beck e Alford, 2016; Dalgalarrondo, 2019). Se essa área for afetada e danificada, muito provavelmente as emoções da pessoa também serão. Nesse caso específico, parece que o biológico prevalece em relação ao social (Graeff e Brandão, 1993). Mas não significa dizer que a sociedade não tenha importância como mediadora, geradora e qualificadora das emoções.

O caráter pioneiro de Elias foi perceber as emoções humanas nessa relação interdependente entre o biológico e o social, em que, conforme o momento o circustância, um pode prevalecer sobre o outro. Contudo, jamais estarão separados como que por um muro imperceptível.

Elias, portanto, diz que as emoções têm uma função para os indivíduos em sua convivência com outros. O autor divide as emoções em três componentes: um *somático*, um

comportamental e outro *sentimental* (Elias, 1998b). O sociólogo cita o exemplo da reação de luta ou fuga. Quando o ser humano vivencia uma situação de perigo, um padrão automático de reação é ativado. É um padrão que tem valor de sobrevivência, pois possibilita que o organismo tenha uma resposta rápida para duas alternativas: lutar ou fugir do perigo. O componente somático ocorre quando o coração bate mais rápido e o sangue circula mais pelo corpo. No componente comportamental, depois que o sangue corre pelas veias, os braços e pernas estão aptos para lutar ou correr. No componente sentimental, podemos observar reações como de medo, raiva ou desespero. Assim, esse último componente de sentimento é mais estereotipado nos seres humanos, além do fato que, diferentemente dos animais, podemos verbalizar os sentimentos, por mais confusos que sejam.

Sobre esse ponto, podemos tomar como exemplo a forte oscilação de emoções que se via em uma época como a *idade média* (Febvre, 1941; Rosenwein, 2006). As pessoas eram capazes de ir de um extremo ao outro muito bruscamente, lembra Huizinga (2010). Elias, leitor atento de Huizinga, também aponta que os indivíduos facilmente podiam ir da crueldade massacrante para uma gentileza, ou mesmo divertimento, na relação com o próximo, da preocupação com a dor alheia até a total indiferença (Elias, 2001b). Não que essa situação tenha deixado de existir, longe disso; mas ela é mais rara, dado o lugar e a importância que o controle das emoções atingiu em muitas sociedades. As manifestações das emoções são menos espontâneas, sendo mais complexas e ambíguas, no decorrer do processo civilizador.

De fato, quando o sociólogo alemão se deparou com o estudo da sociedade de corte, ele percebeu que o controle das emoções e impulsos é exercido pelos membros das camadas mais abastadas, como sinal de virtude e distinção, e, depois, exigido aos membros menos favorecidos dessa configuração social. Elias (2001a) cita o exemplo do Rei na situação com o nobre Saint Simon, onde o rei está bastante insatisfeito, mas não faz confusão, não utiliza sua raiva imediatamente na outra pessoa, causando, assim, uma briga ou atitude violenta. Elias diz que o Rei se controla e demonstra seu desagrado em relação a Saint Simon por meio de um comportamento restrito, que mostra muito sutilmente o grau de aborrecimento que o monarca considera ser cabível de expressar na situação. A competição na corte obrigava a uma sanção das próprias emoções em detrimento de uma atitude pensada, com oscilações no convívio e dependendo do status das pessoas envolvidas, lembra Elias em *A sociedade de corte*.

Em uma situação social como essa, as explosões emocionais podem ser arriscadas, podendo ter como resultado o fracasso social da pessoa, restrições mais violentas por parte dos superiores ou sensações posteriores de arrependimento e tristeza pela atitude impensada e

intempestiva (Elias, 2001a). O exemplo da corte é muito elucidativo. As rivalidades na corte sujeita todos os envolvidos a um controle dos afetos mediante um comportamento mais "pensado", a pessoa começa a pensar em suas atitudes antes de agir, pois uma conduta "errada" pode significar perda de prestígio e status (Delzescaux, 2016).

Aqui, o peso dos modelos de comportamento visando um equilíbrio relativamente estável entre emoções e realidade obrigou, de certo modo, a uma conduta mais racional. E quanto maior o peso desses modelos mais racional era o comportamento (Elias, 2001a). No entanto, isso não quer dizer que esse fosse um percurso fácil nos sentidos social e psicológico. Surgem tensões e conflitos a todo o momento em que os controles são ameaçados, ou mesmo mantidos em sua exorbitância.

Para Elias (1990), é difícil sabermos se a oposição que fazemos entre a *natureza* e *sociedade* é uma manifestação das tensões da economia psíquica contemporânea e de um desequilíbrio específico nos mecanismos de controle do nosso recente estágio do processo civilizador. O autor com isso ressalta que as tensões e conflitos cotidianos foram, por sua vez, interiorizados, pois parte das emoções que eram diretamente liberadas na luta corporal ou extravasadas têm que agora de ser elaboradas "no interior do ser humano" (Elias, 1993, p. 203). É uma considerável mudança social.

Elias observa que "a espada foi substituída pela intriga e o conflito nos quais as carreiras e o sucesso social eram perseguidos por meio de palavras" (Elias, 1993, p. 225). A violência pura passou a ser gradualmente trocada pela briga com palavras, discussões e debates nas camadas mais abastadas da sociedade. A sanção de fortes emoções, com o intuito de manter um controle consistente dos afetos, auxilia a diminuir momentos violentos, mas é, por sua vez, um aspecto que origina novas tensões (Elias e Dunning, 1992). O controle das tensões gera mais tensões que por, sua vez, pedem um tipo de controle do comportamento que gera mais tensões...

O controle das emoções é aprendido na vida social entre indivíduos interdependentes. Para o sociólogo, a convivência social sem esse mecanismo resultaria em pouca satisfação se cada um de nós seguisse seus impulsos sem qualquer tipo de barreira ou constrangimento (Elias e Dunning, 1992). Uma pessoa que não consegue ou que não aprendeu a controlar seus impulsos acaba por ter relações sociais bastante difíceis e pouco prazerosas a médio e longo prazo.

Elias e Dunning (1992) apontam que esse é um problema importante em nossa sociedade: encontrar um equilíbrio razoável entre prazer e restrição. Caberia então à

sociologia, ao estudar esse fenômeno, contribuir para o entendimento dos conflitos, que em muitos momentos podem parecer difusos, analisando-os como fenômenos da dinâmica social, sem nenhuma intencionalidade imediata, mas circunstancial por parte dos indivíduos presentes nos conflitos sociais.

Como não possuímos mecanismos inatos que possibilitem restringir de imediato os impulsos mais fortes, precisamos do convívio social e da aprendizagem de controles para podermos exercer as mínimas atividades do cotidiano. Conforme avança a infância, a estruturação de modelos de sanção dos impulsos vai pouco a pouco virando uma segunda natureza, internalizada e apreendida (Elias, 1998a). Nos primeiros anos da infância, Elias observa que os impulsos e comportamento ainda são inseparáveis. As crianças mais novas pensam e falam em seguida, e se expressam como pensam.

É só bem mais tarde que, após ter internalizado uma série de controles exigidos em sua sociedade, os impulsos são razoavelmente controlados e o comportamento se torna "individualizado". Assim, os conflitos se interiorizam, pois não podem mais ser resolvidos de forma abrupta. Por conseguinte, o monopólio da violência, do mesmo modo que o receio da perda de amor, prestígio ou status em seu grupo, impede tal iniciativa. Os conflitos e tensões passam a ser cada vez mais interiores e:

> [...] é esse conflito no individuo, essa privatização – a exclusão de certas esferas da vida de intercambio social e sua associação com uma angustia socialmente instilada, como sentimentos de vergonha e embaraço –, que desperta no indivíduo a sensação de ser "interiormente", uma coisa totalmente separada de existir sem relação com as outras pessoas, relacionando-se apenas "retrospectivamente" com as que estão "fora" dele (Elias, 1994a, p. 103).

Com isso, Elias explica que, os conflitos são inevitáveis, sejam na sociedade ou "no indivíduo". Isso ocorre, pois a vida em sociedade demanda sempre coerções recíprocas. Desse modo, a estrutura dos conflitos e tensões tem um lugar específico conforme a cadeia de interdependência que se forma nas sociedades. Os conflitos entre filhos e pais são um exemplo. São relações que mudam conforme muda o relacionamento entre familiares. Nessa transformação, os conflitos e tensões influenciam diretamente na composição das emoções e afetos, e se modificam de acordo com correspondentes variações (Elias, 1997b, 1998b).

Para Elias, o conflito é uma característica essencial de qualquer instituição social. Faz parte da sociedade moderna. Contudo, o crescimento e a densidade da interdependência entre

grupos e pessoas intensificam tensões de todos os tipos, aumentando com isso sensações desagradáveis de desamparo e ansiedade. Conflitos em um campo social mais diverso, como também no interior dos indivíduos (Elias, 1994b). Assim, Elias é também, como Dahrendorf (1982), um teórico dos conflitos sociais.

Por isso Elias (1997b) tenta corrigir um equívoco que, segundo ele, atrapalha nossa visão sobre a questão dos conflitos e tensões sociais. Pois não é a violência que causa os conflitos, mas, o contrário, são as tensões e conflitos que desencadeiam, por exemplo, os episódios de agressividade e violência na sociedade.

Elias e Dunning (1992) tratam desse problema social ao analisar os esportes modernos em *A busca da excitação*. Com a prática esportiva, há uma considerável transição de episódios agressivos ou duelos entre as pessoas, para uma disputa que tem tensão-excitação, antes de causar propriamente o prazer, ao prolongar a sensação prazerosa com a vitória no confronto esportivo. Destarte, essa mudança só foi possível devido ao fato que já estava em curso um processo de mudança na economia psíquica e nas estruturas da sociedade, principalmente na Inglaterra, o berço do esporte moderno. Desse modo, o esporte vai ser uma excelente prática para transformar e canalizar os impulsos e emoções para uma atividade prazerosa, benéfica para si e para os outros, ponto que Elias faz questão de repetir várias vezes.

Segundo Heinich (2015), essa canalização das emoções não ocorre somente com os esportes, pode acontecer com as artes, a literatura, música ou outro tipo de atividade em que o indivíduo consiga controlar seus impulsos e obter satisfações de algum tipo. Em outros casos, contudo, existem pessoas que, por algum motivo pessoal ou social, não conseguem conciliar as exigências da vida cotidiana, que demanda uma sanção razoável das emoções, com a necessidade de satisfação afetiva, ocasionando, assim, algum conflito permanente ou transitório entre essas demandas (Elias e Dunning, 1992).

Para Garrigou (2001), Elias não é fatalista ou adepto de um "catastrofismo". Pois, até onde sabemos, quase todas as sociedades humanas, em todas as épocas, desenvolvem algumas compensações para diminuir as tensões e conflitos que elas próprias criam. No caso de sociedades industrializadas, urbanizadas e individualizadas como a nossa:

> [...] com relativa estabilidade e com forte necessidade de sublimação, as restrições harmoniosas e moderadas, na sua globalidade, podem ser observadas, habitualmente, numa considerável multiplicidade de atividades

> de lazer, que desempenham essa função, e que o esporte é uma variante (Elias e Dunning, 1992, p. 69).

Eliminar o conflito e a tensão é eliminar as relações humanas. Segundo Elias e Dunning (1992), se nos indagamos como nossas emoções são estimuladas, como a excitação é auxiliada pelas práticas de lazer, podemos deduzir que tudo isso ocorre em uma dinâmica que cria tensões. Por isso que boa parte dos perigos imaginários, tristeza, raiva, alegrias e deleites, são produzidos e resolvidos nessa dinâmica que envolve o lazer.

Não causa estranhamento que o sociólogo revisite a questão da sublimação e da catarse. Pois pensa que o ser humano cria em grupo atividades de lazer, de diversos tipos, para poder lidar melhor com os perigos de sua frágil vida, para auxiliar a lidar com perigos reais e ameaças que estão sempre a nos rodear, mas também para ter uma vida menos tensa, para apreciar bons momentos com atividades estimulantes.

Uma atividade de lazer tem esse papel, além de outros, como aliviar o fardo, o peso, o sofrimento causado por muitos problemas diários, clarificando nossas emoções com símbolos advindos de diversas manifestações como a poesia, dança, música, pintura etc., e pela tensão que causam, quando experimentamos o sofrimento em uma situação imaginária e distante. Um exemplo seria a *tragédia grega*, ápice da manifestação humana sobre nossos infortúnios variáveis e incessantes (Elias e Dunning, 1992).

Sem tensões e conflitos, e a excitação que advêm disso, não há propriamente relações humanas. No entanto, excesso de tensões e conflitos, ou pelo menos uma considerável quantidade deles, sem a capacidade de extravasar, sublimar ou conter, pode ser prejudicial para as cadeias de interdependência e para indivíduos particulares. Por exemplo:

> [...] se as tensões despontam numa sociedade mais alargada, se aí as restrições sobre os sentimentos intensos enfraquecem e o nível de hostilidade e ódio entre os diferentes grupos se eleva a sério, a linha divisória que separa o jogo e aquilo que não é jogo, confrontos miméticos e reais, pode ficar pouco nítida. Nesses casos, a derrota no término do jogo pode evocar a amargura sensação de derrota na vida real e um apelo de vingança. Uma vitória mimética pode apelar à continuação do triunfo numa batalha fora do terreno do jogo (Elias e Dunning, 1992, p. 72).

As tensões sociais devem ser contidas e, em certo sentido, administradas. Um acontecimento como as Olimpíadas ou a Copa do Mundo, por exemplo, acaba por ter uma característica importante, pois são padronizadas por conflitos maiores e rivalidade entre os

Estados nacionais. Alemanha e França, Inglaterra e Argentina, Estados Unidos e Rússia, podem se "atacar", combater entre si, na forma de uma competição controlada, em que nenhuma das partes sai ferida, e em que uma delas ganha e a outra perde no jogo. As "tensões miméticas" de uma atividade esportiva e a excitação diretamente relacionada tiram o perigo de um confronto violento, a culpa de bater ou matar alguém, e até podem servir como um remédio para as tensões advindas do stress ou da ansiedade, bastante comum nos indivíduos das sociedades contemporâneas, explicam Elias e Dunning (1992). O que mudou no desenvolvimento imperfeito da humanidade, na visão de Elias, foram os modelos de controle das emoções e a forma como eles são compostos junto à ativação do potencial natural das pessoas, controlando, retardando e modificando nossos impulsos mais imediatos.

Um dos motivos pelos quais Elias traz o esporte, entre as várias atividades de lazer disponíveis, é pelo fato de que essa prática tem como intuito movimentar e estimular nossas emoções, causando assim tensões com a forma de uma excitação restrita e relativamente equilibrada, sem os perigos que causam fortes tensões no cotidiano, e proporcionado uma situação de catarse, com efeito de liberar tensões e causar prazer (Elias e Dunning, 1992).

Ou seja, o que os lazeres na forma dos esportes acabam por trazer é propiciar uma forma de sentir a plena vivência de uma emoção positiva de uma "luta" sem ferir os indivíduos, ou com o mínimo de machucados. Mas nem sempre foi assim. Em épocas mais remotas, o prazer poderia ser vivenciado diretamente no ato (Huizinga, 1999). Desde a *renascença*, no entanto, passa a aumentar de forma considerável o número de atividades que propiciam a liberação de novos pensamentos e formas de agir que passam a ferir menos as pessoas. Desde a antiguidade greco-romana, como também no nosso período socio-histórico, podemos constatar:

> [...] que aquilo que as pessoas procuram nas suas atividades miméticas de lazer não é atenuar as tensões mas, pelo contrario, um tipo especifico de tensão, uma forma de excitação relacionada, com frequência, como notou Santo Agostinho, com o medo, a tristeza e outras emoções que procuraríamos evitar na vida cotidiana (Elias e Dunning, 1992, p. 128).

Em sociedades contemporâneas, com forte controle dos afetos, se faz necessário o tempo todo a motivação de fortes emoções que surgem e, ao encontrar a satisfação, somem, só voltando depois de algum tempo, em um processo circular (Elias e Dunning, 1992). Elias nota que ainda faltam muitos estudos sobre esse aspecto importante da economia psíquica

para compreender nossas emoções e até nossa saúde mental. Para o sociólogo alemão, sabemos pouco sobre como são constituídas nossas estruturas de personalidade mediante as atividades sociais de que participamos com afinco, como também seus benefícios e malefícios.

Segundo Garrigou (2001), em sociedades individualizadas, a escolha de praticar um esporte depende das chances estabelecidas de forma antecipada, pois são atividades moldadas por fortes estímulos sociais e dependem desses para se fixar. A prática esportiva tem uma função social, mas também depende do status e prestígio que propiciam aos praticantes e expectadores. Níveis diferentes de emoção podem variar de uma prática esportiva para outra. Determinados estímulos favorecem o lazer.

No entanto, a falta de uma harmonização entre uma atividade sem lazer e uma atividade de lazer traz um "empobrecimento humano" (Elias e Dunning, 1992), como também muda toda a economia psíquica de uma pessoa. Aqui podemos observar uma agenda de pesquisa praticamente inexplorada no campo da saúde mental, pois, sem rodeios, Elias pergunta o que ocorre numa sociedade onde a pressão sobre os indivíduos, as sanções sociais e individuais, se torna tão intensa que os seus efeitos negativos ultrapassam os positivos? Esta investigação pode ser realizada, dizem Elias e Dunning (1992).

Elias deixa uma possibilidade de analisar esse problema do descontrole das emoções em aberto, mas não significa que não exista aí uma possibilidade de investigação. Para o autor, compreender o modelo de dinâmica dos grupos sociais pode auxiliar a elaborar um estudo das tensões entre grupos. Elias e Dunning (1992) diz que as tensões e conflitos não são estranhos aos grupos, mas intrínsecos à própria configuração que fazem parte.

As tensões podem ser controladas, de certo modo, pelos grupos envolvidos, mantendo entre si um equilíbrio de tensão entre as partes (Elias e Dunning, 1992). A mobilidade de um indivíduo também dependerá desse controle das tensões entre os grupos, que, estando conectados entre si, produzem dinâmicas específicas de ação. O que interessa para Elias é a dinâmica do "jogo", da relação que se estabelece ou pode ser alterada conforme a própria dinâmica.

Contudo, as dinâmicas entre os grupos podem seguir um rumo inesperado e as tensões crescentes e conflitos podem, assim, andar lado a lado com a perda da capacidade de restringir fenômenos sociais e da natureza, como também a perda da capacidade individual para o autocontrole, gerando assim um aumento nas fantasias emocionais de todo o tipo. Esse fato

depende de mudanças no processo social em curso e da satisfação atingida pelos grupos sociais (Elias, 1997a).

Elias aponta que só é possível existir uma vida em sociedade, liberta de pesadas tensões e constantes conflitos, quando todos os indivíduos pertencentes a essa sociedade tiverem um mínimo de satisfação adequada para as suas demandas e desejos. O mesmo vale para uma vida individual mais prazerosa: só é plausível se o indivíduo estiver inserido em uma figuração social longe de tensões e conflitos em excesso e debilitadores (Elias, 1994a).

A vida dos seres humanos é perpassada por contradições e tensões de todo o tipo. A ambivalência do comportamento humano prevalece no cotidiano. Ascensão e declínio social andam de mãos dadas. Momentos de escassez com períodos de riqueza. Nada parece ser fácil na vida humana. Nunca é cem por cento tristeza, mas também, certamente, não é só felicidade.

O mesmo pode ser dito dos conflitos e tensões individuais. Nossas emoções também escancaram essa ambivalência e ambiguidade do comportamento. E nas sociedades mais individualizadas, os problemas de ordem social parecem ser transportados cada vez mais para o "interior" dos indivíduos. A quem sugira, como os filósofos existencialistas, que existe como que um abismo, ou um muro, entre pessoa e sociedade. Projeções de uma época, de nossa consciência, diria Elias (1994a).

As pressões exercidas sobre os indivíduos pelas suas configurações, as regras que as configurações sociais o obrigam a obedecer, são tão fortes que as "inclinações irrealizáveis e não resolvidas se acumulam no indivíduo: essas inclinações raramente se revelam aos olhos de outrem, ou sequer à consciência do próprio indivíduo" (Elias, 1994a, p. 33-34).

Ainda não compreendemos suficientemente acerca das estruturas de personalidade dos indivíduos e de suas emoções, sugere Elias. Mas uma coisa fica razoavelmente clara conforme passa o tempo e avançam os estudos sobre o tema: que é a profundidade em que a fixação de conflitos e tensões de nosso próprio período socio-histórico adentram na economia psíquica de forma considerável e nunca antes observada (Elias, 1993).

Aquilo que hoje entendemos como estrutura de personalidade, depende da capacidade de controle e autocontrole e de uma dissimulação eficaz das emoções, explica Elias. Sua sociologia das emoções é realista quando aponta que apenas quando as tensões e conflitos entre configurações maiores, Estados nacionais, ou menores, famílias ou instituições sociais de menor porte, forem controlados é que seremos capazes de viver consigo e com os outros de

uma forma mais prazerosa e longe de medos e ansiedades mais diversas. Mas, para o sociólogo, razão e emoção podem caminhar lado a lado? Veremos a seguir.

2.6.1 Razão e emoções: o problema do envolvimento/distanciamento

Um dos pontos que mais me chama a atenção no trabalho e pesquisa de Norbert Elias é que o autor não exclui as emoções dos processos de aquisição do conhecimento. O autor não separa, de um lado, a racionalidade humana e, de outro, nossas emoções, erráticas e ambivalentes, para tentar compreender como e por quais motivos agimos e, simultaneamente, pensamos.

Para o autor, cada vez mais as pessoas percebem que estão sujeitas a forças que as impelem a agir de determinadas formas. Muitas vezes, quando possível, tentam entender essas forças para adquirir um controle sobre essas mesmas forças, e evitar, de todo modo, os efeitos destrutivos e desprovidos de significados imediatos, os quais causam infortúnios variados (Elias, 2008).

Até nossos pensamentos são, até certo ponto, modelados pelas circunstâncias de nossas configurações sociais. E se esses grupos se perdem em pensamentos fantasiosos, pouco controláveis serão as emoções aí envolvidas. Elias (2008) observa que, quando se trata de assuntos ditos “sociais”, as pessoas estão sujeitas a forças que ainda não entendem, e como é difícil não assimilar o que está ao nosso redor, pode ser muito tentador se perder em fantasias e especulações de todo tipo (por exemplo, teorias da conspiração voltadas à identificação de um “bode expiatório”).

E quando essas fantasias não são controladas pelo conhecimento dos fatos, emoções perigosas e impulsos destrutivos podem ter a sua parcela nas relações entre as pessoas (Kilminster, 2007). Os mitos ganham espaço, os pensamentos paranoicos perpassam os discursos fantasiosos, surgem os sistemas de crença que prometem alívio e prazeres imediatos para nossos sofrimentos, sendo assim muito procurados, pois, além de oferecerem satisfações a curto prazo, são muito reconfortantes por nos dizerem aquilo que queremos ouvir.

Mas o conhecimento científico deve seguir uma direção oposta, diz Elias. O propósito da ciência deve ser perseguir os mitos e mostrar, a partir de investigações, que muitas crenças não são baseadas em fatos observáveis. Mesmo que existam pessoas, até cientistas, que convertam as teorias em sistemas de crenças para o seu próprio deleite e interesse dos grupos, a tarefa de “destruidor” de mitos nunca deve cessar, pois os mitos podem atrapalhar uma

visão mais congruente com a realidade como também a melhoria e evolução do conhecimento científico (Elias, 2008).

Com efeito, a falta de controle das emoções pode nos atrapalhar a chegar a uma percepção mais acurada acerca do desenvolvimento e mudança social (Kilminster, 2007). Destarte, a investigação sociológica também pode sair perdendo, pois ainda pode estar ligada aos diversos sistemas de crenças seculares que orientam as pessoas em momentos de crises sociais. Para Elias, o sociólogo deve se libertar da ideia de que há ou haverá qualquer correspondência imediata entre os fenômenos sociais que pesquisa e suas próprias crenças pessoais e esperanças sobre o mundo em que vive.

Desse modo, para podermos compreender a formação e a composição das configurações humanas, é importante que tenhamos conseguido um distanciamento intelectual considerável em relação à configuração em que estamos inseridos, "às suas tendências de mudança, à sua "inevitabilidade" e às forças que certos grupos que entrecruzam, mas que simultaneamente se opõem, exercem um sobre os outros" (Elias, 2008, p. 181).

Consequentemente, ao pensar na relação entre emoções e conhecimento, Elias propõe as noções de *envolvimento/distanciamento* para chegar a um meio-termo nesse debate e para evitar o uso de dicotomias como *racional*/*irracional*, *subjetivo*/*objetivo*, entre tantas outras que habitam nosso vocabulário quando discutimos sobre a formação dos saberes humanos.

Para Elias, não é razoável dizer que a posição de um ser humano é totalmente distanciada ou envolvida. Só as crianças recém-nascidas e pessoas com transtorno mental grave que, ao estarem tão envolvidos nos seus comportamentos, deixam se levar de imediato por suas emoções. Do mesmo modo, são apenas as pessoas com problemas mentais graves que se encontram em uma posição de distanciamento tão intensa que são capazes de nem perceber os outros ou notar o que acontece ao seu redor. Por isso, Elias (1997a) explica que o comportamento dos adultos está situado em uma escala com esses dois extremos.

No texto *Envolvimento e Distanciamento*, Elias observa que uma vida em sociedade está calcada na combinação entre um impulso de envolvimento com o impulso de distanciamento na conduta e pensamento, são impulsos que se "controlam mutuamente" (Elias, 1997a, p. 17-18). Elias utiliza esses dois conceitos para demonstrar que existem modos de equilíbrio entre dois impulsos que conduzem os indivíduos para o envolvimento ou distanciamento nas relações de si para si, com outros indivíduos, com objetos, ideias e com a natureza. O sociólogo quer mostrar com essa ideia que os modos de equilíbrio entre esses dois

impulsos forçam os indivíduos em uma das posições no espaço social, nas redes de interdependência, e na "relação com outras pessoas e objetos" (Elias, 1997a, p. 18).

Essa formulação de sua *epistemologia* visa um tipo de análise do conhecimento que não está tão preocupada em distinguir o que é científico e o que não é, mas sobretudo em compreender como apareceu essa percepção e preocupação. Para o autor, o que diferencia o pensamento científico de pensamentos mais envolvidos é o grau da intensidade e o tipo de conexões que se constroem entre tendências mais distanciadas ou mais envolvidas (Elias, 1997a).

Destarte, os indivíduos sentem dificuldade em controlar suas emoções quando acontecimentos dos mais variados prejudicam de forma substancial suas vidas, como também a capacidade de controlar o destino de suas vidas for abalada, escancarando uma atitude menos distanciada em relação às mesmas. Por isso que o profissional sociólogo deve ter como propósito tornar mais crível, tanto para si como para as outras pessoas, as configurações modeláveis que os indivíduos formam mutuamente, como também esclarecer como ocorrem essas conexões e mudanças (Dunning e Hughes, 2013).

De maneira geral, Elias (1997a) observa que as pessoas vivem em uma sociedade repleta de conflitos e tensões, e que "lutam" quase que diariamente consigo ou com as outras, para buscar do melhor modo controlar os imprevistos e sofrimentos. Com o controle sobre os fenômenos naturais não é diferente. Assim, a exposição frente a perigos dos mais variados aumenta de forma considerável a carga emocional das relações entre indivíduos, e esse tipo de situação social reduz drasticamente uma leitura mais distanciada dos fenômenos humanos.

Elias (1997a) chama a atenção para a situação que os indivíduos de sociedades industrializadas e economicamente desenvolvidas parecem ter em mente que é natural e corriqueiro distinguir o que é fantasia do que é real. No entanto, isso não é algo dado, pois esses mesmos indivíduos tiveram que aprender, em um processo social, a fazer distinções entre o que pode ser chamado de "real" e aquilo que não pode.

O interessante é que esses padrões de distinção mudam com frequência. Agir de modo que entre em contradição com padrões sociais vigentes pode ser considerado um problema, e até colocar o indivíduo em uma posição de doente mental ou criminoso. Nem sempre uma "fantasia" estritamente pessoal é segura quando colocada em prática na vida cotidiana.

Dizer o que é real e o que não é varia conforme mudam os modelos de conduta e as formas de controle em uma sociedade. Esses modelos estão sempre em movimento, diz Elias.

E conforme mais complexa vai ficando as configurações sociais, mais diferenciados são os comportamentos e maior é a exigência por controle das emoções.

Desse modo, a forma como cada uma das pessoas de uma configuração social vivencia e experiencia os acontecimentos ao seu redor está diretamente conectada, e dependente do padrão de saber, do grau de conhecimento atingido por sua sociedade até o momento (Elias, 1997a).

É Importante frisar que, nesse debate sobre conhecimento, Elias vai recuperar muitos argumentos já desenvolvidos por outro autor que, por sinal, foi uma de suas principais influências. Refiro-me a Karl Mannheim. Para Mannheim (1972), devemos dar proeminência às origens sociais do pensamento, ou seja, a sociologia do conhecimento proposta pelo intelectual alemão esclarece que, existem modos de pensamento, em uma sociedade, que não podem ser entendidos se não forem analisadas, ao mesmo tempo, suas origens sociais. Desse modo, determinado conhecimento aparece em situações sociais específicas e muda conforme mudam as situações e contextos sociais. Nesse aspecto, Elias e Mannheim, com suas diferenças, se interessam pela construção social do conhecimento, no sentido que ele é constituído em situações sociais singulares e depende delas para se legitimar e se desenvolver. Assim, o interesse pelo conhecimento científico, bem como a produção de pesquisas, está inserido nessa lógica; a postura de envolvimento e distanciamento social dos cientistas e não-cientistas, também, explica Elias (1997a).

Conforme mostra Heinich (2001), a ideia de *envolvimento* tem como função medir o grau em que uma pessoa está afetada pelo mundo exterior, outras pessoas, objetos, fenômeno social ou da natureza. Já a noção de *distanciamento* é o contrário, tem como proposta propiciar a reflexão que permite uma ação mais planejada, visto que uma forte carga emocional produz um efeito que pode prejudicar as capacidades de discernimento e de reação adequada ao momento.

Sobre isso, Kilminster (2007) argumenta que as concepções de envolvimento e distanciamento propostas por Elias, quando alude à atividade científica, podem muito bem serem vistas como tendo renovado a teoria de Max Weber acerca dos valores e da objetividade científica ao transpor essas concepções weberianas para outro patamar argumentativo, aumentando o seu alcance teórico. Para Kilminster, essa transformação ajudou a mudar de forma significativa a imagem "atomizada" dos indivíduos que as ideias de Weber contêm ou, muitas vezes, passam a impressão. Mas não exageremos. Elias considera com ressalvas as ideias do sociólogo da ação social e acrescenta, por sua vez, uma análise

sociológica dos seres humanos derivada da teoria e das evidências factuais geradas pela sua teoria dos processos civilizadores.

Sobre isso, Heinich (2001) aponta que Elias é um defensor da neutralidade axiológica indicada por Weber, pois para o sociólogo devemos elaborar tanto quanto for possível uma suspensão dos nossos julgamentos de valores ao fazermos ciência. A capacidade de distanciamento do cientista com relação aos seus próprios afetos e emoções favorece uma pesquisa mais despida desses mesmos sentimentos. E não só da pesquisa científica, mas também nas ações do cotidiano, lembra Elias. Assim, a sociologia serviria para ser um instrumento ou ferramenta para a experiência e orientação da ação. Pois, para Elias, um maior conhecimento dos processos sociais provê um maior distanciamento e um maior controle das emoções, diz Heinich.

Conforme mostra Quintaneiro (2010), o aumento de conhecimento na sociedade, aquilo que Elias vai chamar de “fundo de conhecimento”, acarreta mudanças na própria economia psíquica dos membros dessa sociedade que produzem esse conhecimento, alargando assim o distanciamento em relação aos afetos e emoções e contribuindo, de maneira considerável, para um controle significativo dos nossos impulsos mais imediatos.

Mas esse é um processo social complexo. Como lembra Szakolczai (2005) qual realidade é realmente “real” para Elias? Qual é o padrão a partir do qual podemos reconhecer a realidade do real? Essas questões fazem parte de um amplo conjunto de problemas que preocupou Elias e que ele procurou responder com a estrutura conceitual *envolvimento/distanciamento*. Szakolczai diz que, para o autor alemão, o ponto de partida de qualquer investigação sociológica não pode ser colocado fora do mundo social, mas sim na vida social. Por isso, é apenas nos afastando de maneira pontual do envolvimento emocional que adquirimos conhecimento e compreensão sérios da sociedade. Mas Szakolczai observa que o *distanciamento* nunca pode ser completo, pois nossa humanidade permanece ligada à nossa experiência de envolvimento e participação, carregado e dependente de várias emoções, afinal: somos seres humanos. Este é um dilema que simplesmente não aparece nas modernas ciências exatas, em que o objeto está relativamente distante do observador. O problema do envolvimento aparece sempre que estão embutidas questões morais e de valor, diz Szakolczai.

Sobre isso, Elias (1997a) observou que o impulso de satisfazer rapidamente certas necessidades emocionais é seguir o caminho mais curto, enquanto nas ciências naturais esse caminho é mais demorado, sem contar que está sujeito a regras mais ortodoxas. Enquanto no pensamento envolvido, o sujeito pergunta "O que isso significa para mim ou para meus

próximos?”, o pensamento distantanciado pergunta: "O que isso significa?" ou, ainda, "como esses fenômenos ou processos estão relacionados?”. Constata-se que há um distanciamento muito maior nessas últimas questões que, por sua vez, já estão institucionalizadas em alguns ramos do conhecimento científico, notadamente nas áreas de física e química e biológia. Nesse caso, comportamentos distanciados aparecem não apenas no uso de ferramentas analíticas, métodos, conceitos, teorias e hipóteses, mas também em suas formas de pensar, em raciocinar sobre os fenômenos estudados.

Desse modo, Elias observa que os impulsos de envolvimento/distanciamento aparecem quando há uma importante mudança na economia psíquica, ou quando a capacidade de controle das emoções e dos afetos tem conexão importante com o autocontrole. Para Elias (1997a), é como se estivéssemos no meio-termo, jamais distanciados ou envolvidos demais em qualquer situação social, pois estamos com os controles sociais internalizados e isso dificulta uma espontaneidade total de qualquer impulso, com exceção das pessoas com problemas para controlar suas emoções.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta primeira seção foi apresentar os pontos principais, de forma bastante descritiva, sobre a trajetória de Elias e seus conceitos-chave. O foco aqui são as principais ideias e noções do autor, o que ele escreveu e publicou respectivamente. Tivemos como norte explicar o mais detalhadamente possível quais são os conceitos-chave que o sociólogo alemão desenvolveu em suas pesquisas e análises e como eles estão conectados com sua teoria dos processos civilizadores. Para Elias, o processo civilizador significa pacificação das condutas e controle das emoções. Sua sociologia processual e pensamento social e acadêmico foram trazidos aqui de forma a esclarecer sua proposta e preparar terreno para os próximos capítulos. Por isso, sentimos a necessidade de expor suas principais formulações.

Uma leitura atenta dos aspectos importantes levará como base o entendimento de um ponto ainda pouco debatido em sua obra: o *sofrimento*. Discutiremos esse ponto a seguir nos próximos dois capítulos.

3 O SOFRIMENTO NA SOCIOLOGIA DE NORBERT ELIAS

No capítulo anterior, tratei das bases teóricas e conceituais do pensamento de Norbert Elias. Agora, procurando estabelecer conexões entre sua concepção socio-histórica do mundo social e seu entendimento sobre as emoções e os modelos de autocontrole, não esquecendo as variadas formas de infortúnios, dores e misérias humanas, apresentarei o modo como o sociólogo compreende o sofrimento humano.

Sobre isso, antecipamos mais uma vez que Elias não trabalhou designadamente com a noção de *sofrimento*. Não realizou durante sua longa vida nenhuma pesquisa exaustiva acerca dessa ideia ou dos múltiplos significados do termo. Por isso, o sofrimento não recebeu atenção merecida do sociólogo em comparação com suas análises do processo civilizador, da constituição do Estado moderno, do tempo, do surgimento e manutenção do esporte moderno, das condições sociais do conhecimento etc. O que existe, de maneira considerável, são várias citações e comentários diretos e indiretos sobre essa noção no decorrer dos seus trabalhos. Podemos muito bem afirmar que seu interesse pelo sofrimento adentrou em suas análises de forma muito específica.

Mas questionamentos aqui são relevantes: o que Elias quer dizer quando fala em sofrimento? Quais são as características dos processos sociais que ele especifica que podem gerar sofrimento e como isso varia na sociedade? Poderíamos ir ponto a ponto até mostrar como surge uma concepção de sofrimento no autor, no entanto, pelo caráter difuso dessa noção em sua obra, achamos mais promissor partir das principais formas de sofrimento que aparecem em seus textos e, assim, mostrar como o autor entende e explica cada um desses fenômenos, que podem ser de aspecto mais geral ou específico, de caráter socio-psíquico. Portanto, selecionamos aqueles fenômenos que julgamos mais pertinentes para explicar o tema em Elias.

Como já adiantamos, Elias aponta que o *sofrimento* é um processo onde ocorre uma ruptura que pode ser de natureza física, orgânica, social ou psicológica, provisória ou mais demorada, compartilhada em uma configuração social. Isso aparece de maneira importante em nossa leitura sobre o autor. Esse é um aspecto pouco comentado em sua obra. Muitos eliasianos de todas as formações acadêmicas não tinham muito interesse por esse tema, pelo menos até o momento da escrita desse trabalho. Por consequência, não há muita bibliografia. Confesso que é bastante interessante o fato que não exista nenhum trabalho de fôlego falando sobre o sofrimento, sobre misérias e desgraças humanas, em Elias. Como observaram Mennell

(1997) e Korte (2013), o autor alemão estudou medicina e também chegou a exercer por um curto período a profissão de psicoterapeuta com S.H.Foulkes, psicoterapeuta amigo do sociólogo. A nosso ver, seria bastante pertinente oferecer um estudo mais detalhado sobre um tema ainda não explorado em seus trabalhos, que pode sugerir formas profícuas de compreender as deficiências e contribuições de sua sociologia. Assim, separamos aquelas que consideramos as mais relevantes formas (ou causas) de sofrimento que aparecem em sua produção e que, por sua vez, estão diretamente ligadas aos principais conceitos e tópicos abordados pelo autor, permitindo a análise do assunto em sua sociologia. Vamos agora descrever e analisar as principais formas de sofrimento que Elias traz em sua obra.

3.1 VERGONHA

Uma das características basilares do processo civilizador é a ampliação dos limiares de vergonha, sugere Elias (1990). Segundo Fletcher (1997), o conceito de *vergonha* é bastante importante na psicogênese de Elias, por ser considerado em um contexto relacional de mudança de padrões de conduta e conforme a densidade das cadeias de interdependência. Para Fletcher, o sociólogo alemão demonstra que a vergonha tem relação direta com o monopólio da violência e a pacificação como forma de resolver conflitos sociais e individuais. Ela aparece, principalmente, quando o controle das emoções já está razoavelmente estabelecido e a distância social entre as pessoas diminui.

Na obra *O processo civilizador*, Elias traz muitos exemplos do que seria a vergonha e de como ela age enquanto fenômeno social e individual. Para Elias (1990), o sentimento de vergonha é uma função social configurada conforme a estrutura social vigente. É um sentimento que rodeia as relações humanas e tem mudado e, sobretudo, aumentado consideravelmente ao longo do processo civilizador. O sociólogo nota que quando os indivíduos se tornam socialmente mais iguais, algumas ações ligadas ao corpo, como ficar nu ou utilizar o banheiro em público, passam a ser desqualificadas pelas pessoas, comenta Van Krieken (2005).

Nesse sentido, Elias (1990) observa que, com o declínio da *idade média*, surge uma preocupação e a necessidade de inculcar nas pessoas o recato ou, mais exatamente, uma conduta que se condescende ao padrão social vigente, que naquele momento era o modelo da

sociedade de corte. Desse modo, os pais e responsáveis pela educação ensinam seus filhos, desde cedo, com comportamentos e palavras associadas à vergonha e à repugnância através da manifestação de constrangimento e reprovação. Os filhos precisam entender que não se comportar da maneira almejada pelo seu meio social pode ter consequências danosas para sua vida. Assim, o padrão social de vergonha e repugnância é gradualmente reproduzido nos filhos de maneira consciente e também inconsciente, explica Elias (1990).

Digo "inconsciente" pelo fato de que, segundo o sociólogo, esse processo de inculcação da vergonha não é, em seu todo, totalmente previsível e calculado por ninguém. Com isso, o indivíduo muitas vezes se acostuma de tal modo a restringir seus sentimentos e emoções, que acaba por pensar que essa é uma decisão elaborada de modo autônomo. Mas os efeitos desses constrangimentos podem ser outros, podendo o indivíduo inclusive chegar ao ponto de não ser mais capaz de qualquer forma de expressão sem medo das suas emoções, ou de satisfação direta de seus impulsos; logo, sensações de tédio, marasmo e até solidão surgem desse acontecimento (Elias, 1993). Assim, Elias define a noção de vergonha do seguinte modo:

> O sentimento de vergonha é uma exaltação específica, uma espécie de ansiedade que automaticamente se reproduz na pessoa em certas ocasiões por força do hábito. Considerando superficialmente, é um medo de degradação social ou, termos mais gerais, de gestos de superioridade de outras pessoas (Elias, 1993, p. 242).

De modo geral, é o medo de perda de apreço, prestígio ou respeito, frente aos demais. Receio esse instilado a partir de uma "compulsão", que aparece como vergonha ou também na percepção da honra, que possibilita a reprodução contínua do comportamento almejado, e tem como sua condição imediata um forte manejo das emoções por parte de cada indivíduo na configuração da qual faz parte (Elias, 1993).

Elias (1993) aponta que é particular do processo civilizador a modelação da economia psíquica sob a forma de "vergonha" e "embaraço" ou "repugnância". Sobre isso, o autor explica que o avanço da racionalização, mediante um fundo de conhecimento, como também o avanço do limiar da vergonha, se tornou mais presente e característico na composição do humano ocidental em meados do século XVI em diante. Foram, assim, duas direções de uma mesma mudança na estrutura social e de personalidade: controle das emoções e evolução do conhecimento.

O autor mostra que a vergonha é um tipo de constrangimento que aparece em ocasiões em que o indivíduo teme cair em uma situação de inferioridade onde não há como reagir direta ou indiretamente frente ao "perigo" (Smith, 2001). É um medo da impotência perante os outros, principalmente pessoas consideradas importantes. A vergonha é um conflito que ocorre no indivíduo, pois ele mesmo se reconhece como inferior ao ter receio de perder a admiração das pessoas a que ele atribui respeitabilidade. De acordo com o autor alemão, o medo da transgressão das normas sociais, ganha a forma de vergonha quando as sanções externas foram internalizadas e quando ficam mais complexas no desenrolar desse processo.

Para o sociólogo, os processos de racionalização e a mudança dos limiares da vergonha demonstram uma redução do medo de que alguém cause um dano físico ou aja por impulso violento na relação com os outros, pois, com a internalização das regras sociais, das coações "que o indivíduo agora exerce sobre si mesmo" (Elias, 1993, p. 243), sobrevém a ser cada vez mais danoso uma pessoa agir por impulso ou de forma descontrolada com os outros.

Segundo o autor, é essa tensão e conflito no indivíduo, uma angústia socialmente inculcada, como a vergonha, que possibilita na pessoa a sensação e a ideia de ser alguém "separado" das demais pessoas, relacionando-se apenas de maneira retrospectiva com ela mesma (Elias, 1994a). Nessa situação, também aparece o "embaraço", que para Elias (1993) é a ansiedade que surge quando um indivíduo ameaça não seguir, ou não segue de qualquer modo as sanções da sociedade representadas pelo seu próprio *superego*. O autor observa que, a partir do século XVI, as divisas entre embaraço e vergonha começam a aumentar de modo considerável.

Essa é uma sensação que almeja ser explicada mediante uma investigação de fenômenos socio-históricos. A argumentação teórica e a demonstração empírica da historicidade dos limiares de vergonha e embaraço singularizam a contribuição sociológica de Elias, mesmo quando o comparamos com outros mestres na sociologia dessas emoções, como Simmel e Goffman. Elias (1993) aponta que foi sendo suprimida da vida social a exibição, do corpo e de suas funções, de alguém de categoria inferior em presença de uma pessoa superior ou seus iguais, pois calhou a ser visto como desrespeito ou avacalhação. Trocar de roupa ou ficar nu na frente dos patrões e superiores, ou tomar banho na frente da família, foi algo que passou a ser cada vez menos comum, conforme a posição social. A individualidade implica privacidade e vice-versa. Quanto mais a privatização dos espaços públicos foi aumentando, mais o comportamento de vergonha ganha destaque na vida social.

Isso pode ser notado, na sociedade de corte francesa dos séculos XVI e XVII e, principalmente, na sociedade inglesa vitoriana do século XIX, em que um considerável grau de coerção do controle da vida emocional e sexual foi exigido. Contudo, mesmo com o relativo declínio dessa forma de controle das emoções, a vergonha não deixou de existir, apenas mudou de conotação. Não se viu nenhum caos quando os padrões mais exigentes de coerção, que existiram nas classes médias da Europa do século XIX, perderam espaço para outros mais suavizados: sai o segredo, e certa discrição, entra um comportamento e falas mais abertas, mas os padrões continuam sempre a mudar, sugere Elias (2001b).

Johan Goudsblom (2009, p. 47), um dos primeiros sociólogos que se dedicou a estudar Elias e a aplicar seu método, afirma que "as emoções são contraditórias", pois, ao mostrar que está com vergonha, o indivíduo, de forma involuntária ou não, acaba por trazer a atenção para si com gestos que o destacam e dão a entender que algo acontece de diferente com elas. Por isso, o autor chama a vergonha de "dor social".

Elias (1990) nos mostra, diz Goudsblom, que as crianças não nascem com a vergonha, mas com a capacidade de sentir vergonha. Essa emoção é aprendida, internalizada, e desenvolvida conforme o meio social. Depois a experiência pode ser expressa para outras pessoas e pode também ser infligida aos outros sem a menor cerimônia. Mas nem sempre foi assim.

Goudsblom (2009) explica que a vergonha tem história. Diversos povos a vivenciaram ao longo das épocas de diversas maneiras e por incontáveis razões. Mas eram experiências de vergonha diferentes, vividas por grupos e classes distintos. Sobre isso, os seres humanos são sensíveis à pressão do grupo em que estão inseridos ou querem fazer parte e, muitas vezes, os comportamentos e opiniões são influenciados por pessoas próximas mesmo que não percebamos isso de imediato.

Aqui Goudsblom (2009) explica que Elias traz sua contribuição sociológica sobre a vergonha, pois não se trata de analisar essa sensação em um indivíduo isolado e passivo no mundo, nem de uma perspectiva reducionista ou simplesmente biológica. O que Elias sugere é analisar as emoções de uma perspectiva processual, evitando as dicotomias teóricas e analisando as continuidades do processo biológico humano e das características sociais e históricas em conjunto.

Elias (1987b, 1998b) observa que, em um indivíduo adulto, nenhuma emoção é propriamente não aprendida. E com a vergonha não é diferente. Goudsblom (2009) então elabora perguntas importantes para se pensar a vergonha com Elias e a partir de Elias. Como

reconhecemos a vergonha e como ela se manifesta? Quando ela ocorre? Quais eventualidades causam a vergonha? Quando ela ocorre, quais são as suas funções? Foram sempre as mesmas as manifestações de vergonha, as ocasiões que a causam e as funções as quais ela presta? Ou teria havido algumas transformações? Se sim, como estas mudanças estão relacionadas ao processo civilizador?

Para Elias (1987b, 1998b), uma das múltiplas razões para a vergonha ser um tópico interessante é fato de que ela se manifesta de diversas maneiras na vida social. Desde a sensação mais comum, rotineira, até aquelas paralisantes, mais patológicas. Podemos observar reações basicamente involuntárias, fisiológicas, como o enrubescer. Como também podemos notar comportamentos com caráter voluntário, como, por exemplo, a ação de esconder o rosto atrás das mãos, baixar a cabeça, olhar para baixo, que podem ser aprendidos, ritualizados e controlados (Goudsblom, 2009). São situações que compartilhamos socialmente com outras pessoas.

Em casos mais graves, como os relatados e descritos pela medicina psiquiátrica (Shorter, 2009), a vergonha pode ser tão dolorosa para quem sofre dela que a pessoa pode chegar ao ponto de tentar escondê-la ao máximo de si e dos outros. Nesse caso, como a maioria das emoções, se escondida e não admitida, nem que seja para si mesmo, a vergonha pode ter efeitos emocionais negativos, lembra Goudsblom (2009).

Mas o interessante nessa emoção específica é que ela é dúbia (Goudsblom, 2009). Goudsblom nota que as pessoas que emitem vergonha, seja voluntariamente ou não, passam para os outros uma mensagem contraditória e até confusa. Por um lado, os gestos de uma pessoa com vergonha dão a entender que elas não querem ser notadas. Elas se escondem, viram o rosto, ficam enrubescidas. No entanto, quando uma pessoa está com vergonha, ela não está apenas tentando se esconder, ela também está, ao mesmo tempo, chamando a atenção para ela. Quando o rosto fica vermelho, podemos notar um duplo sinal: “olha para mim, não olha para mim” (Goudsblom, 2009, p. 54).

Mas por quais motivos ficamos “envergonhados”? Concordando com Elias (1987b), Goudsblom (2009) aponta que as causas que fazem a vergonha aparecer são as relações de convivência social em que, geralmente, os indivíduos, considerando sua reputação, pensam que foram pegos em uma situação em que poderiam ou não ter feito algo. Por isso, existe sempre um aspecto social na vergonha. E, mesmo que uma pessoa esteja sozinha no momento do ato considerado “vergonhoso”, é o pensamento sobre o que fez, ou deixou de fazer, em

relação a um grupo ou norma, que vem na hora e a deixa em posição desconfortável, observa Goudsblom (2009).

Mas isso não faz da vergonha uma espécie de emoção principal ou, como sugere Scheff (2003), uma "emoção mestra". Como se fosse uma emoção que guiasse todas ou boa parte das atitudes humanas. Goudsblom discorda de Scheff, que por sinal também se apoia em Elias, pois para o autor seria mais prudente afirmar que a vergonha está relacionada com o medo: medo da perda de status, respeito e afeto das pessoas que importam para o pobre envergonhado.

Goudsblom (2009, p. 55) diz que a vergonha é "exclusivamente social". Outras emoções que também seguem esse padrão seriam o ciúme e a inveja. Não sentimos inveja da formiga que caminha agora debaixo da mesa. Nem temos vergonha quando um passarinho passa voando ao lado da janela no momento em que trocamos de roupa. Quando sentimos vergonha em relação aos animais, ela é sentida por nós, e das pessoas que queríamos que não tivessem visto o que por ventura fizemos com o animal, explica Goudsblom.

> [...] são as pessoas que importam para nós, que nos fazem envergonhados quando sentimos abalados seu respeito ou afeição por nós. Ao fazer algo inconveniente colocamos em risco nossa posição social, sentimos que merecemos a humilhação, ou mesmo ser excluídos, e mostramos como nos sentimos pequenos e invisíveis (Goudsblom, 2009, p. 55).

Pensando de modo similar, Fletcher (1997) aponta que, para Elias, a vergonha tem uma ligação muito próxima com a violência, visto que é em ocasiões nas quais a violência não pode ser praticada que a vergonha é expressa como medo do gesto de superioridade dos outros. Fletcher observa que, durante o processo civilizador, sensações de inferioridade são mais difíceis de resolver com atos violentos e agressivos. Portanto, a sensação de vergonha vai surgir em um momento em que a pessoa está em conflito consigo por infligir uma regra da consciência, ou seja, quando há um conflito entre ela e os outros.

Desse modo, a vergonha vai aparecer quando há o receio de perder a admiração e o respeito das pessoas próximas ou do mesmo convívio social. Por isso, os indivíduos ficam indefesos em uma situação na qual não podem revidar o gesto de superioridade dos outros, isso pelo fato de que se adota uma atitude consigo baseada na atitude superior dos outros, explica Fletcher (1997).

Smith (2001) pensa que, para Elias, a vergonha está enraizada no processo civilizador. Pois, na medida em que as pessoas se "civilizam" o limiar de vergonha e repugnância muda em conformidade. A percepção sobre os próprios corpos sofre alterações, e as partes mais íntimas são vestidas e escondidas. Com isso, um alto nível de sanções sociais exige um controle mais específico da sexualidade e das funções naturais do corpo. Fato que Elias (1990) demonstrou em *O processo civilizador*.

Smith (2001) argumenta que, segundo Elias, além de fazer parte do processo civilizador enquanto efeito, a vergonha também está enraizada no corpo. Nosso corpo é vulnerável, diz Smith, a funções que estão muitas vezes fora do nosso controle (arroto, gases, suar, vômito, espirro, ficar corado, bocejo etc.). Quando uma dessas manifestações aparece, geralmente ficamos com vergonha por não estarmos nos comportando direito conforme pede a etiqueta. Mas o curioso é que, aponta Smith, nosso corpo, ao estar com vergonha, manifesta justamente as reações que pretende esconder, como suar, tremer e ficar corado, causando assim mais vergonha. São situações de luta ou fuga, apropriadas em situações de emergência, mas inapropriadas em situações do cotidiano, onde se é exigido por parte do indivíduo um alto nível de controle das emoções e funções corporais.

Smith (2001) observa que, em Elias, a vergonha é uma complexa mistura de sensações, onde medo, aversão, isolamento e inibição estão entrelaçados. E, nesse caldo, os seres humanos temem que possam perder o controle de suas ações. Logo, quanto mais dependem da razão e do conhecimento, mais temem que tudo isso se perca no calor do momento. Smith explica que a razão e o conhecimento geram o receio da perda do controle da emoção; a emoção atrapalha a razão. Por conseguinte, o medo é uma emoção; a razão embaralha-se indiretamente. Esse é um paradoxo que atrapalha o distanciamento das pessoas ao pensar nas relações sociais e nos seres humanos, diz Smith. Este é um problema do processo civilizador, apontado por Elias (1990). A vergonha aparece quando existe alguma transgressão voluntária ou involuntária às regras do grupo do qual a pessoa faz parte ou se identifica. É no corpo que tudo isso se passa, sendo assim um objeto fundamental para conseguir sobreviver e ter ascensão ou mobilidade social. É como se nos tornássemos agentes prisionais do nosso próprio corpo, e escondêssemos as chaves da cela, ficando, assim, tensos e atentos a tentativas de fuga, observa Smith (2001) com humor.

E por falar em prisão, Smith (2001) traz o exemplo da vergonha nas análises de Foucault. Essa análise difere um pouco da proposta de Elias sobre o tema. Se lembrarmos de Foucault (2001) no primeiro volume da *História da sexualidade*, diz Smith, veremos que o

autor trouxe o ponto de que os padres medievais, e depois os cientistas sociais, terapeutas e burocratas, influenciaram de maneira considerável o modo como tratamos de maneira ansiosa nossos corpos. O interesse obsessivo pelo corpo e pela sexualidade passou cada vez mais para o íntimo de cada um. Desse modo, uma das técnicas para "arrancar" informações pessoais era a confissão mediante um padre, e posteriormente a terapia. Tanto a confissão, como a terapia, eram usados para obter e também "produzir" verdades sobre o corpo e o sexo das pessoas. O padre e o psicanalista estariam de mãos dadas nessa situação, por assim dizer, de fazer com que as pessoas se preocupem com elas mesmas enquanto acabam por trabalhar para os interesses dos grupos dominantes. Desse modo, ao produzirem ansiedades diversas, esses grupos podem controlar indivíduos em certas situações sociais.

O interessante nesse ponto trazido por Foucault (1977, 2001) é que o comportamento da vergonha pode ser induzido e posteriormente utilizado para diversos fins. Penso que Elias concordaria, mas em parte, com essa proposta, retirando apenas o forte caráter maniqueísta da análise foucaldiana. Pois como sabemos que a vergonha foi internalizada visando apenas o interesse de grupos dominantes? E, depois disso, por que existem culturas "menos confessionais" que a ocidental em que aparecem nos indivíduos, mesmo assim, a sensação de vergonha?

Continuando com Smith (2001), a vergonha envolve, para Elias, uma emoção e um mecanismo social. Ou seja, a emoção "vergonha" não pode ser separada do *mecanismo* de vergonha ao qual um grupo ou indivíduo é levado a sentir vergonha. Sobre isso, Smith observa que uma pessoa pode impor vergonha a si mesma, até sem ninguém por perto. O exemplo é meu, mas baseado em outro que Smith traz em seu argumento eliasiano: vamos imaginar que alguém derrube um pedaço de batata frita no chão e, depois de alguns segundos, decida, quase que por impulso, comer esse pedaço. Ninguém viu a cena, apenas a pessoa. A pessoa pode se sentir envergonhada por cometer o ato. Com as sanções sociais internalizadas, a pessoa é interrogada por ela mesma acerca da "infração" que acaba de cometer. Se ela comerá o pedaço que caiu no chão, aí já é outra história.

Então, para Elias, toda vez em que uma pessoa tem receio da perda de respeito e prestígio pelos outros do seu convívio social, ou das pessoas com que se identifica, a vergonha aparece sobre a forma de ansiedade, com um comportamento de contração frente aos outros, diante da conduta tida como inaceitável (Quintaneiro, 2010).

Um sociólogo que também se interessou pela temática da vergonha, e que pode acrescentar substancialmente em um debate com Elias é Erving Goffman. Segundo Goffman,

observa Kuzmics (1991), o autocontrole, ou a "disciplina dramatúrgica", é fundamental para o sucesso na interação social. No entanto, Goffman (1956) nota que uma pessoa inibida tende a sofrer mais com o excesso de autocontrole, pois os sinais da vergonha aparecem como uma "vingança" do corpo não levado a sério. A vergonha é um perigo constante na interação com os outros para uma pessoa que sofre desse infortúnio.

Kuzmics (1991) então pergunta: como Goffman analisa sociologicamente o constrangimento? Primeiramente, diz Kuzmics, Goffman desenvolve um vocabulário do constrangimento e depois traça os momentos em que essa sensação aparece. Quem causou o constrangimento? Quem sente vergonha? Em relação a quem se sente vergonha? Para Goffman, o constrangimento é contagioso. Pois os membros de um ambiente podem se sentir responsáveis uns pelos outros e, dependendo da situação, podem interferir para remover o constrangimento da situação. Trago outro exemplo: vamos imaginar que alguém sofra um acidente, caia e tenha sua roupa severamente rasgada. Em uma situação como essa, muito provavelmente, as pessoas ao redor farão o possível para conseguir uma vestimenta provisória, ou mesmo um pano, para o indivíduo acidentado até que chegue o socorro especializado. O constrangimento é evitado ou amenizado em situações como essa.

Kuzmics (1991) chama a atenção para um fato interessante, deixado de lado por Goffman, e onde Elias entra no debate: Qual é a natureza das demandas feitas a si mesmo e como elas mudam no decorrer da história? Para Kuzmics, uma leitura socio-histórica e uma perspectiva macro-social estão ausentes em Goffman. Mas não que isso seja um problema, pois Elias (1993) também enfatiza o problema do autocontrole nas interações sociais. A principal diferença é o modo como eles procuram responder esse problema. Nesse caso, penso que os dois autores se complementam em suas análises sobre a vergonha. E não vejo como um problema o fato de Elias enfatizar mais o macro e Goffman mais o microssocial em seus trabalhos. Ambos os autores são necessários e complementares para entendermos o fenômeno social da vergonha.

Continuando com Kuzmics (1991), Elias considera a vergonha como historicamente variável. O sociólogo alemão aponta que a economia psíquica e as sanções sociais sofrem variações históricas, e a diferença entre impulso e individualização aumenta conforme avança o processo civilizador. Desse modo, a própria estruturação da personalidade também molda o processo civilizador em um processo relacional.

Goffman (1956, 2002), por sua vez, investe fortemente em uma análise microssocial do constrangimento. Para o autor, o constrangimento é sobre expectativas não satisfeitas

colocadas em outra pessoa. Depois, tem relação direta com as exigências que a pessoa faz para si própria. Sobre isso, Kuzmics (1991) traz como exemplo o fato de que primeiro algo é esperado de uma pessoa para só assim ser transformado em uma obrigação que a pessoa faz para si. Desse modo, se a pessoa não realiza a exigência, fica então envergonhada. É preciso que a norma esteja na consciência da pessoa, para só depois surgir a sensação de vergonha.

Aqui vemos mais uma similaridade com Elias. Contudo, fica em aberto a questão de saber, em Goffman, por quais motivos alguém se sente desconfortável e responde com vergonha, fato esse que não ocorria do mesmo modo em épocas passadas. Elias sugere, por seu turno, que os modelos de conduta mudam no emanar do tempo. Mas não são mudanças caóticas, nem totalmente intencionais, visto que seguem uma direção não linear em que as sanções sociais são internalizadas e, desse modo, auxiliam a modelar nossa relação com nossos corpos e com os outros.

Tal como observaram Linklater e Mennell (2010) os escritos de Elias tinham como intuito investigar as mudanças nas respostas emocionais à violência, vergonha e sofrimento. Tinha também o foco em entender o desenvolvimento do discernimento de ocultar a nudez, o constrangimento diante de pessoas que estavam morrendo ou da morte, o nojo por sangue, por matar animais e ferir pessoas, o repúdio em torturar e matar outras pessoas. Portanto, a dedicação de Elias não era apenas em entender as mudanças de atitude, mas também em compreender as respostas a essas mesmas mudanças.

São transformações que advêm, primeiramente, das restrições externas que promovem o crescimento de sanções internas por parte dos indivíduos. Assim, para Linklater e Mennell (2010), Elias mostra que o aumento do patamar de vergonha, nojo e repugnância foi uma das principais causas que fortaleceram tal processo de internalização das normas sociais nos indivíduos.

De acordo com esse aspecto, Cas Wouters (2012), um dos grandes estudiosos do trabalho de Elias e seguidor de sua metodologia, sugere que é possível observar no desenrolar do século XX, uma alteração no limiar da vergonha em alguns países ocidentais. Assim, tendo sido bem-sucedidas todas as internalizações das regras sociais, o comportamento passa a ser mais descontraído, sem a necessidade de sentir vergonha ao procurar fortes emoções. Só um autocontrole consideravelmente estabelecido permite essas sensações diferenciadas, e o reconhecimento de emoções, antes negligenciadas ou proibidas, de demonstração em público.

O próprio Elias (1990) já havia demonstrado essa tendência. O exemplo do biquíni ou dos trajes de banho é relevante. Para o autor, o uso dessas roupas em público é um sinal de

que as normas sociais já foram bem internalizadas em boa parte dos indivíduos. Os trajes de banho significam apenas uma roupa para ser utilizada em determinada ocasião.

Sobre isso, Wouters (2012) explica que nos anos de 1950 até 1980, os processos de integração social e emancipação tiveram um aumento considerável e influência nesse processo. Do mesmo modo, caiu a ideia de que estar receptivo a emoções perigosas é igual a vivenciá-las. O nível de autocontrole chegou a um limiar tão alto que as pessoas podem em certas situações admitir para os outros e para si que têm desejos e vontades, antes não ditos em público, sem sentir vergonha ou sem receio de perder o controle das emoções.

Wouters explica que, até pouco tempo atrás, a vergonha aparecia como fruto de um controle exercido no sentido de evitar que as pessoas se envolvessem em situações que as façam violar as regras. O constrangimento externo foi gradualmente internalizado (Elias, 1990). Assim, instituições como a família e, principalmente, o Estado e a igreja ficaram com o papel de converter a vergonha em culpa e aplicar as punições cabíveis para aqueles que não seguissem as normas estabelecidas.

No entanto, no último século e, fundamentalmente, nas últimas décadas, após inúmeras transformações comportamentais e dos debates trazidos pelas ciências médicas e humanas, as pessoas começaram a perceber que a vergonha era causada mais por aspectos exteriores, pelos outros, do que propriamente por cada um isoladamente.

> A autorregulação, cada vez mais, se tornou o foco e o escopo dos controles sociais externos. A análise das duas formas de cultura da vergonha demonstra uma diferença marcante na balança dos controles. O tipo de vergonha depende das balanças de poder e de outras duas formas de "balança". Ao tempo que o regime de emoções, na antiga forma de cultura da vergonha, era caracterizado por uma balança eu-nós [...], com forte tendência para o lado do "nós", a balança da nova forma de cultura da vergonha tende fortemente para o lado do "eu". (Wouters, 2012, p. 567).

Wouters (2012) aponta que existe uma mudança na balança de envolvimento e distanciamento emocional: o controle das emoções, em uma época anterior, era caracterizado por baixos níveis de distanciamento emocional, enquanto atualmente apresenta um menor envolvimento. Ou seja, mesmo com mudanças sócio-históricas nos mecanismos de autocontrole, hoje é possivel dizer que a preocupação continua parecida no que se refere à degradação, perda de estima e valor das outras pessoas, e o autorrespeito. A Hipótese de Elias sobre a vergonha se mantém.

Por isso, Goudsblom (2009) aponta que a vergonha acontece quando as ligações entre hierarquia e solidariedade são prejudicadas. Esse fato pode trazer sofrimento para a pessoa. Relembrando Elias em *O processo civilizador*, Goudsblom observa que a dor física aparece quando existe algo de errado com nosso corpo; já a vergonha surge quando algo está tortuoso numa configuração social.

Essa "dor social" é social em um duplo aspecto, diz Goudsblom (2009). Ela é infligida socialmente pelas pessoas e expressa socialmente pelo indivíduo envergonhado. Grupos sociais, étnicos, religiosos, classes e até nações podem sofrer essa dor advinda do desrespeito. Nesse sentido, uma discussão sobre a vergonha ficaria com um alcance limitado se desconsiderasse a vergonha como um fenômeno social, ponto esse que Elias esclarece.

Goudsblom (2009) traz um exemplo: muitas crianças sentem prazer em maltratar outras crianças das mais diversas formas possíveis. Se forem deixadas exercendo esse tipo de atitude, pode-se chegar ao ponto de deixarem outras crianças em uma posição bastante desconfortável e prejudicial. Se formos levar em consideração os padrões dos adultos, as crianças podem ser deveras malvadas ao tratarem as outras, excluindo-as de jogos e brincadeiras, colocando apelidos humilhantes, causando danos físicos em crianças mais novas etc. Aqui, tem que existir, por parte dos adultos uma educação para impedir esse tipo de ação. Nem excesso, nem ausência de vergonha são recomendados. Um equilíbrio deve ser valorizado e buscado.

Se formos para a vida adulta, muitos dos exemplos utilizados anteriormente para falar das crianças também podem ser observados em várias situações. Em muitas sociedades, os rituais de iniciação podem trazer dor, vergonha e humilhação para os iniciados. Ou mesmo nas sociedades industriais, onde houve (e a ainda há) casos de exploração do trabalhador em situações do cotidiano no trabalho, como assédio moral e sexual, desigualdade nas relações de classe, entre vários exemplos.

Mas, para Elias, não foi apenas a vergonha, essa dor social, que entrou nessa expansão vista principalmente nos últimos séculos. Outras formas de sofrimento também ganharam espaço. Falaremos agora sobre a humilhação, segundo o sociólogo.

3.2 HUMILHAÇÃO E EXCLUSÃO SOCIAL

Vimos anteriormente que Elias qualificou a vergonha como uma emoção puramente social. Não que essa sensação esteja desprovida de um componente biológico - basta ver o rosto vermelho ou mesmo a vontade de vomitar em casos extremos - mas ela depende especificamente de circunstâncias sociais. A pessoa fica envergonhada não apenas pelo fato de surgir uma sensação corpórea, fruto de circuitos cerebrais aleatórios, do coração batendo e do sangue circulando no corpo, mas também pela razão de que existe o receio da perda de prestígio social frente ao grupo a que pertence ou de que almeja participar, ou mesmo de uma pessoa próxima.

Mas e a humilhação? Como o autor entende esse fenômeno? Como reconhecemos a humilhação? Quando ela ocorre e quais são suas causas? Quais são suas funções? Historicamente falando, as manifestações de humilhação foram sempre do mesmo feitio, ou aconteceram mudanças? Se sim, como essas transformações estão relacionadas ao processo civilizador?

Para responder a essas perguntas, podemos começar pelo trabalho etnográfico de Norbert Elias e John L. Scotson, conhecido entre nós como *Os estabelecidos & e os outsiders*. Essa obra, publicada em 1965, mas realizada na década de 1950, os autores apresentam uma etnografia feita numa pequena cidade ao sul da Inglaterra, cujos autores preferiram colocar o nome fictício de “Winston Parva”. O objetivo dos pesquisadores foi investigar e compreender, mediante o uso de inúmeras fontes - via entrevistas, documentos, estatísticas etc. - a lógica da configuração social e das relações de mútua dependência que se verificam na comunidade. Assim, Winston Parva era dividida em três zonas, três bairros distintos. Na zona 1, residiam os moradores mais antigos e mais abastados, enquanto, nas zonas 2 e 3, residiam basicamente os operários das fábricas locais. Elias então percebe que, não existindo muitas diferenças econômicas, étnicas, ou de classe, entre os grupos, existia, por sua vez, uma grande disparidade no que se refere ao lugar atribuído aos seus moradores. Uns eram considerados superiores, os estabelecidos, e os outros, excluídos, eram os “outsiders”. Elias descreve com precisão os mecanismos e estratégias de exclusão social, utilizados pelos estabelecidos, para a manutenção de seu prestígio e status, como também a exclusão de prováveis “ameaças” (Van Krieken, 2005).

Segundo Elias, em uma configuração social existem indivíduos em posição de poder de determinar o lugar daqueles que estão excluídos das posições de poder. E mais: essas pessoas podem fazer com que muitos indivíduos se sintam “humanamente inferiores” (Elias e Scotson, 2000, p. 20).

Segundo Heinich (2001, 2015), Elias percebe na comunidade de Winston Parva aquilo que, para ele, pode ser uma invariante universal em uma configuração de *Estabelecidos-outsiders*, ou seja, membros do grupo mais privilegiado atribuíam aos seus participantes aspectos superiores e, com isso, descartavam qualquer mais íntimo com os que não pertenciam a esse grupo de estabelecidos. A proibição e o impedimento dos contatos eram favorecidos por meio de práticas como a fofoca, que podiam ser elogiosas (*praise gossip*), com as pessoas que observavam ou tinha algum pequeno contato, ou depreciativas (*blame gossip*), que eram destinadas àquelas pessoas que transgrediam e mantinham contatos com os outsiders (Elias e Scotson, 2000).

Sobre isso, Elias e Scotson (2000) atentam para o aspecto de que o estigma colocado pelos estabelecidos costuma adentrar, de forma considerável, na autoestima do grupo disprivilegiado, deixando-o mais fraco, inseguro e desarmado emocionalmente. Essa "estigmatização" pode ter um efeito importante no grupo dos outsiders, mesmo que os estabelecidos dependam de outros fatores para manter o poder e a capacidade de excluir. Assim, o estigma é uma escolha viável para o grupo com mais poder em uma relação de conflito e tensões, como também na exclusão dos menos favorecidos nessa complexa estrutura de competição (Elias e Scotson, 2000).

Elias observa, com essa análise do equilíbrio de poder e seus efeitos, que o problema é compreender como e por que as pessoas percebem umas as outras como pertencentes de um grupo e que podem, simultaneamente, dizer "nós"; em contrapartida, excluem as outras pessoas que percebem como pertencentes a outro grupo e que os chamam de "eles" (Elias e Scotson, 2000). Conforme Mennell (1992), o sociólogo está interessado no modo como aparece essa percepção do "outro" como alguém menor ou superior. Como aparece e como se desenvolve esse olhar diferenciado para outros indivíduos? Por que e como surge a necessidade de qualificar um grupo como não merecedor de valor e respeito? Veremos a explicação de Elias.

Segundo o sociólogo alemão, o nível de comportamento e emoções de cada pessoa, sua relativa autonomia, se relaciona diretamente com a opinião interna dos grupos dos quais ela participa. Por isso, é enganoso pensar que um indivíduo não é dependente de nada nem da opinião do grupo, ou grupos, a que pertence ou pretender pertencer. Também pode ser tentador, mas é pouco útil, pensar que a autonomia de uma pessoa pode "desaparecer por completo numa coletividade de robôs" (Elias e Scotson, 2000, p. 40). Um grupo social tem poder importante na individualidade dos seus participantes, e isso tem tido consideráveis

variações ao longo das épocas históricas, mas não muda muito no sentido de finalidade e relevância.

O exemplo da comunidade de "Winston Parva", no interior da Inglaterra, serve para Elias como uma "mini-sociedade": lá as redes de interdependência caracterizavam as funções e as atitudes que os indivíduos tomavam em relação uns aos outros. Então, as barreiras construídas pelo grupo estabelecido, por suas famílias, contra as pessoas que não faziam parte, fez com que boa parte dos cargos de poder nas organizações religiosas, de bairro, políticas e até em clubes ficassem apenas com os estabelecidos e jamais com os membros que não pertenciam ao grupo, no caso os outsiders (Elias e Scotson, 2000).

Quando um grupo luta pelos benefícios do poder, prestígio e "status", ele não luta apenas pela benfeitoria em si, mas também, muitas vezes, pela distinção que os benefícios promovem, sem contar que aumenta o esforço para que aqueles pouco favorecidos e excluídos tenham pouco acesso às benesses nesse acesso ao prestígio. Diversas estratégias são utilizadas para isso. Elias observa que a fofoca de censura, como uma dessas táticas, tem como intuito promover a sensação de virtude e superioridade. Traziam também um prazer de falar em tom mais debochado e banal, acerca de assuntos e palavras vedadas pelos próprios membros em seu cotidiano. A fofoca permitia falar e expressar aquilo que era diariamente ofensivo ou proibido de expor.

Elias nota que os "fofoqueiros", nessa situação de censura, se comportavam de forma excitada, como se por um breve momento eles mesmos tivessem cometido o ato que motivou a fofoca. Por um momento, eles sentiam rapidamente a culpa caso tivessem praticado a "infâmia", mas logo depois respiravam sossegados por saberem que não eram eles que realmente cometeram a infração. Ou seja, a fofoca permite às pessoas vivenciarem por instantes a sensação de ter feito algo errado e, ao mesmo tempo, permite o sabor de sentir que não fez e julgar-se moralmente superior em sua posição (Elias e Scotson, 2000). Vê-se como a teoria das excitações compensatórias em sociedades com alto grau de autocontrole dos impulsos, que vimos Elias aplicar aos espetáculos esportivos no capítulo anterior, também aparece em outros contextos de sua obra, como em *Os estabelecidos e os outsiders*.

Aqui aparece um aspecto importante na análise de Elias. Os grupos de pessoas estabelecidas não apenas impactam a autoestima dos grupos inferiores, como também, principalmente, contribui para montar uma imagem deles próprios que os define como superiores e melhores que as outras pessoas. Essa imagem, por sinal, pode ser distorcida e pouco congruente com a realidade. Destarte, o sociólogo observa que, quanto mais receio de

perder sua superioridade e seu orgulho, os grupos tendem a ter imagens de si com pontos confusos, com tendências a seguir crenças ou ideologias mais cegas e intransigentes (Elias e Scotson, 2000). Mas, quando existe a segurança de sua imagem e de sua posição, quase não há desconexão entre autoimagem e realidade, comportamento e pensamento.

Construir uma percepção de si e dos outros. Para Quintaneiro (2010), Elias entende que essas percepções mudam conforme muda a estrutura da cadeia de mútua dependência entre os grupos de estabelecidos e outsiders. Mas o modo como foi constituído diferenciação entre eles é notável. Pois as calúnias, mentiras e fofocas, serviam como "arma" para os estabelecidos manterem sua superioridade, mediante símbolos que caracterizassem inferioridade em relação aos outsiders, que muitas vezes se sentiam humilhados, com vergonha e culpa, por sua situação e imagem atribuída pelos grupos superiores (Elias e Scotson, 2000).

Nesse aspecto, Elias e Scotson (2000) apontam para o que auxilia na estruturação da identidade de uma pessoa, sua experiência enquanto indivíduo e pertencente a uma coletividade, em grau considerável, são os anseios de carisma e o orgulho do grupo. Dificilmente uma pessoa pode crescer sem a opinião firmada do grupo do qual faz parte, mesmo que depois ela o abandone ou dele não faça parte de forma contínua. Por isso, boa parte das estratégias que seu grupo usava como as fofocas, termos elogiosos ou ofensivos em relação a outros grupos, a superioridade ou inferioridade enquanto coletividade, tudo isso ainda pode deixar traços na personalidade (Heinich, 2001).

Desse modo, uma conduta como a delinquência em alguns jovens, por exemplo, não pode ser entendida, segundo o sociólogo, sem levar em consideração esse pormenor: o comportamento delinquente depende, em certa medida, do não-delinquente. É preciso que esteja já implícito na convivência dos grupos o que é considerado como correto e aquilo que não é. O moralmente aceito e o que é proibido socialmente. O grupo estabelecido define até certo ponto o que é considerado como moralmente superior e aqueles que violam essas regras são os delinquentes.

Mas Elias vai mais longe nessa investigação. Para ele, analisar o delinquente, o excluído, apenas com critérios psicológicos, sem o auxílio de análises sociológicas, pouco pode avançar (Mennell, 1992). Pois o autor alemão sugere que "as condições de reprodução de jovens delinquentes encontram-se na estrutura da sociedade é particularmente na das comunidades onde moram os grupos de famílias com filhos delinquentes e onde essas crianças crescem" (Elias e Scotson, 2000, p. 140).

Surgem então as “gangues”, que tinham como função ser um grupo de admiração recíproca entre os jovens que não recebiam nenhum tipo de afeto positivo vindo dos grupos estabelecidos, a não ser o deboche, desprezo, indiferença e a constante humilhação por parte daqueles que se consideravam superiores (Elias e Scotson, 2000).

Segundo Heinich (2001), Elias observa que esse comportamento seguia uma espécie de “círculo vicioso”, pois os jovens das gangues vinham de famílias desestabilizadas, que eram por sua vez rejeitadas pela comunidade de Winston Parva. A rejeição acabava engendrando comportamentos que, por seu turno, os faziam serem rejeitados mais uma vez. Pais abandonados pela comunidade, filhos também.

Talvez a situação fosse um pouco menos dolorosa e as famílias excluídas tivessem mais chances de mudar a situação de exclusão e humilhação, se tudo isso não viesse ainda reforçado por outras condições sociais, tais como o desemprego e a pobreza, entre tantas, que contribuam mais para desmantelar boa parte das famílias, lembra Elias e Scotson (2000).

Outras famílias também passavam por esses tipos de infortúnios. Mas pelo fato de já estarem estabelecidas, logo, mais coesas, o impacto dos problemas sociais era menos sentido do que nas famílias de outsiders. Sendo mais unidas, as famílias podiam manter status e recursos de poder, passar para os membros mais novos crenças e comportamentos considerados almejáveis. Os outsiders, por sua vez, caminhavam “de mãos dadas com a degradação e o sofrimento” (Elias e Scotson, 2000, p. 166).

Esse é um ponto fundamental na obra de Elias. Segundo o autor, quando a mobilidade social é alta, é bastante comum que os indivíduos fiquem preocupados com qualquer coisa que possa atrapalhar a manutenção do seu “status”. Por isso, a angústia conectada com o medo da perda da posição social passa a ser fato corriqueiro para esses grupos (Elias e Scotson, 2000). Estratégias e comportamentos andam lado a lado para manter e garantir o prestígio conseguido a duras penas, observa Delzescaux (2016).

Quando o ambiente é relativamente estável, as regras de comportamento e o autocontrole estão mais associados à disciplina, reflexão e coesão do grupo. Esse esforço promove, comentam Elias e Scotson (2000), recompensas associadas diretamente ao status, prestígio e poder, como também ajuda a equilibrar as frustrações e a diminuição de comportamentos mais espontâneos derivadas do regime de controle e sanções imposto pelo próprio grupo visando sua suposta superioridade.

Com isso, Elias e Scotson (2000) observam que a relação entre sanções externas e um autocontrole bastante forte, junto a um orgulho e admiração pelo próprio grupo, como

também o desprezo por grupos externos e inferiores, é um fenômeno social encontrado em muitas sociedades e em pequena ou larga escala.

Em várias ocasiões, tinha-se a impressão, lembram Elias e Scotson (2000) ao comentarem sobre situações de humilhação em Winston Parva, que os boatos sobre o desrespeito às normas, cometidos por indivíduos conhecidos da comunidade, eram muito mais aproveitados e prazerosos pelos moradores do que propriamente as fofocas sobre alguém que era merecedor de bons comentários devido ao seu comportamento exemplar na comunidade.

Elias não toma partido nessa situação, pois não se trata de procurar vilões e mocinhos, vítimas e algozes. Destarte, o que o autor observa é que grupos antes menosprezados, também podem cometer as mais bárbaras atrocidades com outras agregações. Pessoas antes humilhadas, sem dúvida, também podem humilhar, conforme mude a configuração social e a distribuição de poder e prestígio. O que interessa para o sociólogo é compreender como e por quais motivos determinados grupos utilizam os mais variados artifícios para exercer e manter seu poder, enquanto os grupos menos favorecidos podem se sentir humilhados ou, muitas vezes, nem percebam o que acontece ao seu redor.

Ao pensar nesse assunto, Smith (2001) nota que, para Elias, a humilhação, como também a vergonha, envolve uma emoção e um mecanismo social. A humilhação leva a pessoa para uma situação inconveniente, em que é imposta para sua autoestima uma posição individual consoante a perspectiva do grupo excludente. E se isso for confirmado, a pessoa excluída não poderá participar ativamente do grupo que a rejeitou, pois é como se ela não existisse. Danos físicos e psicológicos podem ser efeitos desse fenômeno em casos mais graves, Observa Smith (2001).

Na mesma página, Smith (2001) percebe que a leitura de Elias sobre a humilhação evidencia que, de modo contundente, essa sensação aparece quando algo que uma pessoa considera legítimo é privado de forma forçada. Por isso, a humilhação não é produzida pelas normas sociais em que a pessoa acredita. Ao contrário dos envergonhados, os humilhados não sentem a vontade, mesmo que ambígua, de melhorar ou fazer melhor. Os humilhados se sentem violados e indignados por serem privados de algo que eles acreditam serem *seu* por direito. O respeito, a dignidade, o direito de ter uma vida melhor, por exemplo.

Isso nos leva para outro ponto ainda não tratado nessa seção. O livro *Os estabelecidos e outsiders* trata da humilhação e exclusão social. Mas esse é um tema que perpassa toda a obra eliasiana. Smith (2001) observa que, em uma obra como *Os Alemães*, além de abordar a formação do Estado e do *habitus* alemão, da burocracia, das forças armadas e dos grupos

estudantis nesse país, com suas peculiaridades, Elias demonstrou de forma enfática que os alemães vivenciaram em muitos momentos de sua história, principalmente no século XIX em diante, um processo de declínio de sua grandeza, de uma profunda humilhação. A Alemanha era vista como uma nação que sofreu fortes perdas em sua história, em que passou por um longo, ardoroso, processo de rebaixamento na Europa como um todo. Como resposta, os alemães sentiam raiva, ressentimento, tristeza e um desejo de se vingar dessa situação. Elias (1997b) mostra que tal situação só piorou durante a derrota na primeira guerra e com o *Tratado de Versalhes*, após um pequeno período de sugestivas bonanças e vitórias no campo político.

De acordo com Smith (2001), Elias afirma que a humilhação também moldou o *habitus* alemão. Não causa estranhamento que líderes autoritários rodeassem o poder. E Hitler percebeu isso. Soube como ninguém administrar a sensação de raiva, ressentimento, humilhação da população alemã para uso e fins políticos. Smith, seguindo Elias, sugere que Hitler já tinha duas ferramentas históricas para serem usadas a seu favor. Uma era que as pessoas já tinham sofrido bastante nas mãos da aristocracia militar dos governos anteriores, classe dominante durante o império do *Kaiser*. Outra ferramenta foi que a Alemanha saiu destroçada da *Primeira Guerra Mundial* e foi humilhada por seus aliados. O resultado disso foi que, conforme foi ganhando mais poder durante os anos 30, a Alemanha voltou suas forças, à custa de sua humilhação, para atacar os adversários, notadamente os países vizinhos, judeus, inimigos "imaginários" em sua maioria.

Para Fausto (1998), Elias mostra que, ao contrário de França e Inglaterra, ou mesmo Rússia e Suécia, a Alemanha estava no caminho da desintegração. Nesse aspecto, o *habitus* desse povo já figurava certos sinais de perda de identidade, tristeza e depressão. Isso já vinha caminhando desde meados do século XVII e XVIII, onde a Alemanha era tratada pelos seus vizinhos como uma nação de pouca grandeza, de segunda categoria na Europa. Como consequência disso, a baixa autoestima e o constante sentimento de humilhação pareceu acompanhar o povo germânico.

Heinich (2013) aponta que Elias era judeu, uma categoria já estigmatizada. Destarte, o sociólogo levou em consideração a importância da dialética entre inclusão e exclusão não só para os indivíduos, mas também para a sociedade como um todo. Para Heinich, basta olhar a história de vida de Elias: ele foi um judeu que sofreu humilhação durante sua exclusão quando jovem das fraternidades estudantis. Mais tarde encontrou o antissemitismo da universidade alemã. Sem contar que, nos anos de 1930, teve de deixar seu país por causa do regime nazista

e cuja mãe foi assassinada em uma câmara de gás em Auschwitz. Elias praticamente não mencionou a questão do judaísmo em seu livro *Os Alemães*. Mas também não vemos essa questão em nenhum de seus trabalhos. Para Heinich, essa questão é tão dolorosa para Elias que o autor não conseguiu abordá-la de forma explícita e direta. Concordamos com a autora.

Para Elias (1997b), as consequências de uma decadência, de uma perda de poder e status, podem dar aos indivíduos sensações de tristeza e desapontamento. Podem produzir uma impressão de não ser digno de mérito, de aceitabilidade de si, uma sensação de fracasso em sua vida, intercalado com cinismo, arrogância e niilismo. Essa foi uma sensação comum na Alemanha, mas Elias evitou tudo isso em seu trabalho e em sua vida. Não foi uma tarefa fácil, vale salientar.

Como demonstra o próprio autor, a racionalidade e a composição dos sentimentos de uma pessoa que cresce em uma família da classe operária são díspares daqueles que cresceram em uma família abastada (Elias, 1993, 2001c). Mas isso não significa que sejam seres humanos completamente diferentes. Tanto em uma pequena comunidade, como no caso trazido em *Os Estabelecidos e outsiders*, como em uma nação, lida em *Os alemães*, os mecanismos sociais que causam a humilhação podem ser vistos de modo contundente. Dependem da maneira como as configurações humanas se organizam e estabelecem suas funções e posições de poder. Mas essas interdependências e mecanismos variam historicamente. No entanto, são similares no sentido de que causam humilhação naquelas pessoas que por algum motivo foram excluídas. A humilhação é definida conforme se estabelece uma relação de interdependência e depende dela para ganhar ou perder força em determinados grupos.

Penso em um possível elo de Elias com Axel Honneth e sua leitura acerca da humilhação. Os dois autores, apesar de terem perspectivas muito distintas, dialogariam bastante acerca desse tema. Para Honneth (2003), a humilhação pode ter duas características. A primeira diz respeito à carência dos sujeitos, seja afetiva ou simbólica, em serem reconhecidos pelos outros. Uma segunda característica tem um conteúdo mais "histórico" relacionado aos valores modernos, principalmente de igualdade e dignidade, por meio dos quais os indivíduos se sentem dignos de respeito enquanto cidadãos e pessoas em sua particularidade. Ou seja, a humilhação, para o filósofo, ocorre quando há um rompimento na expectativa moral, pois os indivíduos, enquanto tais e não importando sua posição social, demandam respeito dos outros (Honneth, 2003). Os dois autores entendem a humilhação como uma ruptura moral. Mas fora o fato de Honneth não tratar com mais detalhes dos

mecanismos sociais da humilhação, ponto esse que aparece claramente em Elias, o argumento tem para nós bastante utilidade nesse debate e acrescenta perspectivas.

Para Elias, a complexa relação entre humilhação e exclusão social tem um caráter de interdependência. Não há como pensar uma sensação humana, como a humilhação, sem pensar sua função na sociedade, na constituição da personalidade num grupo, nem na posição social que o indivíduo ocupa em sua configuração. A poderosa sensação negativa que uma humilhação traz para uma pessoa ainda deixa muitos aflitos. Nesse ponto, podem aparecer medos específicos na vida das pessoas, o medo de perder o emprego, da vulnerabilidade de estar na miséria e não ter condições de comer ou viver adequadamente, o medo da ruína social, da redução de bens, prestígio e dinheiro, entre outras que tem um papel tão fundamental na vida dos indivíduos, principalmente das classes médias, sempre inseguras de seu status, lembram Elias e Scotson (2000). Falaremos agora sobre o *medo*.

3.3 MEDO

Na seção anterior, debatemos sobre a relação entre humilhação e exclusão social segundo Elias. Para o autor, a humilhação tem forte caráter social. A pessoa humilhada se sente mal, sofre, isso implica também manifestações no corpo. É possível observar baixa autoestima, tristeza aparentemente sem explicação e, nos casos mais sérios, problemas de saúde mental como resultado de um processo de humilhação. Mas, obviamente, isso varia de pessoa para pessoa, de configuração para configuração, pois também existem indivíduos que foram humilhados e não apresentam tais sintomas característicos. Mais uma vez: para Elias, é o modo como a pessoa está inserida na configuração social, em conformidade com a constituição do seu *habitus* social, que ajuda a definir, pelo menos em parte, muitos dos seus sentimentos e sensações.

Outra sensação similar e, talvez, mais complexa que a humilhação é o *medo*. Mas como Elias pensa o medo? Como reconhecemos o medo? De que maneira ele acontece? O que causa medo? Quais suas funções na sociedade e para os indivíduos? Pensando de modo socio-histórico, as manifestações de medo teriam sido sempre iguais ou aconteceram importantes transformações? Se a resposta for sim, como essas mudanças estão relacionadas ao processo civilizador?

Elias não escreveu uma obra propriamente sobre o medo, mas existem várias situações em seus escritos em que essa emoção aparece e é descrita no processo civilizador.

Para o sociólogo, "os medos formam um dos canais através dos quais a estrutura da sociedade é transmitida às funções psicológicas individuais" (Elias, 1993, p. 269). O autor ressalta que, tal como a alegria, a possibilidade de sentir medo faz parte da natureza humana. Contudo, a força, a estrutura e os tipos de medos que aparecem no indivíduo em hipótese alguma dependem apenas de sua própria natureza. O medo é determinado pelas relações de mútua dependência e pelas estruturas sociais, e muda conforme ocorrem mudanças nessas relações e estruturas.

O medo sempre teve uma função importante nas relações humanas. Elias (1997a) explica que uma grande exposição aos perigos cotidianos de qualquer natureza tem o potencial de aumentar consideravelmente a emotividade dos indivíduos. Essa emotividade em excesso reduz drasticamente a capacidade de avaliar a realidade ao redor e, principalmente, o próprio medo. Por isso, quando as emoções são vigorosas, o objeto é experimentado como alguma coisa pujante, isso pode ser ajustado pelos indivíduos como um critério do que é ou não "real" (Elias, 2001a, p. 252). Fortes emoções, como o medo, determinam as reações imediatas das pessoas em situações sociais. Vejamos.

Destarte, o medo também tem a função de ser inculcado para se adequar a determinado padrão social de comportamento (Elias, 1990). Como poderosa emoção que surge em situações específicas, o medo tem também tem uma função socializadora. Medo de ser mal julgado, de degradação social, de cair na miséria, de morrer, entre outros medos, são forças intensas que auxiliam a modelar a personalidade de um indivíduo.

Segundo Elias (1993), as emoções e impulsos são reprimidos e controlados pelo receio de constrangimentos que possam surgir, para evitar futuros sofrimentos. Depois, esse medo é contido pelo costume e hábito, bem como a energia desses comportamentos e inclinações proibidas são canalizadas para direções geralmente sem risco ou potencial de prejudicar gravemente outras pessoas.

Por isso, o medo direto que um indivíduo sente de um "ataque" agressivo dos outros diminui de forma drástica, mas os medos internalizados aumentam na direção contrária (Elias, 1993). As duas formas de medo oscilam de forma constante, mas se uma cai, a outra automaticamente sobe e vice-versa. Desse modo, Elias explica que as formas de causar medo são a compensação psicológica das sanções que os indivíduos exercem uns sobre os outros mediante divisão de papéis sociais e dos vínculos de dependência cada vez mais densos.

Sentimos medo quase que diariamente em níveis variados, explica Elias. Desde tensões entre Estados, até as frustrações mais cotidianas, como aquelas ligadas ao trabalho ou vida afetiva. Medo da perda do emprego, da vulnerabilidade emocional ou social, da perda de prestígio e status, perda de dinheiro e relativa independência, perda de amigos e amores, medo da degradação social etc. Também temos medo da morte, fato esse último que une e assola tanto ricos como pobres. Mas nem sempre os medos foram os mesmos.

As variadas fantasias sobre uma vida eterna em outro lugar distante auxiliam a acalmar nosso medo da finitude, comenta Elias (2001b). No entanto, a manutenção dos medos é uma das mais fortes formas de poder e controle sobre as pessoas. Assim, diversas profissões se utilizam dessa ferramenta e se fortalecem cada vez mais por meio do medo como forma de conseguir ganhos políticos, econômicos, e até prestígio e status. Nesse caso, de grupos políticos até profissionais da psicoterapia, mercado não falta quando se trata de utilizar o medo como ferramenta de poder.

De acordo com Elias, isso é favorecido pelo fato de que muitas vezes preferimos deixar intactos nossos ideais, e incólumes nossas vontades, da dura realidade da vida, e torcendo para que nunca aconteça uma desgraça e estrague tudo, que atrapalhe nossos sonhos por uma vida melhor. Contudo, o autor lembra que:

> A recompensa oferecida aos homens pelo abandono dos seus medos e desejos quando da busca de conhecimentos, portanto, a coragem de ver e descrever a realidade deste mundo sem véus embelezados, é a capacidade de, dentro dos limites da sua esfera de poder, transformam o mundo assim conhecido de modo a ele corresponder melhor aos seus desejos e necessidades (Elias, 1991, p. 22).

Elias (1997a) observa que, para as pessoas adultas em sociedades industrializadas e individualizadas, parece ser bastante natural conseguir fazer a diferenciação entre o que é real e o que é fantasia. Mas elas não nasceram com esse conhecimento já preparado e interiorizado. Tiveram, antes de tudo, de aprender a fazer essa distinção entre essas duas situações complementares. Aquilo que chamamos de realidade só pode ser compreendido se tivermos em mente o que não é real, e vice-versa. Existe a capacidade do (ou suscetibilidade ao) medo, mas ela é desenvolvida socialmente.

Sobre isso, o sociólogo chama a atenção para o fato de que, conforme avança o processo civilizador, muitos seres humanos têm medo não apenas de fenômenos que coloquem sua vida biológica e social em risco, mas também de descobrir algo comprometedor

sobre si, suas ações, pensamentos etc. (Elias, 1998a). Os indivíduos têm dificuldade em controlar suas emoções em situações que os deixe em uma situação desconfortável e, para o autor, esse parece ser um evento corrente nos estágios avançados do processo civilizador.

Não causa estranhamento que esse conflito, bem como sua associação com o medo socialmente inculcado, muitas vezes levem as pessoas a pensarem que estão isoladas dentro do mundo, sozinhas consigo, sem relação com outras pessoas; em suma, que dentro de si existe algo único e isolado do mundo (Elias, 1994a). Mas Elias nota que não existe sociedade humana que não instile o medo em seus habitantes, que não dependa de sanções. Nenhuma sociedade em que, por isso, o medo não tenha sua função específica. Com efeito, o medo tem seu lugar na sociedade.

Por isso, o mais importante é, segundo Elias (2006), compreender o modo como as sociedades compõem, elas mesmas, seus próprios problemas. Entender e investigar como e por quais motivos o medo aparece nas relações sociais e quais são suas funções nessas conexões humanas.

Quando analisamos os últimos séculos, e constatamos o desenvolvimento e ampliação das sociedades industrializadas, urbanizadas e individualizadas, percebemos que a segurança das pessoas, o cuidado com a saúde e a morte, os remédios para doenças, tudo isso é muito superior em relação a épocas históricas anteriores, e muito maior do que em qualquer outro período da humanidade, aponta Elias (2001b) em *A solidão dos moribundos*. O autor lembra que o tratamento e a prevenção de doenças são hoje muito mais elaborados que anteriormente, em outros momentos e circunstâncias históricas, por mais incompletos que ainda possam ser. De modo similar, o monopólio da violência física, a pacificação e proteção dos indivíduos contra os diversos tipos de agressão, chegaram a um ponto antes não imaginado pelos nossos ancestrais (Elias, 2001b). Isso contribui para uma mudança de percepção em relação a nossas vulnerabilidades físicas a fenômenos como a doença, a dor e o ferimento por violência.

Elias explica que é apenas mediante uma perspectiva de longo prazo, com a comparação de épocas históricas anteriores à nossa, que temos condições de observar como aumentou bastante a segurança contra perigos dos mais diversos contra a própria existência. Para o autor, seria até propício analisar comparar o nível de medo em nossos dias – mesmo no contexto da poluição, do desmatamento, de armas nucleares e de outras ameaças específicas às sociedades contemporâneas - com estágios precedentes do processo civilizador, em que era muito menor a pacificação e não existia tanto controle para as doenças ou outros fenômenos sociais específicos (Elias, 2001b).

Na verdade, já existem tentativas nesse sentido sugerido por Elias, podemos citar o trabalho realizado por Jean Delumeau e seu livro *História do Medo no Ocidente*. Nessa importante pesquisa, o historiador dá conta de um período muito extenso da história humana, mais precisamente da *Idade média* até meados do século XVIII, para descrever o sentimento do medo no decorrer das épocas. E muita coisa pode ser tirada dessa pesquisa. Uma delas é que o medo foi por muito tempo considerado um dos sentimentos menos nobres do ser humano, ao contrário da coragem. O medo, independentemente das situações econômicas, políticas ou sociais, tem a característica de ser o medo do *outro*, um "outro" que é sempre o estranho e qualquer coisa que for desconhecida, da natureza ao sobrenatural (Delumeau, 1999). Medo de espíritos, fantasmas, da noite, do escuro, do mar, das florestas, de animais, do inferno; esses medos habitaram o imaginário e cotidiano de nossos antepassados de forma assombrosa e fascinante. Mas muita coisa mudou de tempos remotos para cá. Nossos medos parecem ser um pouco diferentes daqueles que assustavam épocas passadas.

Sobre isso, Elias (1998a) aponta que na inexistência de uma percepção objetiva do considerável aumento de segurança característico de sociedades de períodos mais recentes do processo civilizador, com a redução das incertezas, angústias e medos, não temos como saber como eram os níveis de medo e insegurança vividos pelos nossos antepassados. Temos que considerar essas diferenças históricas se quisermos entender o medo, sua estrutura e percepção.

Com efeito, nem levamos em consideração que aquilo que denominamos de *razão*, em relação com o domínio das emoções, se perderia facilmente se as tensões e conflitos que induzem o medo e a ansiedade mudassem de maneira considerável, se essas sensações se tornassem incontroláveis ao ponto de não sabermos o que fazer em qualquer circunstância (Elias, 1993). A estrutura do medo nas sociedades mais recentes parece obedecer a uma lógica diferente, diretamente ligada à pacificação do Estado e das condutas. Mais uma vez: o controle das emoções tem papel fundamental na explicação sociológica do pensador alemão.

Como explicou Fletcher (1997), Elias buscou compreender o problema de por que as condutas e as emoções mudam, estando atento para o fato de que, simultaneamente, esse é o mesmo problema de entender por que as formas de vida mudam. Nesse sentido, o medo, enquanto sensação, aparece durante o processo de internalização dos controles, com vias de atingir determinado comportamento desejado. Essa parece ser uma direção atual dos medos modernos.

Mas, nesse processo de internalização em busca da conduta almejada, o pudor acaba aparecendo como medo de tornar-se dependente de alguém, à agressão ou a gestos de superioridade de outra pessoa mais forte, "é o medo da degradação social" (Heinich, 2001, p. 59). Com as sanções inculcadas e a pacificação social, os medos de fenômenos exteriores diminuem enquanto aumentam medos "interiores". Não mais medo do escuro, dos espíritos, do inferno, mas medo das outras pessoas e seus possíveis impactos em nossa vida. Isso não significa que os antigos medos tenham desaparecido por completo, mas que eles não ocupam mais um lugar central na vida dos indivíduos das sociedades modernas.

Lasch (1985) aponta que Elias busca fazer uma reflexão sobre os medos e angústias gerados pela vida moderna. São medos que se originam principalmente do conflito entre as demandas sociais e as exigências pessoais. Mas essas sanções sociais não explicam por si sós os sofrimentos e os medos, que surgem desde a infância e se desenvolvem mediante tabus e regras. São medos que vão além das exigências da convivência humana, pois muito deles são instilados com o intuito de reforçar aspirações de poder e manutenção de prestígio e "status". Segundo Lasch, Elias deixa claro que não é tanto o processo civilizador que causa o sofrimento, mas a ansiedade de status, os conflitos e tensões variadas, como aquelas entre Estados ou grupos menores, que causam angústias - entre elas, claro, o medo.

Essa questão do medo causado pelo receio de ser visto de forma degradante pelos outros, tem um papel fundamental no pensamento de Elias. E marca um passo decisivo de mudança de leitura de um tema comumente lido de forma tão mirabolante e até romântica. Não é o medo "causado" pela sociedade, nem o medo de espíritos e fantasmas, do desconhecido, que interessa o autor. É o medo de pessoas ou situações cotidianas, causado nas próprias relações sociais. Por isso, conforme observa Goudsblom (1986), o medo aparece mais como receio da forma como os outros nos olham e nos avaliam, do que propriamente por outra coisa. Foi, por exemplo, o medo do embaraço que moveu o uso de garfo e faca como refinamento das maneiras, não apenas o motivo da higiene, comenta o autor citando Elias.

Goudsblom (1986) observa que, ao falar de grandes epidemias e doenças na *idade média* e no início da era moderna, ter medo de ser contaminado teve sua parcela na cultivação de boas maneiras e bons costumes. Mas a ideia de contaminação não tinha o viés médico que tem atualmente. Ela tinha mais a ver com a ideia de "poluição" social, visto que se contaminar por pessoas de camadas inferiores ou que não fossem nobres podia ser um sinal de deterioração em seu círculo.

Seguindo esse argumento eliasiano, Wouters (1986) explica que mudanças nos padrões de controle de impulsos e afetos estão diretamente vinculadas. Assim, os medos são internalizados e transformados em autodomínio. O autor segue Elias ao sugerir que a origem dessa internalização está relacionada ao medo da ruína social, medo de perda de respeito e de autorrespeito, medo da destruição da vida social da pessoa.

Nesse ponto, Wouters (1986) aponta que uma análise sobre a canalização dos medos e impulsos pode providenciar uma mais precisa leitura autobiográfica: nossos medos dizem bastante sobre quem somos. Por exemplo, o medo de não saber se controlar, de perder o controle. Esse medo, por sua vez, pode ser visto em pessoas com *acrofobia*, medo de altura: o medo de cair é tanto que elas podem pular para escapar do medo. Mas ao buscar tomar conhecimento de sua continuidade biográfica, é possível trazer os sentimentos mais escondidos para a superfície, não apenas expressando eles verbalmente, mas transformando-os em atos mais apropriados, mostra Wouters, como evitar o impulso de pular para evitar o medo.

Conforme De Swaan (1981), em uma situação social onde as pessoas estão livres do medo e da miséria, elas podem enfrentar a insatisfação remanescente com suas relações íntimas. Embora esta possa ser de longe a visão mais popular, ela não encontrou um tratamento sociológico sistemático o suficiente, a de pensar o "bem-estar" social onde um nível de riqueza e monopólio da força é tão considerável que as pessoas podem se dedicar a outras questões menos urgentes do que a fome ou o constante medo de alguma coisa externa e que ameace suas vidas imediatamente.

Essa discussão via Elias, trazida por De Swaan, pode nos ser bastante útil. O autor holandês cita o exemplo da *Agorafobia*, medo de estar em lugares públicos, de sair de casa. Segundo De Swaan (1981), a etiologia da agorafobia traz à tona a preocupação geral das famílias burguesas do século XIX, na Europa, com a rua como um lugar de encontros eróticos, ameaçadores e sedutores, uma preocupação gradualmente abandonada pela maioria das mulheres, mas mantida por algumas como uma fantasia reprimida e privatizada. Do mesmo modo, outra forma de olhar para esse problema diz respeito ao tema das preocupações do século XIX, a dependência da mulher de classes abastadas e seu marido "protetor".

De Swaan (1981) demonstra que as mulheres dependentes do século XIX praticamente desapareceram, mas quem tem agorafobia continua a obrigar os outros a protegê-la, como uma criança, e, ao fazê-lo, impõe suas dependências a outras pessoas que se veem forçadas a atuar no drama familiar de acordo com suas singulares demandas. O acompanhante pode

acabar sendo o "protetor protegido", que está sendo supervisionado enquanto segue o agorafóbico em seus caminhos, e que pode precisar da garantia de saber continuamente o paradeiro dela. O medo de sair para lugares públicos tem sua função, explica De Swaan. Ele serve para manter unidas as pessoas envolvidas em uma complexa relação.

Segundo o autor, esses medos transmitem que a sociedade do século XIX produziu circunstâncias nas quais as famílias burguesas, preocupadas com sua segurança e a manutenção do status e poder, impuseram restrições aos seus comportamentos. Por sua vez, essas sanções logo ganharam significado de respeitabilidade, castidade e dependência, como uma oposição à sexualidade e às “atitudes da rua”. Voltadas à conservação da ordem pública, aquelas sanções “apoiavam” a família como o refúgio contra um mundo desconhecido e pecador (De Swaan, 1981). De Swaan percebe que essas fantasias praticamente desapareceram do discurso público, mas podem, por sua vez, ser usadas para refletir sobre algumas dinâmicas do relacionamento agorafóbico dentro do círculo familiar.

> Assim, as transformações da sociedade global afetaram os modos de gestão relacional e emocional em redes íntimas, e isso, por sua vez, criou dificuldades que algumas pessoas tentam evitar por meio da formação de "problemas psíquicos" - a saber, agorafobia. A transição para a gestão por meio de negociação é onerosa e perigosa. Onde nenhuma ordem pode ser ouvida interna ou externamente, as pessoas podem adotar medos e compulsões para ajudá-las a evitar o que agora têm permissão de fazer pelos outros, mas o que elas acham muito difícil, muito perigoso e muito solitário (De Swaan, 1981, p. 377).

De Swaan segue Elias e sua concepção do medo para mostrar que a agorafobia tem, na verdade, uma característica socio-histórica bastante incisiva. Pois as mudanças nas demandas sociais podem promover ou inibir o desenvolvimento de partes do repertório do comportamento dos seres humanos. Isso pode resultar em demandas conflitantes que aumentam os riscos daqueles que - por fatores biológicos, sociais e/ou psicológicos - estão vulneráveis a esse problema. O exemplo da agorafobia confirma isso.

Elias já apontava que, nas fases avançadas do processo civilizador, o medo da perda de prestígio e admiração pelos outros era uma poderosa ferramenta de restrição do comportamento. Esse provavelmente é um dos principais medos que nos cercam atualmente. Mas, para que esse tipo de medo se sobressaia sobre outros (como o medo de forças sobrenaturais, da fome, miséria, da agressão desmedida por outras pessoas) é necessário que,

entre outras ações, o controle e monopólio da violência estejam bem estabelecidos socialmente. Se esses monopólios falharem consideravelmente, se as condições sociais de bem-estar e abundância forem severamente prejudicadas e, em conjunto, perdermos a capacidade que atingimos no decorrer dos séculos, os antigos medos de nossos antepassados podem ganhar força mais uma vez. A situação muda. Falaremos agora sobre a *Violência* em Elias.

3.4 VIOLÊNCIA

Na seção anterior, vimos que Elias considerou o medo como uma sensação que, por mais que seja desagradável, tem uma função social. Sem o medo, qualquer coerção social se torna inviável. Mas isso também não significa que o medo não possa ser prejudicial, ao fazer as pessoas sofrerem e inclusive paralisando-as. Essa é justamente a complexidade dessa forma de sofrimento, pois praticamente não existe na sociedade um ser humano que não seja capaz de sentir medo. O medo é uma ruptura de natureza biopsicossocial, vivenciada em determinada configuração social, explica Elias. Destarte, com os processos de monopolização da violência física, composição do Estado e aumento no fundo social de conhecimento, os medos de agressão em relação a outros grupos e indivíduos, como também o medo de entidades ou personagens imaginários, diminuiu de forma considerável na história das sociedades. Assim, no atual estágio do processo civilizador, o medo passou cada vez mais para o "interior" das pessoas.

Mas e a violência? Como Elias investiga e analisa esse fenômeno? Para o autor, como reconhecemos a violência? Quando ela ocorre e quais são suas principais causas? Quais são suas funções na sociedade? Pensando de modo sociológico e histórico, as manifestações de violência passaram por significativas modificações? Como Elias analisa essas alterações em sua teoria dos processos civilizadores?

Esse é um termo que merece um debate mais assertivo, pois, tal como o termo sofrimento, não existe uma definição precisa, mais consensual, de violência. O mais aceito, inclusive pelo senso comum, é que a violência é agressão *física*, intencional ou não, contra qualquer indivíduo, grupo, ou nação, causada com o intuito de causar danos marcantes,

principalmente sofrimento e/ou morte. Nosso foco aqui é pensar como Elias entende a agressão física direta, pois esse é o direcionamento que o autor confere ao tema.

Quando se trata de violência, Elias tem muito a dizer com sua teoria e pesquisa (Fletcher, 1997). Para o autor, os indivíduos precisam passar por um considerável processo educativo para poderem viver em paz consigo e com os outros. Nossa incapacidade de eliminar de vez a violência é um percalço persistente nesse longo processo de aprendizagem (Elias, 2011). Ainda não encontramos um meio ou formas de eliminar de vez a violência do espaço público. Mas isso não ocorre sem motivos.

Com esse longo processo social, a monopolização da violência é um fenômeno que não foi planejado, pois surgiu gradualmente no decorrer de séculos como pertencente a um processo social de larga escala e duração, até que pudesse atingir o nível parcial que podemos ver hoje, com variações, nos Estados-nações, diz Elias (1997b).

Seguindo esse argumento em *O processo civilizador*, Elias (1993) explica que a estabilidade do autocontrole, traço comum de toda pessoa "civilizada", mantém uma relação com o monopólio da violência e a gradativa solidez das principais instituições da sociedade. É apenas com a composição e estabilização desses monopólios que as sociedades obtêm as características que hoje conhecemos, sem contar no autocontrole aprendido desde a infância pelas pessoas que passam, conforme crescem e se desenvolvem enquanto indivíduos, a se comportar mediante regras e sanções precisas e modulares. O comportamento se torna relativamente automático, mas com características moduláveis nos indivíduos.

Por isso, a composição das emoções, o controle dos afetos, o alargamento da cognição além do momento atual considerando também o pretérito e o futuro, a postura de conectar acontecimentos em relações de causa e efeito, entre outras, são características exemplares de uma mesma modificação de comportamento – fruto "micropsíquico" de processos macroestruturais como a monopolização da violência, da divisão social das funções e do trabalho, bem como o adensamento das redes de interdependência e ação, como demonstra Elias (1993). O autor afirma que só em condições sociais similares pode ocorrer uma alteração civilizadora das condutas.

Mas nada disso advém apenas por sanções diretas aos indivíduos. O fato para o qual Elias chama a atenção é que esses controles são internalizados sem a necessidade de serem exigidos constantemente. Com o desenrolar do processo civilizador, o sociólogo aponta que a organização do controle da violência não precisa ser totalmente direta. Pois, conforme se desenvolve a personalidade, uma compulsão, exercida de diversos modos, é aplicada sobre as

pessoas por meio de suas próprias reflexões e pensamento (Elias, 1993). Após passar por vários processos de aprendizagem e ser inserido no mundo social, é o próprio indivíduo que se coíbe.

> O que se estabelece com a monopolização da violência física nos espaços sociais pacificados é um diferente tipo de autocontrole ou autolimitação. Um autocontrole mais desapaixonado. A agência controladora que se forma como parte da estrutura da personalidade do indivíduo corresponde à agência controladora que se forma na sociedade em geral. A primeira como a segunda tende a impor uma regulação altamente diferenciada a todos os impulsos emocionais à conduta do homem na sua totalidade. Ambas – cada uma delas mediada em grande parte pela outra – exercem pressão constante uniforme, para inibir explosões emocionais. Abrandam as flutuações externas no comportamento e nas emoções (Elias, 1993, p. 201-202).

Elias (1993, 2001c) segue afirmando que as forças e coações que agem sobre as pessoas tendem a produzir uma importante alteração em toda a sua economia psíquica, com vistas a um controle mais regular, estável dos comportamentos em todas as situações da vida. O que antes se resolvia na agressão e na violência, pois o controle destas era menor, agora passou a ser revolvido, na modernidade, pelo menos na maioria das vezes, por meio de palavras e diálogos, regras e normas sociais "carimbadas" pelo Estado. A espada, facas e outras armas, foram substituídas pela intriga, conflitos e debates, onde trabalhos e status passaram a ser conquistados e almejados por meio de palavras e gestos mais controlados (Elias, 1993).

Sobre esse aspecto, o sociólogo ressalta que, nos países mais industrializados e individualizados, a segurança dos indivíduos, a diminuição da força dos maiores problemas da vida - como as doenças mais graves e catástrofes naturais, é muito maior que em épocas anteriores (Brandão, 2007). Nelas, os efeitos da violência como os próprios atos violentos, diminuíram de maneira considerável. O monopólio da violência física facilita a convivência diária entre pessoas, mas isso não significa que as tensões e desordens desapareçam por completo. O que ocorre, com efeito, é o abrandamento de suas consequências e, por conseguinte, a internalização de muitos conflitos sociais (Ledent, 2009).

Aqui, segundo Delzescaux (2016), Elias aponta que situações de violência acontecem quando os conflitos e tensões extrapolam os limites estabelecidos pelas próprias configurações sociais. Por isso, em casos extremos, os "círculos de violência" são

configurações constituídas por dois ou mais grupos, em que situações de sujeições recíprocas colocam as pessoas pertencentes numa posição de receio mútuo, onde cada uma começa a achar natural andar na rua com armas de todos os tipos e até serem mortos pelos outros grupos em qualquer oportunidade que apareça (Elias e Dunning, 1992).

Como vimos no capítulo anterior, um dos meios que o autor achou para analisar a violência na sociedade foi, além da leitura dos manuais e livros de etiqueta, uma investigação acerca da gênese da moderna prática esportiva. Nesse ponto, o sociólogo explica que o esporte funciona como meio de "renovar" as excitações e tensões diárias, mas sem ferir ou machucar seriamente as pessoas envolvidas. Uma maneira aparentemente saudável de gastar e recarregar as energias.

Em um mundo civilizado, não cabe mais usar a violência como meio comum de resolver conflitos e tensões entre grupos e até Estados. Assim, Elias explica que o esporte moderno, como o futebol, surge na mesma época em que o *parlamentarismo* ganhava força no Reino Unido (Garrigou, 2001). Como meio pacífico de resolver questões políticas pelo diálogo e convencimento, o parlamentarismo passou a ser o modelo político mais bem-visto pela classe dirigente inglesa daquele momento.

O esporte segue essa tendência e, do mesmo modo, se torna um meio mais adequado para as classes mais abastadas da época passarem seu tempo e renovarem suas energias dos embates políticos e cotidianos por prestígio e poder. Correr atrás de uma bola e chutá-la, ou caçar raposas, foram práticas muito comuns nas classes mais privilegiadas. Logo depois, outros esportes surgiram e essa prática se tornou mais comum e desenvolvida em todas as classes sociais, com variações de gosto e preferências.

Desse modo, Elias observa que o desenvolvimento do esporte moderno implica um declínio da violência nos espaços públicos e privados. Essa substituição foi importante. Pois traduz uma considerável mudança social. No entanto, esse não é um processo definitivo e já concluído. Altos e baixos podem ocorrer a depender de algumas situações de desequilíbrio nas estruturas sociais e de personalidade. Por exemplo, quando a capacidade de controle da violência pelas instituições é diminuída, como também a capacidade de autocontrole dos indivíduos, observa o autor.

Elias cita inúmeros exemplos no decorrer de sua obra. No que se refere ao esporte, temos alguns. Quando a capacidade de controle social da violência diminui, as tensões e conflitos ganham força e podem elevar ao máximo a hostilidade e raiva entre os grupos. A linha que divide o jogo daquilo que não é um confronto esportivo pode, assim, ficar pouco

clara para os envolvidos como também para as pessoas de fora. Aqui, a derrota no jogo pode trazer uma sensação de fracasso na vida real. E a vitória, por sua vez, pode colaborar para continuar o sucesso e sentir o gosto de ganhar fora da partida (Elias e Dunning, 1992).

Nesse ponto, Elias sempre fez questão de lembrar que os seres humanos possuem a capacidade inata, mas, desenvolvida em conexão com a vida social, para restringir suas fortes emoções. Desse modo, pouca satisfação pode ser conseguida pelos membros de uma sociedade se todos os seus afetos e impulsos forem seguidos rigorosamente. Se bem que isso é mais uma hipótese, não se sabe ao certo como seria uma sociedade sem regras, já que isso é um contrassenso.

Quando o esporte moderno surge em uma sociedade com forte monopólio da violência, como no caso do parlamentarismo no Reino Unido, a tendência é que esse tipo de prática se desenvolva com relevância para a mesma a sociedade, pois serve como meio de controlar e canalizar impulsos dos membros envolvidos. Para Elias e Dunning (1992), as formas parlamentares de governo funcionam relativamente bem em sociedades em que o autocontrole já faz parte do cotidiano de boa parte da população. Um governo parlamentar só arrisca ruir se houver perdas, em vários setores da sociedade, na capacidade de controle de si e se, ao mesmo tempo, perder força a consciência que restringe as pessoas de efetuar qualquer ato de violência contra os outros, explicam Elias e Dunning.

Mas isso pode ocorrer em qualquer sociedade onde já se atingiu um autocontrole forte por parte das pessoas. Elias (1997a) demonstra que, no interior da composição do Estado, o controle da violência pode fraquejar e falhar por completo. Esse tema aparece com frequência na literatura, mesmo que de forma esparsa e sem se referir especificamente à violência, na base de muitas reflexões calcadas na incerteza, medo, insegurança em relação aos perigos eminentes.

Com efeito, Elias (1997b) aponta que em sociedades onde o uso da força, mesmo que seja levemente ritualizado, é aceito ou demandado nas relações entre pessoas, tais condutas estimulam pessoas mais fortes fisicamente a se sentirem mais à vontade para exercer sua força contra indivíduos que sejam menos capazes de defesa. Esse ponto mudou de modo considerável em boa parte das sociedades individualizadas de nosso tempo, explica o autor. Mas não significa que tenha desaparecido por completo a possibilidade do monopólio da força se enfraquecer.

Quando Elias utiliza o exemplo dos esportes, ele busca enfatizar esse ponto. Para o autor, se fizermos uma comparação entre os esportes com bola no final da *idade média* com a

prática esportiva moderna, iremos de imediato perceber que existe um considerável aumento de sensibilidade em relação à violência (Elias e Dunning, 1992). Naquele momento, a prática do jogo acabava muitas vezes com disputas violentas entre oponentes ou mesmo uma briga generalizada, com muitos feridos. Alguns até se regozijando de ter causado uma dor severa no adversário.

Nos fins da *idade média*, explosões afetivas eram comuns no cenário cotidiano. Um jogo entre pessoas podia acabar com facilidade em episódios de pancadaria e sérios ferimentos (Huizinga, 1999). Mas, conforme avançavam as sociedades de corte, uma modificação de comportamento passou a ser vista entre os nobres ao tratar da violência. Destemperos emocionais passaram a ser perigosos nesse círculo social, pois poderiam implicar fracassos na convivência e na busca por privilégios e poder (Elias, 2001a). A violência passou a ser vista como sendo simplória, coisa de gente "inferior", sem educação ou prestígio.

Para Huizinga (2010), que influenciou demais o trabalho de Elias, os contrastes entre alegria e sofrimento também apareciam de forma mais acentuada em tempos mais remotos. Assim, todas as experiências tinham para as pessoas daquela época uma característica de terem as sensações e emoções irrestritas, com plenitude. Nós não conhecemos essas sensações. Nós, diz Huizinga, não conhecemos o silêncio nem a total escuridão, o som de alguém gritando, longe e distante, em contraste com a calmaria aparente.

Huizinga (2010) observa que os contrastes violentos faziam com que tudo no dia a dia ficasse na inconstância, do desespero e dor até a alegria barulhenta, entre a maldade e o carinho, entre o riso e o choro. A vida na *Idade média* era inquietante e violenta ao extremo. Claro, para nós tudo isso parece exagerado e até idealizado. Mas é justamente aí que está a questão. Aconteceram mudanças significativas na estrutura social e na sensibilidade das pessoas. As pessoas naquela época eram mais emotivas, o elemento da paixão era mais presente em suas vidas, essa era a atmosfera, reflete Huizinga. A violência fazia parte do cotidiano de forma constante e banal, fato esse que não ocorre mais conosco do mesmo modo, pelo menos até o momento.

Violência das pessoas umas com as outras, violência das autoridades para com os subordinados, como forma de mostrar poder. A *idade média* só conhecia os extremos, o perdão ou o castigo cruel. As pessoas podiam ser objeto de profunda pena e benevolência, como também receber a mais profunda zombaria. A crueldade e a bondade andavam de mãos dadas. O medo do inferno e do paraíso pairava sobre as imaginações, assim como o medo do

fim do mundo, de bruxas e demônios. A nobreza e a igreja lucraram bastante com essa situação, observa Huizinga (2010).

Mas, com o declínio da *idade média* a situação se modifica. Tanto Huizinga como Elias percebem que com o fortalecimento da corte enquanto instituição social, o monopólio da força pelo Estado, como também o monopólio da taxação, possibilitaram uma mudança considerável na forma como os nobres, primeiramente, passam a enxergar e exercer a violência.

A violência cotidiana começa então a sumir gradualmente das classes mais abastadas. Contudo, continuam a existir episódios violentos nas classes menos favorecidas. Os exemplos trazidos por Elias são muitos, mas, de novo, o dos esportes modernos ajuda. No caso da violência no futebol, mais especificamente entre torcidas organizadas, esta pode ser explicada, segundo o autor, como um modo de comportamento e de emoções característico de jovens excluídos e marginalizados quando podem se reunir e formar uma aglomeração para aliviar ou renovar as tensões (Elias e Dunning, 1992). As brigas entre torcidas de times de futebol são um bom exemplo. Onde um grupo de pessoas geralmente marginalizadas, ou insatisfeitas com algum infortúnio, enxerga na violência uma forma de renovar as tensões geradas por conflitos variados e marcantes em suas vidas, como também uma forma de diversão.

O que é um fenômeno social interessante, pois, segundo Elias e Dunning (1992), o problema do lazer sob a forma dos esportes resumia-se em descobrir uma forma de experimentar tensões e uma excitação vibrante, alegrias de uma "luta" sem ferir ou com o mínimo de ferimentos possíveis. No entanto, essa situação não depende apenas da prática esportiva, mas também da configuração social onde essa mesma prática está inserida. Se as tensões sociais forem de tal proporção e o monopólio da violência falhar, situações violentas podem aparecer, como o caso da já citada briga entre torcidas organizadas antes e depois das partidas de futebol, que brigam e se divertem ao mesmo tempo.

Vimos que, para Elias (2001a), quando as emoções são bem exorbitantes, os objetos são experimentados como algo bastante forte e isso pode ser critério para determinar para os indivíduos o que é sentido como "real". No caso da violência, isso parece ainda mais claro. Com o processo civilizador, a agressividade foi refinada, transformada, civilizada, como também as outras formas de prazer e diversão. De modo que uma violência imediata, sem

controle e freios, quando pouco aparece na sociedade de forma geral, aparece mais nos sonhos, nas fantasias[22], pensamentos ou em situações isoladas de prazer e divertimento, ou em situações que tendemos a chamar de "patológicas" (Elias, 1990, p. 190-191).

Com o desenvolver do processo civilizador, Elias aponta que explosões afetivas de todos os tipos passaram a ser inconvenientes, pois podem arruinar a vida de alguém causando tristeza e remorsos - talvez não pelo ato em si, mas pelas suas consequências (Elias, 2001a). Com efeito, uma exposição aos riscos e ameaças, esses inconvenientes, tende a aumentar a emotividade dos vínculos e, por consequência, reduz a aptidão de leitura da realidade de modo mais pertinente e congruente (Elias, 1997a).

Elias (1998a) lembra que os seres humanos não possuem atributos inerentes que lhes possibilitem conter a raiva ou outras emoções diante de situações tensas e de conflito. Eles têm que aprender a fazê-lo na vida social. Por isso, ainda é difícil para muitas pessoas enxergar o fato de que, com o aumento significativo de segurança e bem-estar em nossas sociedades, com redução de incertezas e angústias advindas de situações precárias de vida, temos uma vida bem diferente de nossos antepassados no que diz respeito aos níveis de insegurança e violência (Elias, 1998a). Não foram problemas totalmente resolvidos, mas sofreram importantes alterações.

Com o maior grau de eficiência do controle da violência dentre os Estados modernos, o autocontrole e sua sensibilidade, no que se refere aos atos de agressão física, aumentaram bastante, diz Elias (2010). Mas quando esse processo anda para o caminho oposto? E quando o monopólio da violência começa a perder sua força e fracassar? Temos aquilo que Elias vai denominar de *processos descivilizadores*. Conforme explica o autor, um processo civilizador pode ser acompanhado por avanços e recuos na direção oposta. E quando falamos de recuos, estamos nos referindo justamente aos processos descivilizadores (Elias e Dunning, 1992).

Segundo Fletcher (1997) várias dimensões dos processos descivilizadores podem ser especificadas. Primeiramente, pode-se falar da dimensão individual desses processos descivilizadores, onde um indivíduo vivencia uma degradação de seus próprios padrões de conduta e domínio das emoções. Em segundo lugar, também temos uma dimensão grupal, na qual um número significativo de membros experimenta uma decomposição dos modelos

---

[22] - Inclusive nas fantasias narrativas de textos literários ou produções cinematográficas, por exemplo, como indica o sucesso de bilheteria de filmes violentos.

sociais dominantes de comportamento e controle das emoções. Em terceiro lugar, ainda há a dimensão intraestatal, quando essas mesmas degradações antes citadas ocorrem em número significativo ou mesmo dentre a maioria dos membros de uma sociedade-estado.

Teríamos também, segundo Fletcher, uma quarta dimensão, que seria uma descivilização na dimensão interestatal, na qual isso ocorre simultaneamente nos estados vizinhos. Por fim, teríamos a dimensão, ao menos potencial, de uma descivilização da humanidade, na qual o mesmo pode ocorrer entre números expressivos ou mesmo entre a maioria da população mundial. Todas essas dimensões dos processos descivilizadores – ou as perspectivas a partir das quais eles podem ser vistos – podem ser compreendidas no espaço de tempo de uma geração (cerca de trinta anos) ou ao longo de várias, observa Fletcher ao ler o tema da descivilização em Elias.

Para Mennell (1990), as causas dos processos descivilizadores, segundo Elias, podem ser enumeradas com as seguintes situações. Na primeira, quando ocorre uma quebra nas cadeias de interdependências, quando sobem o nível de perigo e perda da capacidade de calcular eventos, quando aumenta a violência no espaço público, quando diminui a capacidade de identificação com outras pessoas e quando episódios de crueldade aumentam, a pressão para conter os impulsos e as emoções cai de forma drástica, o espaço entre adultos e crianças é diminuído, aumenta o envolvimento e diminui o distanciamento e, com isso, cresce a fantasia (por exemplo, a ideia de que o vizinho simpático é um inimigo absoluto que deve ser eliminado devido à sua identidade étnica) e cai consideravelmente o pensamento congruente com a realidade.

Nesse aspecto, Mennell (1990) explica que Elias fala em processos civilizadores em dois níveis. O primeiro é o nível individual, onde as crianças têm que aprender os padrões dominantes de comportamentos dos adultos nas sociedades. O segundo nível é mais controverso, pois de onde esses padrões vêm? Eles nem sempre existiram, nem são sempre os mesmos. Mennell detalha que, quando Elias (1997b, 2006) fala em processos descivilizadores, é possível identificar mudanças de longo prazo nos processos civilizadores e nos modelos de conduta em várias gerações e culturas. Para Mennell (1990), são mudanças não planejadas, mas que têm uma direção, visto que o processo descivilizador pressupõe o processo civilizador.

Mennell (1990) observa que, para Elias, o relaxamento moral e a permissividade vistas no século XX em certos domínios (por exemplo, um vestuário que deixa porções bem maiores do corpo à mostra nas sociedades ocidentais) não são, necessariamente, processos

descivilizadores. Muito pelo contrário, são demandas que surgem quando o autocontrole já foi bem estabelecido entre boa parte das pessoas (por exemplo, o controle sobre as próprias ações caso algum desejo erótico seja despertado pela visão de outra pessoa). Fato esse que não caracteriza, portanto, um processo descivilizador.

Mennell (1990) comenta que é necessário fazer algumas perguntas para se entender os processos descivilizadores, conforme o entendimento de Elias. A primeira questão seria a nível estrutural, por exemplo, em quais circunstâncias as cadeias de interdependência podem despedaçar, e por quais motivos os níveis de complexidade, diferenciação e integração começam a declinar? Outra pergunta possível, diz Mennell, seria saber quais são as consequências sociais e psicológicas e o impacto dessas mudanças descivilizadoras no cotidiano das pessoas?

Para Quintaneiro (2010), Elias mostra que os processos descivilizadores são tendências que advém da perda ou da diminuição da capacidade do monopólio da força física e da violência por parte de uma instituição monopolizadora, que está em decomposição social, como também a redução do autocontrole nas pessoas: acessos de violência e falta generalizada de um sentimento de identidade com os demais seres humanos, ou com quaisquer pessoas que não são vistas como parte do mesmo grupo, são aspectos bem característicos desse processo. Assim, "os processos descivilizadores de variada amplitude têm tido como resultado regular e evidente a morte, a destruição, o sofrimento e a incapacitação física e psíquica de seres humanos" (Quintaneiro, 2010, p. 105).

Sobre esse ponto, Fletcher (1997) reflete que Elias, em uma obra como *Os Alemães*, classifica o massacre em massa dos judeus pelos nazistas como surto descivilizador. Elias usa o termo descivilização para se referir a processos civilizadores que entram em estado reverso, caminhando para trás. Fletcher explica que, para Elias, o curso geral do processo civilizatório tem duas direções: para frente e para trás. Os processos civilizadores acompanham os processos descivilizadores. A questão é até que ponto uma dessas duas direções prevalece. Assim, para Elias (1997b), a relação entre processos civilizadores e descivilizadores é elaborada em termos de um equilíbrio entre processos dominantes e não tão dominantes assim.

Fletcher (1997) observa que Elias compreendeu a época do nazismo na Alemanha como modelo de um processo descivilizador, pois tal fenômeno continha pelo menos três dos principais critérios de um processo de descivilização que tínhamos citado anteriormente: uma mudança no equilíbrio entre as sanções sociais e o autocontrole em favor das primeiras;

padrões sociais de comportamento e sentimentos antes estabelecidos tiveram um constante declínio, e, por fim, a estabilidade e a diferenciação do *habitus* se tornou instável, juntamente com uma contração no âmbito da identificação mútua entre os grupos e pessoas. Com o declínio do monopólio da violência na era nazista, ou seja, a legitimidade cada vez mais diminuída, esse processo descivilizador se tornou questão de tempo para se concretizar do modo como hoje conhecemos.

Segundo explica Fletcher (1997), Elias se interessou bastante em compreender sociologicamente a violência, bem como seus controles, principalmente nas sociedades europeias do século XX, particularmente o nacional-socialismo e o Holocausto. Mas foi só muitos anos após ter deixado a Alemanha que ele escreveu em detalhes, e com bastante fôlego, sobre os acontecimentos do nazismo. Não foi uma tarefa fácil para o sociólogo alemão, sugere Heinich (2013b).

Fletcher (1997) argumenta que já podemos observar o tema da violência no primeiro livro de Elias. No texto *O processo civilizador*, o sociólogo oferece exemplos desde a *Idade Média*, onde a demonstração dos impulsos agressivos na batalha era, conforme o autor, um pouco mais branda do que no período anterior das *Grandes Migrações*, embora em comparação com épocas posteriores fosse visivelmente mais aberta e sem barreiras. Na *Idade Média*, demonstra Muchembled (2012), a violência era considerada um prazer e deleite por muitos dos poderosos do período medieval: homens e mulheres podiam se entregar a esses prazeres violentos quando surgisse a oportunidade. A reflexão sobre esses atos, e o próprio ato em si, não eram um grande problema para as pessoas dessa época.

Elias, portanto, segue Weber (2020) quando este se interessa pelo monopólio da força e da violência como condição necessária para a formação do *Estado*, e Huizinga (2010), na compreensão da mudança dos padrões de sensibilidade de uma época para outra: da *idade média* para a *modernidade*. Conforme Fletcher (1997), Elias amplia a compreensão de Weber acerca do processo de composição do Estado e suas condições de possibilidade. O desenvolvimento do monopólio sobre os meios de violência por uma autoridade estatal centralizada que só foi possível com um monopólio complementar da tributação, sem contar na formação da estrutura social e de personalidade que deram base e prosseguiram em processo de mudança.

Para Fletcher (1997), Elias explica que a violência só pode ser definida em contexto. Uma definição inclusiva demais é impossível devido à variação dos seus significados e atos de cultura para cultura, como também na mudança na percepção de certas formas de

comportamento e ação[23]. No entanto, é possível desenvolver uma concepção funcional, que não pretenda ser universal e que evite o relativismo. Foi isso que Elias propôs. Fletcher observa que Elias fala em violência quando se refere à violação da integridade física de forma direta.

Essa forma de violência, se não a única, está em declínio no mundo moderno (Muchembled, 2012). Elias e Dunning (1992) utilizam o exemplo dos esportes para confirmar isso. Fletcher (1997) aponta que, para Elias, os esportes e os jogos oferecem um meio de entrar em uma situação de combate com relativa segurança. Os indivíduos podem "brincar" de serem violentos e, na maioria das vezes, com exceções, não pretendem prejudicar os demais participantes. As artes marciais podem ser citadas. Um exemplo seriam as lutas mistas, como UFC, que passam ao vivo na televisão paga ou outro meio de comunicação. Os lutadores são altamente treinados e se machucam muito, mas são lutas que estão definitivamente longe do que se viu nos combates entre gladiadores na Roma antiga.

É a percepção sobre a violência que muda no decorrer das épocas. Fletcher (1997) explica que, em Elias, é importante a questão de saber se a violência cobra um preço para seus "perpetradores" e, em caso afirmativo, de que maneira tal questão está ligada aos níveis da economia psíquica dos indivíduos. Um exemplo que Fletcher retoma em Elias é acerca do conflito do indivíduo com ele mesmo em relação ao seu "eu". Segundo Elias, diz Fletcher, os problemas no nível "eu" em torno da execução da violência, nossa sensibilidade em relação a ela, são mais acentuados para as pessoas que vivem nas sociedades modernas mais abastadas, industrializadas e individualizadas, com seus monopólios da violência relativamente estáveis, do que para seus ancestrais pré-modernos. Por conseguinte, o indivíduo contemporâneo é bastante sensível aos atos de violência, sugere Elias (1997b).

Nesse ponto, Fletcher (1997) observa que, para Elias, nas sociedades modernas aparece um nível mais alto de autocontrole, referido em termos de tabus culturais e psicológicos demasiadamente arraigados em torno da violência. Desse modo, muitas pessoas que efetuam, testemunham ou mesmo pensam a violência em tais sociedades se veem, muitas vezes, com sentimentos de culpa ou repulsa em relação a isso. O que Elias faz questão de

---

[23] - Seria interessante uma crítica à noção de "violência simbólica" de Bourdieu. Muitas vezes, essa ideia do autor francês parece ser muito inclusiva, podendo gerar confusões entre o que seria humilhação, desrespeito e, de fato, um ato de violência física.

frisar é que, no desenrolar do processo civilizador, a sensibilidade no que diz respeito à violência aumentou de modo considerável.

No seu importante trabalho sobre a violência em Elias, Fletcher (1997) demonstra que a violência não é concebida por Elias como oposta à civilização; pelo contrário, ambos os conceitos são aspectos interconectados de processos mais globais do desenvolvimento e mudança social. Para Elias (1997b), os modelos de autocontrole em relação à violência estão ligados aos padrões das relações de interdependência, nas quais os meios e o exercício da violência são regulados, visto que, o processo civilizatório envolve o processo gradual, parcial e não planejado de longa duração da pacificação das sociedades humanas dentro e cada vez mais entre os Estados (Delzescaux, 2016).

Fletcher (1997) ainda buscou conectar os principais conceitos de Elias com a noção de violência. Três temas principais eliasianos - vínculo e identificação social, relações estabelecidos/outsiders, figurações e interdependência - auxiliaram o autor a elaborar e esclarecer a relação conceitual entre processo civilizador e violência por meio da construção de modelos de processos sociológicos elaborados por Elias. E como não há uma teoria explícita dos processos descivilizadores na obra de Elias, o autor explica que estão implícitos os possíveis sintomas de tais processos na própria teoria dos processos civilizatórios, ao demonstrar as várias dimensões da descivilização, individual, grupal e até interestatal, e suas dinâmicas sociais.

Para Elias, a violência é um aspecto central do processo civilizador. Conforme Heinich, Elias demonstra que existem “quatro funções elementares presentes em qualquer sociedade humana: função econômica, função de controle da violência, função de obtenção de saber, função de aquisição de autocontrole” (Heinich, 2001, p. 39). Se uma sociedade é incapaz de controlar a violência e se, por conseguinte, essas outras funções forem prejudicadas, não será possível manter a coesão e coexistência entre pessoas e grupos. O grande aparato do Estado é possível graças ao monopólio da violência, mas não apenas isso.

Smith (2001) observa que, para Elias, o processo civilizatório tem o efeito desejável de diminuir consideravelmente os episódios de violência na vida social. Contudo, os próprios mecanismos da economia psíquica que impõem restrições aos impulsos humanos, como a agressão, também têm o efeito indesejável de distorcer nossa compreensão. As pressões que nos "retêm", por assim dizer, agem como um muro ao redor nos confinando dentro de nós mesmos e nos dando uma falsa noção de nossa própria natureza, explica Smith. Ao

controlarmos nossos impulsos violentos, o problema parece se internalizar cada vez mais dentro de nós. Nesse processo, nossa sensibilidade aumenta; nossa percepção muda.

Como bem notou Kilminster (2007), o processo de repressão dos impulsos no interior dos indivíduos, que um autor como Freud mostrou como ocorre durante o processo de socialização, está sempre conectado, por sua vez, ao grau de padronização de condutas e de autocontrole exigido em uma determinada sociedade. Esse padrão foi resultado de um longo processo civilizador. Houve uma forte tendência a esconder tudo que mostrasse as tendências animalescas dos seres humanos, com altos níveis de reforço de vergonha, constrangimento e repugnância em relação a certas funções naturais, desde atos muito agressivos até lidar com a preparação da carne para o almoço ou outra refeição do dia.

Conseguimos uma solução, aparece outra dificuldade. Parece ser essa a visão de Elias sobre boa parte dos problemas sociais. Com a violência não seria diferente. Como notou Pinell (1996) a vida tornou-se mais controlável, diminuíram-se os riscos, a violência caiu consideravelmente (se formos comparar, claro, com tempos anteriores). Até mesmo viajar se tornou mais seguro, observa a autora. A violência declinou, mas não desapareceu. Continua presente em nossas vidas.

Para finalizar, existe um livro escrito por um sociólogo eliasiano, Pieter Spierenburg, *The Spectacle of Suffering*, que nos mostra evidências precisas acerca da diminuição da violência no espaço público durante o avançar dos últimos séculos. Nesse livro, Spierenburg produz confirmações detalhadas em favor da visão de Elias acerca da violência (Linklater e Mennell, 2010). Ele argumenta que as punições e execuções realizadas em praça pública, que se institucionalizaram no decorrer do fim da *Idade Média* em diante, serviram pela primeira vez para selar a transferência de vingança de indivíduos particulares para o Estado (Spierenburg, 1984). Diferentemente de Foucault (1977), em *Vigiar e Punir*, que descreveu a transição das execuções públicas no século XVIII para o encarceramento e as prisões no século XIX como bastante abrupta e sem muitas conexões contínuas, Spierenburg parte de uma visão processual e de longa duração, proposta por Elias, para compreender essa mudança social. Sobre a tese de Spierenburg, Linklater e Mennell (2010) afirmam que a leitura de Foucault está baseada mais em pressupostos da filosofia estruturalista francesa do que de fontes de arquivo. Pois Spierenburg, ao contrário do autor francês, demonstra a partir dos arquivos que o processo foi muito mais gradual e processual.

Spierenburg (1984) observa que execuções e punições mais extremas que, por sua vez, tinham como opção mutilações e até mortes, eram uma predileção para o deleite das pessoas

que não perdiam por nada tais eventos. No entanto, observa o autor, essas punições começaram a diminuir gradativamente a partir do início do século XVII. Com isso, na maioria dos países da Europa Ocidental, as execuções foram removidas, de forma gradual e com importantes mudanças, dentro de boa parte das prisões, em meados do século XIX, e abolidas de forma considerável no século XX em diante. Por conseguinte, segundo Linklater e Mennell (2010), Spierenburg demonstra que, durante esse período, há muitas evidências de um aumento gradual, e até de forma rápida, na sensibilidade em relação ao sofrimento da vítima, pois a identificação inter-humana só fez crescer de lá para cá. Para Linklater e Mennell, Elias ofereceu, tanto para o trabalho de Spierenburg como para outras leituras, um quadro mais complexo de mudanças de longa duração na organização social e nos padrões sociais em relação às formas apropriadas de autocontrole que apontaram uma tendência geral para níveis decrescentes de violência interpessoal nos últimos séculos.

Conforme explica Van Benthem van der Bergh (2012), Elias demonstrou que no início da composição dos Estados na Europa, o balanceamento entre as forças centrífugas e centrípetas começou a mudar em favor das últimas, influenciando, primeiramente, qual unidade venceria uma luta de eliminação e, em uma fase posterior, levando ao desenvolvimento de monopólios centrais de violência e tributação em estados dinásticos.

Seguindo Elias, Wouters (2016) explica que, conforme todos os grupos e indivíduos se tornem mais funcionalmente dependentes de cada vez mais indivíduos, todas as pessoas ligadas a essa rede de interdependência ficarão menos propensas a serem violentas quando forem resolver seus conflitos ou a usarem outras formas de restrições, inclusive hierárquicas, que atrapalhariam os interesses mútuos de seus vínculos, “pois esses interesses e vínculos terão encontrado um lugar bem fundamentado em sua unidade de sobrevivência. Eles fornecem um sentimento de pertença em combinação com uma certa proteção contra a perda de segurança material e física” (Wouters, 2016). Desse modo:

> A segurança física (violência) está, de muitas maneiras, conectada com a segurança material (dinheiro). Em países onde as pessoas foram capazes de desenvolver um nível de pacificação alto e natural, elas também desenvolveram uma sensibilidade maior a qualquer coisa que ameace ou pareça colocar em risco seu nível estabelecido de segurança física e material. Consequentemente, eles se tornam cada vez mais atraídos por percepções de risco que requerem securitização privatizada. Exceto para aqueles que podem facilmente comprar segurança privada, todas as pessoas e grupos foram apanhados nesta espiral ascendente em direção à para-militarização e

> tendem a se sentir cada vez mais ameaçados em manter seu nível de segurança material. (Wouters, 2016, p. 12).

Mas e quando a violência chega aos extremos e envolve outros grupos, países e Estados em um combate imprevisível? Falaremos agora do problema da *Guerra* em Elias.

3.5 GUERRA

Na seção anterior sobre a *violência*, vimos que, para Elias, ela diminui bastante na sociedade durante os últimos séculos. O processo civilizador implica essa diminuição. Contudo, não significa que ela tenha desaparecido do cenário público, mas sim que ela não faz mais parte de nosso cotidiano como fez em épocas anteriores. Ao pensar nesse aspecto, Elias comenta que os processos descivilizadores, tendência contrária ao processo civilizador, vão mostrar quando a tendência retorna para situações de pouco controle ou monopólio da violência. Uma delas é, sem dúvida, a *Guerra*.

Mas como o sociólogo entende a guerra? Como reconhecemos quando Estados e grupos estão em guerra? Quando ela ocorre e quais são suas causas? Quais são suas funções na sociedade? Pensando historicamente, as manifestações de guerra foram sempre da mesma maneira ou aconteceram transformações? Se a resposta for afirmativa, como Elias pensa essas mudanças e relações com o processo civilizador?

São inúmeras as perspectivas que podem abordar o conflito violento de unidades sociais organizadas. Mas, desde o século XX, as guerras são tratadas como uma tragédia na vida social. Caberia então buscar meios para entender suas causas e efeitos, para assim evitar ou diminuir seus impactos na sociedade. Ao que tudo indica, a guerra é praticamente rechaçada mundialmente enquanto instrumento político válido[24].

Esse é um tema importante para Elias não apenas sociologicamente, mas também na sua vida pessoal. O autor passou por diversas experiências durante as duas guerras mundiais.

---

[24] - Elias não tratou dos tipos mais "contemporâneos" de guerra, como a "guerra por procuração". Suas análises vão até o conflito da guerra fria. Mas isso não impede que suas análises possam trazer alguma contribuição para esse assunto.

Vivenciou esse momento de forma forte e trágica, pois perdeu seus pais de modo assustador durante o nazismo. Foi também para o combate, enquanto enfermeiro, durante a primeira guerra. Perdeu companheiros, amigos, família, viu a morte de perto, e as desgraças humanas se mostravam da pior forma possível durante o desenrolar desses eventos. Elias esteve lá e viveu para contar. Momentos que assombram um ser humano fizeram parte de sua vida.

Mas como o autor entende sociologicamente esse fenômeno? De modo geral, o sociólogo entende que as guerras "são sofrimento criado pelo homem, horror criado pelo homem. E, contudo, até hoje, as guerras têm ido e vindo como as inundações e as tempestades, e sem que o homem as possa controlar" (Elias, 1991, p. 14).

Em *A condição humana*, Elias (1991) explica que as guerras fazem parte de uma consistente tradição das sociedades e, de certo modo, já estão emaranhadas nas principais instituições e no *habitus* social, mesmo daqueles Estados mais pacíficos. A guerra faz parte da constituição social dos Estados Modernos, e esteve antes no dia a dia dos povos mais antigos até boa parte da *Idade média*. A matança e violência entre os povos, e agora, entre Estados, foram elevadas a instituição permanente, sugere Elias.

Contudo, a situação mudou consideravelmente desde o fim da *segunda grande guerra mundia*l[25]. A imagem da guerra vai diminuindo na paisagem atual dos Estados modernos. Elas existem, mas sua ocorrência é rara, particular, estratégica, serve para fins bem determinados, mesmo que sejam mascarados por discursos, demagogias e desinformação. Para Elias (1997b) é muito provável que, para os seres humanos, as batalhas violentas de eliminação, no modelo das guerras, estejam em declínio, apesar de não ser possível afirmar isso com toda a convicção.

É cada vez mais raro, mas isso não significa dizer que ainda não existam, de modo consistente, as sociedades onde a aplicação da força e violência é consentida, mesmo que de modo bastante cerimonioso, pelas demandas nas relações entre pessoas interdependentes. Por isso, Elias (1997b) compreende que sociedades como essa, que formalizam a violência, estimulam comportamentos e discursos que autorizam pessoas fisicamente mais fortes a sentir prazer em intimidar ou destratar outros indivíduos, percebendo-os mais fracos e indefesos. A regra que funciona é a do mais forte ou mais armado.

---

[25] - Escrevo esse texto justamente na época da invasão da Rússia na Ucrânia. A probabilidade de uma terceira guerra mundial ainda está na mesa, apesar de ser improvável.

No livro *O processo civilizador*, Elias oferece vários exemplos importantes sobre esse ponto. Na *idade média*, ou mesmo em seu crepúsculo, a violência, episódio de agressividade física contra outras pessoas, era tão comum que fazia parte do dia a dia. Não era estranho para ninguém que uma briga começasse "do nada" e terminasse com ambas as partes ou de forma amistosa, ou de maneira trágica com a morte de alguém (Huizinga, 2010). O contraste de emoções dominava e aparecia mais forte nessa época. Da alegria para a tristeza e sofrimento - não demorava muito para ir de um ao outro. A oscilação de emoções reinava em uma sociedade assim.

Como a vida era muito tensa e violenta, o sofrimento aparentemente podia ser maior. Mas as alegrias e prazeres também. A emotividade guiava muitas ações cotidianas. Elias segue Huizinga (1999, 2010), ao dizer que dificilmente entenderíamos na prática esse período da história humana. Pode parecer até exagero, inclusive. Mas não se trata disso. A intenção não é romantizar, muito menos demonizar o passado, mas compreendê-lo. Entender a mudança histórica e social que ocorreu em um período consideravelmente diferente do nosso.

Já que falamos de Huizinga, o historiador afirma que, nesse período, o dever de honra e vingança era o norte das atitudes políticas das autoridades. No *feudalismo*, as guerras entre famílias adversárias eram calcadas na ganância por bens e na rivalidade entre os membros na condição de superioridade ou prestígio (Huizinga, 2010). A "mera cobiça da riqueza do vizinho" inspirava mais do que questões de jurisprudência, diz Huizinga. Uma família de posses podia ir à ruína por causa de uma guerra como essa, a crueldade não tinha limites, todo tipo de violência podia ser aceito como forma de destruir e violar o adversário. Cheiro de sangue e flores pairava no ar feudal.

Muitas culturas foram compostas por ideais heroicos e bucólicos, lembra Huizinga. Na *idade média* isso foi comum. Havia, muito provavelmente, um desejo de ficar para a posterioridade, como grupo ou pessoa de honra e glória. O historiador holandês observa que a aristocracia guerreira se via como ideal de perfeição. Nesse aspecto, o guerreiro nobre tinha de ser "pobre" e livre dos apegos terrenos, pois era como se fosse um modelo de liberdade total.

Sobre isso, Elias (1990) observa que essas explosões afetivas poderiam muito bem ser hoje vistas como problemas "patológicos". Mas a questão não era essa. Não se tratava de doença ou saúde, tal como hoje entendemos esses conceitos. Não havia um poder social, uma instituição, que mediasse ou fizesse cumprir todas as normas sociais. O que guiava e podia

deter um guerreiro ou grupo de guerreiros era ser derrotado por um oponente muito mais poderoso fisicamente, ou que tivesse mais armamento, explica o sociólogo.

Elias (1990, p. 193) diz que "o guerreiro da idade média não amava só a guerra, vivia dela". Desde muito jovem, quando tomava a decisão de ser um guerreiro ou era forçado a isso, já se aprontava mentalmente e vivia exclusivamente para tal tarefa. E, chegando o momento, provavelmente com quinze anos em diante, era instituído como um cavaleiro e lutava na guerra enquanto suas forças e saúde permitissem tal feito. Assim, o prazer de lutar, matar e destruir um adversário era impagável. Só quem estava no *front* de batalha sabia da sensação que era matar uma pessoa, principalmente se fosse um inimigo. Não havia nada igual. O guerreiro existia para guerra. Era nela que se deleitava.

Mas essa situação mudou com a composição dos Estados modernos. Os reis e agregados pararam de participar nos combates sangrentos. Começaram a contratar mercenários e, depois, soldados para proteger o reinado. E eram esses mesmos soldados que iam para a batalha, caso precisasse ou fosse vontade do Rei. Antes, mercenários podiam assumir esse lugar. No entanto, caso perdessem, o rei também perdia. Mas, caso ganhassem, poderiam tirar o rei do lugar e roubar dinheiro, posses e terras. Não compensava mais esse tipo de contrato de curto prazo e com poucas garantias. Por isso, passou a ser mais proveitoso e vantajoso ter um próprio exército. Onde os guerreiros, ou melhor, os soldados, morriam pelo rei, não mais necessariamente pelo prazer da batalha e da matança. Passaram a morrer por uma causa que estava além deles. Trabalhavam primeiramente para o rei; depois, com o monopólio da violência estabelecido, para a *Nação* (Gellner, 1983; Tilly, 1996).

Elias (1990) aponta que, nas guerras do mundo civilizado, ocorreu uma mudança importante no comportamento dos combatentes. O indivíduo não pode mais ter, muito menos demonstrar, aquele regozijo ao matar ou aniquilar o seu inimigo. Era preciso uma considerável desordem social para trazer de volta os impulsos antes proibidos, mas mesmo assim, isso não é uma tarefa fácil, visto que são impulsos que, no decorrer do processo civilizador, foram banidos do nosso dia a dia. Alguém que se comportasse atualmente como um guerreiro comum da *idade média* muito provavelmente seria visto como um "monstro".

Não é sem razão que "a espada fora substituída pela intriga e o conflito nos quais carreiras e o sucesso social eram perseguidos por meio de palavras" (Elias, 1993, p. 225). Elias pensa que a guerra foi sendo institucionalizada e, conforme avançava o processo civilizador, foi sendo um fenômeno mais raro, se compararmos com tempos mais remotos. O prejuízo que as nações tinham quando entravam em guerra com outras, principalmente se

fossem também fortes, não valia mais o esforço da batalha. Exceto caso estivesse em jogo um interesse político ou econômico muito importante e que não existisse nenhuma alternativa a não ser o conflito armado. Por conseguinte, as nações ficaram mais ricas, ganharam mais poder na balança com outros países, mas isso implica, ao mesmo tempo, a diminuição da guerra. Pois, estando os países mais fortes economicamente e mais armados, o poder de destruição e sofrimento é muito maior do que nas guerras de épocas passadas. A guerra é cada vez mais custosa, sem contar que traz, principalmente, sofrimentos incomensuráveis para os envolvidos.

A última grande guerra de proporções catastróficas que tivemos, até o momento em que Elias escreveu sua obra, foi a *Segunda Guerra Mundial*. O trinfo do nazismo na Alemanha ajudou a aumentar a tensão entre as nações, que de certo modo já existiam, a um nível além do tolerado pelos países europeus, e também por potências como Estados Unidos. Segundo Arendt (2013), a ideologia e organização do partido nacional-socialista exigiram uma narrativa que fosse além dos princípios políticos partidários, pois necessitavam de uma justificação e de apoio para conseguir conservar os privilégios e status que a manutenção do poder lhe garantia.

Fausto (1998) explica que, para se entender o colapso da civilização alemã, é necessário alargar o tempo da longa duração, voltando consideravelmente para anos antes do nazismo. Essa é a proposta de Elias no Livro *Os alemães*. Para Fausto, o sociólogo analisa as características do Sacro Império Romano-Germânico, constituído no século X que, naquele momento, usufruía de uma posição de destaque na configuração dos Estados que se formavam na Europa. Contudo, conforme muitos Estados vizinhos, como a França, estavam se transformando em monarquias pacificadas, o império germânico tinha uma frágil integração, problema esse que contribuiu para o desenvolvimento de conflitos internos e que, mais tarde, foi um convite às invasões de outros grupos. A partir desse aspecto, Elias traça, segundo Fausto (1998), um quadro de fraqueza da nação germânica, apresentando alguns exemplos históricos como a *guerra dos Trinta Anos* (1618-1648), que teve como resultado o empobrecimento de grande parte da população alemã e a perda física de um terço dessa população, e a usurpação do solo alemão pelas forças armadas de Luis XIV, no fim do século XVII, entre outras.

Fausto (1998) ainda observa que no século XIX, aconteceram fatos importantes. Segundo o autor, Elias observou que a dinâmica da eliminação de estados rivais converteu a casa de “Brandemburgo-Prússia” em dominante no contexto alemão, em reais condições de

lutar pela hegemonia na Europa. Com efeito, Elias comenta que ela se engajou em uma guerra com a França, a *guerra franco-prussiana* de - 1870-71 - da qual saiu vitoriosa, o que lhe permitiu promover de forma importante a unificação alemã. Esses acontecimentos das últimas décadas poderiam ter revertido bastante essa paisagem de fraqueza estrutural do império germânico.

Para Fausto (1998), Elias enfatiza que o desenrolar do processo histórico alemão, contrastando com outros países europeus, tomou o rumo do despedaçamento e autodestruição. Com isso, o *habitus* dos membros da sociedade apresentou sinais de perda de identidade e de uma tristeza sem igual. Para Elias, comenta Fausto, a posição secundária dos estados alemães trouxe como resultado, ao longo dos séculos XVII e XVIII, a baixa confiança de boa parte de seu povo, acompanhada de uma constante sensação de humilhação.

Tal situação de enfraquecimento diante das lutas e conflitos políticos com outros Estados acabou gerando uma fraca percepção do ideal de unidade que, por sua vez, produziu uma espécie de ojeriza à democracia parlamentar ou mesmo outras formas democráticas de governo. Esse ponto, o sentimento de inferioridade perante os outros Estados nacionais, produziu um descomedido sentimento remediador de supremacia da nação alemã. A valorização da força bruta, da agressividade e da assertividade, a briga em oposição ao diálogo, eram tidas por muitos alemães como essencial para se desvincular das humilhações passadas, explica Elias (1997b).

Elias observa que já existia na Alemanha todo um conjunto que favoreceu o florescimento do nazismo, pois já estava presente uma estrutura social e de personalidade propensa para a violência e a rejeição à democracia ou qualquer forma pacífica de governo e administração política. E, depois da *Primeira Guerra Mundial*, a situação só piorou, explica Fausto (1998). Com o *Tratado de Versalhes*, para os alemães foi uma grande humilhação e insulto, pois impôs mais condições que ganhos políticos, os alemães só tiveram a perder politicamente. Assim, o nacional-socialismo e sua proposta política e social prometiam justamente o que a história alemã estava oferecendo naquele momento, um desejo de unidade social, o enaltecimento da violência, o crédito ao "homem forte" que não aceita nem tolera fraquezas, sem contar o desprezo pelas formas pacíficas de governo. Desse modo, segundo Elias, esses fatores favoreceram, sem sombra de dúvidas, um movimento antissemita,

nacionalista, extremista, que acabou servindo como uma religião social tomada pelo medo e pela fantasia[26].

> [...] o que, na nossa memória, torna o nacional-socialismo, ainda hoje, tão intolerável não é simplesmente a brutalidade dos seus representantes. Brutalidades de toda a espécie são, no nosso mundo, uma coisa trivial. O que ainda hoje assusta é, por um lado, a edificação minuciosa quase racional ou realista, de uma grande organização e da utilização de tecnologias científicas e, simultaneamente, a neutralização e a anulação radicais da consciência face ao sofrimento e à morte de milhões de homens, mulheres e crianças – de seres humanos que não representavam qualquer perigo para o grupo dominante, que não possuíam quaisquer armas e foram chacinados pior de que bois num matadouro, de uma maneira abominável (Elias, 1991, p. 49).

Elias (1991) observa que não temos condições de fazer desaparecer a morte, mas, no decorrer do processo civilizador, temos a possibilidade, por mais difícil que possa parecer, de acabar ou diminuir de forma considerável a matança mútua entre pessoas, principalmente a guerra. As guerras não apenas destroem os planos e ações das gerações que vivem esse infortúnio, mas acabam por atrapalhar também aqueles que estão crescendo, os jovens, por terem de viver em um mundo em constante ameaça de um grande confronto armado, inclusive nuclear. A pacificação da sociedade é uma tarefa que exige bastante das nações e autoridades envolvidas. Mas é uma tarefa sempre ameaçada por uma série de eventos que põem em risco o controle da violência.

O *processo descivilizador* pensado por Elias demonstra que todos os esforços - conjuntos ou não - para a manutenção do monopólio da violência e para a pacificação podem falhar drasticamente. Para Elias (2001b) as experiências que tivemos com as duas guerras e, principalmente, com os campos de concentração, deixaram profundas marcas. Essas experiências já deixavam mais ou menos evidente uma mudança já em curso de uma transformação na forma como lidamos com a violência, a morte e, por consequência, a guerra. Isso se deve, em parte, à monopolização da violência, que gradualmente evoluiu como um processo social, não-planejado, para o grau que encontramos hoje (Elias, 1997b). Mas isso

---

[26] - Não temos espaço aqui fazer um detalhamento histórico dos acontecimentos relacionados à vigência do domínio nazista na Alemanha do século XX. Trata-se apenas de trazer para o debate fatores sociológicos que propiciaram o seu surgimento e o que fizeram aparecer a guerra, segundo Elias.

tudo pode também percorrer uma transformação para o caminho oposto, daí a ideia do processo descivilizador.

São aspectos não intencionais da vida em grupo. Um indivíduo ou grupo não tem esse poder de destruição, por mais poderoso que seja e apesar de poderem contribuir para o processo. Nesse ponto, Elias (1997b) afirma que, quanto mais intenso é o impulso de fantasia realizado pela consciência dos indivíduos menos essas fantasias são acessíveis à alteração mediante a corroboração dos fatos. Assim, menos as pessoas percebem as mudanças e elementos do seu cotidiano, mais tirânicas e intransigentes elas ficam, principalmente quando os outros ameaçam sua estabilidade, privilégios e posição social.

Por isso, o autor lembra que, em tempos de profunda crise (e a guerra seria um exemplo basilar), os indivíduos podem ser levados, mediante mútuos reforços, a descomedir-se cada vez mais em suas fantasias, crenças pessoais, princípios morais e juízos de valor e segui-los de modo bastante autoritário (Elias, 1997b).

O exemplo da Alemanha nazista segue bastante esse "protocolo" emocional, explica Elias. A situação naquela época chegou a tal ponto que os efeitos sentidos pelas pessoas foram vários: a perda de status e poder, o sentimento de desilusão, a sensação de desmerecimento, a ausência de objetivos na vida, o excesso de niilismo e egoísmo, a hostilidade para com os outros diferentes, ressentimento, humilhação, ódio, entre tantas outras, foram sensações dominantes em muitos indivíduos no período do nacional-socialismo na Alemanha, sugere o autor.

Fletcher (1997) comenta que, para Elias, ao combinar as perspectivas entender a integração e conflitos entre Estados, a *Segunda Guerra Mundial*, com a matança nazista, podem ser interpretados em parte como resultado de um conflito de *Double Bind*[27] na Europa Ocidental. Ou seja, a integração do Estado alemão na configuração de Estados cada vez mais interdependentes da Europa, como também e a crescente integração dentro delas das massas, principalmente seus representantes, na gestão dos principais problemas do governo e do Estado. Assim, Fletcher comenta que, não obstante o assassinato em massa cometido pelos nazistas não ter sido o resultado direto desse processo, a dinâmica da configuração que se

[27] - Conceito de Elias que pode ser traduzido como dupla integração ou duplo vínculo. Significa basicamente a dependência mútua de grupos, países, Estados, em que o movimento de um gera o movimento do outro em uma situação onde cada um tem pouco ou nenhum controle.

estabeleceu naquele período facilitou o desenvolvimento de um nacionalismo extremo, a xenofobia e o racismo entre muitos alemães.

Mennell (1990a) comenta que Elias estava muito preocupado, no fim de sua vida, com os rumos que o processo de integração de países europeus. Ele se preocupou também com a questão nuclear, mais precisamente com uma possível guerra nuclear entre os países. Depois dos impactos do nazismo e da segunda guerra, as potências governamentais tinham chegado a uma situação de *duplo vínculo*. Uma atitude política de uma potência nacional gerava uma resposta imediata de outra potência adversária. Podemos dizer, como Mennell, que uma das principais preocupações de Elias, talvez uma das suas últimas, foi a integração de longa duração da humanidade e seus obstáculos, entre eles a guerra e a pacificação dentro e entre as nações.

O principal mérito da análise de Elias, segundo Linklater e Mennell (2010), foi trazer à baila a guerra e as rivalidades geopolíticas para a pesquisa e análise de longa duração dos processos de mudança que afetam a humanidade. A principal fraqueza, dizem os autores, foi em ignorar as diferentes maneiras pelas quais o processo civilizador influenciou e continua influenciando as relações internacionais, por exemplo. A análise de Elias difere de outras que analisam a formação do estado e seus respectivos conflitos; penso aqui nas importantes pesquisas de Barrington Moore (1983), Skocpol (1979) e Tilly (1996), que também se interessaram pelo tema, mas seguiram um caminho muito diferente de Elias, ao desconsiderarem a composição das estruturas de personalidade como conectada ao processo de formação da estrutura social e formação dos Estados modernos.

Como Van Benthem van der Bergh (2012) aponta, Elias acreditava que, após o fim da *Segunda Guerra Mundial*, a humanidade tinha chegado ao fim de um percurso: a luta pela hegemonia entre as grandes potências tornou-se agora um fenômeno global. Mas essa aparente igualdade dependia, antes de tudo, de uma balança relativamente equilibrada de poder entre as potências participantes dessa configuração. Se olharmos antes do período da guerra fria, aponta Van Benthem van der Bergh, a falência do equilíbrio de poder que levou ao renascimento das disputas hegemônicas, mas só que agora entre nações, nos levou principalmente às duas Guerras Mundiais.

Em 1945, com o fim da guerra e a derrota de Hitler, a luta pela hegemonia na Europa tornou-se ultrapassada e sem sentido. Sem "forças" ou orçamento suficiente, por causa da guerra, sem contar as perdas políticas e econômicas, as antigas grandes potências perderam suas colônias, principalmente na África, e não tinham mais como restaurar sua antiga posição

de poder político no mundo. Van Benthem van der Bergh comenta que, como tinha antevisto Alexis Tocqueville (1998), duas novas grandes potências emergiram no que, em termos políticos, se não em termos geográficos, eram as fronteiras da Europa. Os Estados Unidos e a União Soviética logo foram forçados a desistir de sua aliança de guerra e se tornarem rivais. Surge, nesse contexto, a *guerra fria*. Ponto esse que tanto preocupou Elias.

Van Benthem van der Bergh (2012) observa que Elias estava atento ao processo da *guerra fria*. Comentava que essa guerra poderia trazer benefícios, visto que poderia acabar com as ideologias então presentes e dominantes. Mas o autor lembra que Elias errou em muitas previsões sobre esse aspecto, apesar de sua teoria ser bastante adequada para se entender os fenômenos das relações internacionais. Um passo foi dado por Elias, não podemos negar.

A *guerra fria* dificultou um combate direto entre as potências. Mas não por que não tenham ocorrido oportunidades, devido a tensões das mais diversas. E sim pelo fato de que, estando os países consideravelmente armados, inclusive de armas atômicas, um conflito ou uma guerra teria consequências catastróficas para a humanidade, incluindo o que veio a ser conhecido como "destruição mútua assegurada" em um conflito nuclear entre EUA e União Soviética. Por conseguinte, isso gerou um efeito não esperado, as potências se armam cada vez mais e isso impede, por consequência paradoxal, uma guerra. A conservação da paz obriga os países a se adequarem a regras de convívio entre si que garantam a hegemonia e soberania de cada país, assim como o cumprimento de regras e de acordos internacionais que visem à manutenção tanto do comércio internacional como também de outros bens comercializados entre as nações.

Van Benthem van der Bergh (2012) observa que Elias, ao tratar da guerra em um livro como *Humana Conditio*, salientou a particularidade da luta pela hegemonia entre as grandes potências que podiam não querer vencer, mas fazem de tudo para impedir que o rival vença e se sobressaia sobre os outros. Assim, para o autor, Elias compreendia a "Guerra Fria" como a última de uma longa e dolorosa sequência de disputas de eliminação em diferentes níveis de desenvolvimento. Contudo, Elias (1991) estava convencido da possibilidade consistente de uma guerra nuclear. Seu pessimismo não deixava dúvidas, e ele não via a possibilidade de nenhuma saída adequada. Porém, tempo depois da escrita desse livro sobre a condição humana depois da segunda guerra mundial, a rivalidade hegemônica entre EUA e União Soviética teve seu desfecho no fim dos anos de 1980 e início dos anos 1990, com o declínio

dessa última. Um novo tipo de equilíbrio foi alcançado então. A guerra entre potências, pelo menos até o presente momento, estava fora de questão.

Van Benthem van der Bergh (2012) comenta que as duas potências da *guerra fria* não tinham certeza sobre o que o rival faria ou o que eles deveriam fazer. Decisões políticas eram tomadas, mas levando em conta imprecisões e obstáculos de todo tipo. Nesse aspecto, eles davam passos no escuro ou com pouca visibilidade acerca dos segredos estratégicos da outra potência. Isso junto ao reconhecimento do medo da assunção de uma possível destruição em massa, uma guerra nuclear e sua consequência, forçou ambos a tomarem bastante cautela em cada atitude política tomada. Só muito depois todos perceberam quão perto estiveram de uma escalada não intencional de um conflito sem precedentes. Elias não viveu até o fim desse processo, mas o acompanhou até praticamente o fim, pois veio a falecer em 1990. Também não acompanhou os últimos trinta anos, em que uma relativa paz, com guerras ocasionais, as chamadas guerras "por procuração", mas não no nível mundial, pode ser vista ao redor do mundo.

Para Elias, a guerra é uma ruptura social que causa severos prejuízos em uma configuração. Não obstante, o autor deixou evidente em *O processo civilizador* que os seres humanos precisam atravessar um longo processo de aprendizagem para que sejam capazes de coexistir em paz uns com os outros. E apenas quando forem dominadas as tensões e conflitos entre as nações que os indivíduos poderão viver com relativa paz consigo e com os outros, com baixas chances de violência e medo. Mas isso ainda está longe de acontecer; o próprio Elias sabia disso. Conforme o desenrolar dos atuais processos de pacificação entre Estados, as guerras parecem distantes. No entanto, isso ainda não está definido uma vez por todas.

3.6 MORTE

Anteriormente, pudemos ver que Elias tratou a guerra como um fenômeno processual que, fazendo parte desde sempre da humanidade, tem suas características sociais bem delimitadas e específicas a determinadas configurações; ou seja, depende do modo como foi estabelecido o monopólio da violência, a forma como a capacidade de controle e autocontrole é mantida, os interesses particulares das nações e grupos mais poderosos etc. A guerra sempre foi uma alternativa, mas ela agora parece mais distante, como a última das últimas opções.

Mas ainda resta um tema sobre o sofrimento pelo qual Elias se interessou bastante: a *morte*. Aparentemente, esse não é um tema fácil, pois é assunto carregado de aspectos emocionais. No entanto, nem por isso deixa de ser objeto da sociologia. E para Elias, a maneira como falamos do assunto revela um aspecto deveras importante sobre o processo civilizador. Então, como o autor interpreta esse fenômeno? Como as sociedades tratam da morte? Historicamente falando, as manifestações e formas de tratar a morte foram basicamente as mesmas ou aconteceram importantes mudanças? Se for *sim*, como Elias analisa essas transformações no processo civilizador?

Existe um trabalho em que Elias fez todas essas perguntas, que é o texto que mais se aproxima da temática do sofrimento e que, por conseguinte, trata do problema social da morte: *A solidão dos moribundos*. É um pequeno escrito, mas extremamente direto e conciso, acerca do fenômeno da morte em nossas sociedades, pensando também o desenvolvimento desse mesmo problema mediante a teoria dos processos civilizadores. Vamos tratar agora os principais pontos do seu argumento sobre a morte nesse livro.

A morte não é um tópico fácil de abordar, por motivos afetivos e emocionais (Ariès, 2012). Todos nós perdemos alguém querido e sofremos muito com essa dolorosa perda. Todos nós um dia vamos morrer. No entanto, isso expõe, segundo Elias, justamente o modo como tratamos da morte em nossas sociedades. Para o autor, existem muitos modos de enfrentar a dolorida verdade de que todas as vidas, sem exceção, principalmente das pessoas que amamos, vão um dia chegar ao seu fim (Elias, 2001b). Nesse sentido, fazemos de conta que a morte não existe, está longe, nos distanciamos dela sempre que for necessário, reprimindo ou disfarçando esse assunto indigesto e excruciante, ou até assumindo uma convicção de que não vamos um dia morrer; só os outros morrem (Elias, 2001b). Elias observa que não nos colocamos o compromisso de fazer com que a morte, ou o processo de morrer quando chegar o momento, seja um instante descomplicado e ameno. É uma atividade a ser pensada. Mas por quais motivos esse assunto é tão delicado para nós? E por que chegou a ser assim e não de outro modo?

Elias (2001b) chama a atenção para o fato de que, entre todos os seres vivos, são apenas os humanos que sabem que um dia irão morrer. Compartilhamos o nascimento, as doenças e saúde, o envelhecimento, com as outras espécies de animais, mas só nós temos plena ciência desse acontecimento. E quando cientes desse fato, fazemos de tudo para se proteger o melhor possível e para evitar, cada vez mais, a morte.

Mas vale salientar um ponto fundamental: a experiência da morte pode variar de sociedade para sociedade. Elias sabe disso. Ela varia conforme a época, é particular de acordo com os grupos sociais e, principalmente, é aprendida por cada indivíduo conforme suas vivências nas configurações da qual é interdependente. A forma de olhar para a morte, ou seja, a "pergunta sobre a natureza da morte muda no curso do desenvolvimento social" (Elias, 2001b, p. 12).

O comportamento em relação à morte, ou a imagem que as pessoas fazem da morte, mudou bastante (Déchaux, 2001; Vovelle, 2010). E ainda continua mudando. Mas dificilmente tais fenômenos podem ser compreendidos sem alusões à situação das sociedades individualizadas, industrializadas e urbanizadas de nosso tempo. Onde a segurança e possibilidade de vida, a expectativa de vida, aumentaram muito. A expectativa de vida é muito alta e a morte, pelos menos em certas circunstâncias, com o auxílio dos saberes científicos, pode ser atrasada (Elias, 2001b).

Mais uma vez trazemos Huizinga (2010), influência de Elias. Para o historiador holandês, cujo interesse era captar da melhor forma possível as particularidades e sensações da *Idade média,* a morte tinha um caráter bastante *macabro* para os poetas, escritores e padres da época. Quase que como uma desesperança, efeito dos infortúnios e misérias humanas. Pinturas de caveiras e esqueletos, desenhos de possíveis demônios, caixões ou sepulturas abertas, o ser humano em agonia, tudo isso começava a aparecer como uma imagem ligada ao ato de morrer. A representação da morte causava fascínio em alguns daqueles que vivam enclausurados pelo ofício ou pela vocação. A igreja católica soube usar essa ferramenta para causar sensações ambivalentes nos devotos. O inferno e a morte: causas de medo, dúvida, alegrias, deslumbramento e paixão.

Huizinga (2010) observa que os rituais fúnebres daquela época tinham um formalismo dos sentimentos, que apresentavam uma característica dramática para as finalidades do luto. Com efeito, quanto mais nobre fosse o morto, mais heroico era o ritual e o próprio luto.

Mas de acordo com o historiador, a percepção geral da morte pode ser sintetizada como sendo, em uma palavra, "macabra". Essa sensação é fruto de um longo processo e ganha bastante força no fim da *idade média*. A percepção macabra surge da consolidação do medo da morte em certas áreas da sociedade, especificamente padres, monges, escritores e poetas. Nesse caso, os religiosos souberam de imediato aproveitar tal situação como meio de estímulo moral.

Para Huizinga, dois extremos existiam acerca do pensamento sobre a morte nesse período: a queixa da transitoriedade das conquistas terrenas e o deleite pela salvação da alma. Mas Elias percebeu que, assim como Huizinga, a percepção e atitude sobre a morte não são mais as mesmas, e continuam mudando. Para Elias (2001b) um dos principais problemas de nosso tempo é a nossa imperícia em oferecer àquelas pessoas que estão morrendo uma ajuda, justamente no momento em mais precisam, na difícil despedida dos entes queridos. Isso ocorre, muito provavelmente, pelo fato de que a morte de outra pessoa traz imediatamente o pensamento de nossa própria morte, observa Elias.

Esse é um ponto-chave para o autor. Pois, segundo ele, a visão de um indivíduo morrendo, afeta, de modo considerável, todas as fantasias e pensamentos que construímos para lidar com a imagem ou ideia de que um dia iremos morrer. Desse modo, acreditando em uma "imortalidade", pelo menos nos afastamos da ideia tão assustadora, negamos para nós mesmos a morte. Elias (2001b), em seus momentos freudianos, ressalta que isso pode ter relação com os sentimentos de culpa recalcados acerca do desejo de morte dos pais e irmãos e o receio do mesmo desejo por parte deles.

Essa sensação de que a morte é um castigo imposto pela figura dos pais, ou que depois serão punidas pela figura de Deus, um "grande pai", teve lugar importante no medo da morte. Elias aqui retoma, mais uma vez, a psicanálise de Freud.

Freud (2014) aponta que a morte pode gerar luto e melancolia. Para o psicanalista, o ente amado seria como um *objeto*. Se esse objeto não tem tanta importância para o *ego*, sua perda não será tão significativa. Mas se for importante, no caso da morte da pessoa querida, a perda se transforma em "perda do ego" e o indivíduo fica bastante abalado, pois perdeu um objeto de seu investimento emocional, perdeu algo de si. Esse é um ponto que Elias (2008) retoma quando sugere que, quando perdemos alguém querido, as valências emocionais que tínhamos com essas pessoas podem se fechar. Logo, algo de nós se perde nesse doloroso processo.

Não obstante, em *O futuro de uma ilusão*, Freud amplia esse debate, mesmo que não se dirija especificamente ao tema da morte. Nesse texto sombrio, Freud (1996) sugere que nossas fantasias, principalmente as religiões, são uma ilusão que criamos para suportar a dura realidade em que estamos inseridos. Nossas "crenças falsas" nos auxiliam a viver a realidade de uma forma mais amena. No entanto, essas mesmas crenças produzem neuroses, pois bloqueiam e impedem que os indivíduos avancem rumo a determinados objetivos que anseiam para suas vidas. A ambivalência da cultura estaria aí. Pois, segundo o psicanalista,

toda cultura é construída baseada na repressão aos instintos e, por consequência, a sua renúncia aos mesmos.

Elias segue Freud. Mas acrescenta que, conforme são estabelecidas as novas configurações e relações de poder, os sentimentos de embaraço e vergonha, durante o grande impulso civilizador na Europa, são renegados para os bastidores de nossa privacidade, extraídos da vida pública (Elias, 1990, 2001b). Em tempos longínquos, as pessoas tinham mais abertura para mostrar as emoções, que iam de um extremo ao outro, mas, no que diz respeito à morte, não existiam tantas possibilidades de amenizar a dor. Elias (2001b) explica que morrer pode significar dor e aflição. Isso independe da época ou economia psíquica.

Mas as possibilidades de amenizar a dor da morte aumentaram de forma significativa, se formos comparar com períodos mais remotos (Pinell, 1996). A medicina progrediu de forma razoável para proporcionar uma morte mais tranquila para muitos que, em um momento histórico anterior, teriam perecido de maneira bastante sofrida. Contudo, ela ainda não conseguiu um modo de garantir para todas as pessoas "uma morte sem dor" (Elias, 2001b, p. 20-21).

Elias (2001b) lembra que, quando comparamos com o momento atual, a morte em tempos mais remotos, em crianças ou velhos, seja para quem fosse, era mais cotidiana e familiar, como também observa Ariès (2012). Embora Elias apontasse que isso não impedia que ela não fosse excruciante. Um dos modos de ajudar a lidar com essa sensação foi a religião católica, que, na *idade média*, exerceu forte influência e poder sobre as pessoas na Europa. O medo da punição após a morte ou, do mesmo modo, a aflição em relação à salvação da alma, eram sentimentos comuns tanto para crentes pobres como para os endinheirados, com certas diferenças de grau, diz Elias (2001b).

Contudo, hoje temos mais ou menos uma noção de como aliviar os sofrimentos da morte, ao menos em casos específicos em que a medicina já tem conhecimentos suficientes para lidar e tratar da situação (Minois, 2018). O medo da punição e a salvação da alma não são mais regra entre as pessoas, ocorrendo, por sua vez, um recalcamento das culpas e angústias em relação à própria morte ou as dos outros indivíduos (Elias, 2001b). Anteriormente, explica Elias (2001b), tanto o nascimento de alguém, como também a morte, sem contar outros aspectos mais animais da vida humana, eram acontecimentos públicos, acessíveis, que envolviam uma socialização entre os membros de determinado grupo. Não eram eventos privados, como vemos hoje em funerais nas culturas ocidentais.

Um dos efeitos dessa mudança de postura em relação à morte é a dificuldade dos adultos em tratar desse assunto com as crianças (Elias, 2001b). Conforme mais individualizada vai ficando uma sociedade, maior é a distância dos adultos para com as crianças; e, quanto maior é essa distância, mais difícil se torna o processo de ensinar sobre os eventos da vida, entre eles a *sexualidade* e a *morte*. Para Elias, esse fato mostra um sintoma do recalcamento da morte na sociedade e na psique. Sobre isso, o sociólogo alemão aponta que o que é complicado não é o que se diz sobre, mas sim como falar com as crianças sobre o tema. Talvez isso ocorra pelo receio de transmitir suas aflições e medos sobre a morte (Elias, 2001b). Receio de se mostrar inferior, carente, incapaz, frágil diante do mundo.

Elias (1998b) compreende que as reações dos filhos e das crianças podem ser variadas, a depender da estrutura de personalidade, da idade, entre outros fatores que o autor discutiu em outro texto acerca da relação entre pais e filhos. Mas, seria muito importante, mesmo que possa causar fortes emoções, inclusive o próprio sofrimento, que "as crianças tivessem uma familiaridade com o simples fato da morte, a finitude de suas próprias vidas e a de todos os demais" (Elias, 2001b, p. 26). O autor percebe que ocorreu uma importante transformação na estrutura social e de personalidade e que, em conformidade a isso, a sensibilidade das pessoas também mudou. Com uma importante mudança na economia psíquica, a morte passa a ser tratada de outra forma.

> Hoje as coisas estão diferentes. Nunca antes na história da humanidade foram os moribundos afastados de maneira tão asséptica para os bastidores da vida social; nunca antes os cadáveres humanos foram enviados de maneira tão inovadora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura (Elias, 2001b, p. 30-31).

Para Elias (2001b), a dificuldade e a ausência de naturalidade na demonstração de emoções e afetos positivos em situações críticas de outros indivíduos não estão apenas relacionadas aos moribundos ou a alguém em processo de luto. Estão também interligadas em muitas situações em que pode ocorrer uma manifestação dos sentimentos de maneira acentuada sem a perda do autocontrole (Déchaux, 2001). Em nosso atual estágio do processo civilizador, é o medo de perder o controle da situação, de não saber lidar com as próprias emoções, que parece atrapalhar a própria manifestação dos sentimentos, entre eles, saber lidar com a morte.

Segundo Elias (2001b), as transformações que estão no cerne do atual estágio do processo civilizador contribuem para provocar nos indivíduos um incômodo e uma inaptidão para demonstrar suas emoções, principalmente as mais fortes, seja na vida privada, seja na pública. Nesse ponto, o sociólogo compreende que o modo como cada um vive nas redes de interdependência acaba por demandar um alto grau de cautela na mostra de espontâneos sentimentos e fortes emoções (Heinich, 2001). E, no que diz respeito à morte, não seria diferente.

Não sabemos como lidar com essa situação. Achamos tudo isso muito embaraçoso, inquietante, desnecessário. Mas, conforme Elias (2001b), para as pessoas que se vão, principalmente aquelas que nos são íntimas, um gesto de carinho e amor pode ajudar muito a aliviar a dor e o sofrimento.

Elias (2001b) cita o exemplo da solenidade ao redor dos funerais e túmulos. Ao frequentar um enterro, o comportamento mais comum é o silêncio ao redor do caixão, como também ao redor dos outros túmulos presentes no cemitério. É como se, ao falar baixo ou não falar, não estivéssemos atrapalhando o descanso dos mortos no caixão. A gritaria acordaria os mortos. Essa situação parece, comenta o autor, ser um modo de manter a morte longe dos vivos, de deixá-la o mais longe possível, já que para nós, é uma considerável ameaça ao nosso bem-estar.

Nosso medo da morte tem suas razões, entre elas tem a função de aumentar o poder dos vivos. Por isso Elias diz que “são os vivos que exigem reverência pelos mortos e têm suas razões” (2001b, p. 40). Pois para o autor, mais especificamente:

> Hoje em dia é um tanto difícil dar uma ideia da dimensão da dependência das pessoas em relação às outras. Que o sentido de tudo o que uma pessoa faz esteja no que ela significa para os outros, não apenas para os que agora estão vivos mas também para as gerações futuras, que ela seja, portanto dependente da continuidade da sociedade humana por gerações, é certamente uma das mais fundamentais das mútuas dependências humanas, daquelas do passado em relação ao futuro. Mas uma compreensão dessa dependência é particularmente impedida hoje pela recusa de enfrentar a finitude da vida individual inclusive a nossa própria pessoa, e de incluir esse conhecimento na maneira como vivemos nossa vida – em nosso trabalho, em nosso prazer e, acima de tudo, em nosso comportamento em relação aos outros (Elias, 2001b, p. 42-43).

Elias (2001b) observa que o recalcamento e dissimulação da morte não são fatos isolados do século XX, pois podemos observá-las como sendo uma reação antiga, tão antiga quanto a nossa própria consciência de que um dia vamos morrer, que a nossa hora vai chegar. Desde as religiões, mitos e fantasias coletivas, vários subterfúgios nos auxiliaram a esconder ou amenizar os efeitos que a morte traz para as pessoas (Déchaux, 2001). O sociólogo comenta que o medo da morte é diminuído com o auxílio dessas fantasias e narrativas coletivas, principalmente da vida em outro lugar, quase sempre melhor que o atual. Nesse sentido, a "era de ouro" (Minois, 2011) existe desde muito tempo e em vários povos pelo mundo afora. Muitas sociedades desejaram outra "sociedade melhor", mais feliz e longe de dores e misérias. Assim, Elias (2001b) observa que o manejo dos medos é uma das mais significativas, e antigas, formas de um indivíduo dominar os outros, configurações sociais e profissões de fé, e poder, podem se consolidar sobre esse pilar.

Em todo caso, só a proximidade de estar nos arredores dos moribundos, do cadáver de cemitérios, desencadeia nos indivíduos não só o medo da própria morte, mas também vontades de que outros morram e as culpas a isso relacionadas, onde o indivíduo pode se perguntar se é culpado pela morte de outrem pelo simples fato de ter desejado o desaparecimento imediato de outra pessoa (Elias, 2001b).

Isso, com efeito, também é fruto de nossa imaginação. Elias nota que o medo da morte é aguçado pela imagem que fazemos dela. Pois, para o autor, "para os mortos não há temor nem alegria" (Elias, 2001b, p. 53). O sociólogo aponta que a morte, assim como a sexualidade, entre outros comportamentos, são fenômenos biológicos adaptados pelo comportamento de modo social, ou seja, conforme o estágio do processo civilizador.

Nesse ponto, se percebemos que o essencial na forma como as pessoas tratam a morte não é apenas um fenômeno biológico, mas sim um desenvolvimento intermitente e específico do processo civilizador, o problema sociológico da morte fica mais evidente para nós (Elias, 2001b). E foi isso que Elias quis fazer ao tratar desse tema: entender nossas ideias e atitudes em relação a esse fato, como também compreender como elas mudam e as repostas que damos para essas atitudes.

Elias sabe que esse tema não é fácil de tratar. Mas sabe também que mascará-lo e escondê-lo não ajuda nem um pouco. Todo mundo sabe que um dia a morte chegará. Contudo, saber que esse é um fim de um longo processo natural pode auxiliar bastante a atenuar nosso sofrimento diante dessa situação (Elias, 2001b). A imagem da morte e as estruturas de nossa psique estão em conexão. Nossas concepções sobre ela, que muitas vezes

acreditamos como certas e universais, na verdade, são bastante influenciadas pelas especificidades da estrutura social que se estabeleceram ao longo do desenrolar do processo civilizador, observa Elias em *A solidão dos Moribundos*.

Por isso, em sociedades altamente individualizadas como a nossa, a imagem da morte para um indivíduo específico está muito propínqua da imagem que ele faz de si mesmo e dos outros de sua configuração social ou da sociedade como um todo, diz Elias (2001b). Não causa estranhamento que Elias seja um crítico das abordagens fenomenológicas e existencialistas sobre a morte. O sociólogo explica que em nossas sociedades, os indivíduos se olham muitas vezes como seres independentes e isolados dos outros. A esse fenômeno o autor denominou como *homo clausus*, ou seja, humano enclausurado em si mesmo. Essa é uma situação mais propícia em um estágio recente do processo civilizador e, no que se refere à morte, ligada à experiência e sensação de vivenciar o nosso próprio falecimento.

De acordo com Elias, há uma teoria que exemplifica perfeitamente a figura do *homo clausus*: o *existencialismo*. Corrente teórica derivada de Kierkegaard e Nietzsche, como também imediatamente da fenomenologia, essa doutrina filosófica defende uma liberdade humana total. Ganhou força principalmente em meados da *Segunda Guerra Mundial*, graças à figura do filósofo francês Jean-Paul Sartre. Esse filósofo influenciou tanto o clima intelectual daquela época que o existencialismo chegava facilmente aos debates dos cafés e universidades parisienses. Mas enquanto os debates do café eram uma *ansiedade pós-guerra*, a filosofia dos existencialistas tinha outro interesse (Outhwaite e Bottomore, 1996). O existencialismo sartreano é uma junção de duas ideias: o debate de Kierkegaard sobre a natureza peculiar da existência humana, pela sua capacidade de consciência e interesse para si mesmo. E, em segundo lugar, o que um indivíduo vem a se tornar só pode ser explicado pelas escolhas que esse próprio indivíduo faz para a sua vida. Logo, a clássica frase de Sartre (1984) “a existência precede a essência”.

Para os existencialistas, nos relacionamos com o mundo intencionalmente, não de modo causal, visando-o como um conjunto de significados e sentidos (Outhwaite e Bottomore, 1996). Para Sartre (1997), não somos apenas ego, mas seres no mundo com projetos e atividades. É porque estamos no mundo e agimos nele que a existência se torna um problema. Sartre acredita plenamente na escolha individual em relação aos fatores externos, causais. Um indivíduo é totalmente responsável por suas ações. E no que se refere ao ato de morrer, não seria diferente.

Para Sartre (1997) a morte tem um caráter absurdo. E não seria de estranhar, pois o autor também enxerga o aspecto absurdo da existência humana, essa que para ele é desprovida de sentido (Fontana, 2020). Para Sartre, é um contrassenso que em algum momento tenhamos vindo ao mundo, como também é um absurdo que um dia vamos morrer. A "náusea" mostraria justamente o absurdo da existência e, por consequência, da morte. Por isso, o filósofo pensa que a morte não dá sentido à vida, mas, antes, tira seu significado. A morte faz parte da "nadificação", pois, para Sartre, está diretamente ligada ao *Nada* enquanto condição do ser humano, diz Fontana (2020). Para Fontana, a compreensão existencialista de Sartre acerca da vida pode nos auxiliar a perder o medo da morte, e nos coloca de imediato frente ao *nada*, no faz encarar que o ser humano é o único responsável por fazer a sua vida. A morte estará sempre aí, batendo a porta, entrando pela janela, passando pelas frestas, resta saber o que fazer com ela.

Elias nunca esteve muito satisfeito com essa explicação de Sartre. Mas, penso eu, também não soube fazer um contraponto mais propício para ela. Tal como outros pensadores, Elias não se dedicou a debater com Sartre e outros existencialistas. Seus comentários estão soltos em seus textos, raramente são desenvolvidos para um debate mais apurado e direto, com intuito de refutar ou melhorar o argumento de seu antagonista. Em *A solidão dos moribundos,* isso não é diferente. Para Elias (2001b), os temas e análises existencialistas criam uma imagem praticamente solipsista do ser humano em sua miséria, com conceitos como "teatro do absurdo", "nada" etc. O Sociólogo também aponta que para os existencialistas a vida de um ser humano só tem sentido apenas em si e para si, como se as pessoas fossem segregadas de um mundo social. A busca de sentido é uma procura por significado realizada por um indivíduo em isolamento. Se não encontram um sentido, eles, os "existencialistas", ficam imediatamente frustrados. E nós também, quando seguimos essas ideias. A falta de sentido, o vazio, predisposto para a vida, encontra sentido na ideia de que cada um de nós vai morrer, diz Elias sobre o existencialismo.

Agora podemos entender que um indivíduo que julgue viver uma vida sem sentido também morra do mesmo modo, explica Elias. O *nada*, o *sentido*, o *absurdo*, a *náusea*, são marcadas pela noção de *homo clausus*. São concepções que podem dar a ilusão, via problema do sentido como sendo elaborado pelo próprio indivíduo, de uma pessoa está num vazio, isolada do mundo e dos outros (Elias, 2001b). Assim, o existencialismo almeja que o indivíduo, por ele mesmo e apenas ele, deva dar um sentido para sua vida, caindo em angústia quando não encontra sentido para a existência humana.

No entanto, Elias (2001b, 2011) explica que a ideia de sentido não pode ser assimilada tendo como parâmetro um indivíduo isolado. Pois o que denominamos como "sentido" é aquilo que composto por indivíduos interdependentes e com capacidade de comunicação. O sociólogo observa que o sentido é uma categoria social, e está imediatamente interligada aos próprios indivíduos que a compartilham. É nas suas relações, significados e sinais que trocam entre si, que podem ter diferenças conforme a composição dos grupos, que o sentido aparece e tem uma função (Elias, 2001b, 2011). Por isso, Elias se interessou tão pouco pelo existencialismo alavancado por Sartre, ou por outras figuras como Albert Camus, por representarem justamente o oposto do que ele pretende explicar por *indivíduo* e *sociedade*.

Elias (2001b) argumenta que o sentido das palavras e até da vida de um indivíduo não tem como ser separado do sentido associado por outras pessoas. Desse modo, não tem muito cabimento descobrir ou procurar o sentido da vida de alguma pessoa, ou mesmo dizer que "não tem sentido", sem conexão com a razão de ser que essa mesma tem para outras pessoas.

Nesse aspecto, entender o que uma pessoa moribunda representa para as outras auxilia a compreender como ela enfrenta a ideia de sua morte. Por isso, não causa estranhamento que muitas pessoas tenham receio de lidar com a situação e o tema. Pois, como sugere Elias (2001b), seria insuficiente falar de uma rejeição aos moribundos, pelo processo civilizador, dos vivos em relação aos que estão morrendo sem, concomitantemente, buscar compreender o embaraço e a vergonha que um moribundo sente em relação aos vivos pela sua complexa condição. Os moribundos também têm dificuldade em lidar com suas emoções e as dos outros no que diz respeito a essa situação. Como saber lidar, no leito de morte, com nossas emoções e a dos outros?

Para Elias (2001b), essa experiência de morrer e a condição peculiar da morte em sociedades industrializadas como as nossas não podem ser compreendidas, com efeito, sem menção ao fortíssimo impulso à individualização que ganhou força desde o fim da *idade média* e o *renascimento* e que, com recuos e avanços, segue firme e forte atualmente.

Elias (2001b) aponta que o destaque dado à morte por nossa época, principalmente na concepção de que se morre sozinho no mundo, tem muita ligação com a ideia já difundida de que se vive só. Com isso, o sociólogo mostra que a imagem que fazemos de nossa própria morte está vinculada diretamente à imagem que temos de nós mesmos enquanto indivíduos, da vida que temos e das características dessa mesma vida. O modo como vivemos, diz como iremos encarar a morte. Máxima sobre a qual Elias muito tem a dizer.

Para o sociólogo, a forma como um indivíduo morre tem conexão direta, em muitos momentos, com aquilo que ele tenha conseguido alcançar em sua vida, dos seus objetivos propostos e almejados, de ter expectativas e efetuá-las, do modo como essa pessoa sente que fez algo de importante em sua vida ou que não tenha feito nada de relevante para si ou para os outros e se frustre por causa disso. Desse modo, Elias acredita que morrer é mais suportável para aquelas pessoas que acreditam que tenham feito algo de produtivo em sua vida, que já tenham realizado o suficiente, um gari que sabe que fez bem seu trabalho de varrer a rua, um médico que acredita ter feito o melhor possível no tratamento de seu paciente, uma *chef* de restaurante que sabe que deu o seu melhor para o funcionamento do local em que investiu tanto - mas é extremamente difícil para aqueles que sabem que não realizaram seus objetivos e desejos, e mais complicada ainda para uma pessoa que acha que sua morte "é em si mesma sem sentido" (Elias, 2001b, p. 72).

Elias, em sua clareza e maturidade de alguém que já tinha passado dos oitenta anos no momento da escrita desse texto sobre a morte, não escondia certo receio em relação ao assunto, mas sabia que deveríamos enfrentá-lo de frente:

> A morte não é terrível. Passa-se o sono e o mundo desaparece se tudo correr bem. Terrível pode ser a dor dos moribundos, terrível também a perda sofrida pelos vivos quando morre uma pessoa amada (Elias, 2001b, p. 76).

O autor não estava certo acerca da forma mais correta de tratar sobre a morte, mas sabia do modo inadequado para tratar do assunto. Também desconhecia se os profissionais que lidam diretamente com o tema, os médicos e outros da área de saúde, tinham conhecimento de que os relacionamentos que cada um tem com as outras pessoas têm uma importância fundamental no surgimento dos sintomas e patologias como também no desenvolvimento das doenças; essa é uma questão ainda aberta (Elias, 2001b).

No livro *Sobre o Tempo*, Elias (1998a) aponta que nossa angústia frente à morte é tamanha, que preferimos a imagem de uma realidade estática, eterna e sem mudanças, pois uma visão diferente nos colocaria de cara com nossa miséria e precariedade no mundo. É como se escondêssemos de nós mesmos a brevidade da vida. Evitamos a todo custo a ideia de nossa própria morte (Elias, 1998a).

Para Heinich (2001), Elias consegue demonstrar que a nossa relação com a morte, do mesmo modo que nossa relação com o corpo, passa por um processo de internalização. Basta observar a dissimulação, para não dizer ocultação, da própria morte e pelo controle das

emoções que a ela estão ligadas. Segundo Heinich, Elias faz uma observação muito pertinente sobre o controle das emoções acerca da morte e do ato de morrer, bem como mostra os efeitos negativos dessas atitudes em nossa economia psíquica.

Heinich (2001) explica que, conforme aumenta a individualização nas sociedades modernas, com o controle mais firme das emoções, afetos e sentimentos, o distanciamento dos moribundos aumenta em igual proporção. A autora comenta que antes eram acompanhados em seu leito de morte, hoje são deixados aos cuidados médicos e profissionais da saúde. O moribundo está cada vez mais entregue ao isolamento. Foram entregues aos bastidores da vida diária, e parece que não queremos mais saber deles. Anteriormente, a convivência ou vista dos cadáveres eram uma coisa mais comum, trivial (Ariès, 2012). Embora Elias apontasse que isso não impedia que ela não fosse excruciante. Hoje, evitamos a todo custo.

Nesse ponto, Heinich (2001) explica que, para Elias, no que diz respeito à morte, ocorreu uma mudança profunda no desenrolar do processo civilizador, pois antes os rituais que existiam para essa situação possibilitavam a demonstração do luto e sofrimento em uma situação relativamente organizada. Contudo, na falta desses rituais, quem presencia a dor alheia ou está no processo de luto não tem mais como recorrer ao "conforto" que o ritual permitia para quem fosse expressar seu sofrimento. Para Heinich, Elias cita algumas causas importantes para essa mudança, as quais citamos de forma espaçada nas páginas anteriores.

A primeira dessas causas é o aumento substancial da expectativa de vida, que acaba por afastar do cotidiano de cada um a ideia de que se vai morrer um dia. Outra causa seria a entrada e domínio da ciência nesse assunto, que coloca o tema da morte para tratamento dos cientistas e médicos, não mais estando no domínio do sobrenatural ou religioso. Por fim, aponta Heinich, Elias explica que a monopolização da violência e pacificação dos espaços públicos afasta a imagem, na maioria das vezes, de uma morte violenta. O processo de individualização nas sociedades ocidentais "afasta a relação com a morte das formalizações coletivas" (Heinich, 2001, p. 62).

Para Heinich (2001) esse processo de dissimulação da morte acaba por ser ambivalente. Visto que, por um lado, ameniza via medicina e psicologia os sofrimentos de uma vida sem sentido ou do medo de um além, por outro lado, aumenta o isolamento dos moribundos em sua dor e a incapacidade de seus familiares amigos de vivenciarem suas dores e o luto. Segundo Quintaneiro (2010), a morte vai sendo cada vez mais privatizada, sendo

essa a visão de Elias. Resolve-se um problema, mas outras dificuldades relacionadas sempre aparecem. O problema social da morte deixa isso evidente, sugere o sociólogo alemão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse capítulo foi apresentar as principais formas de sofrimento que aparecem em Elias, como também explicar como o autor entende cada uma delas. Nessa primeira parte, descrevemos as principais formas de infortúnios humanos tratados pelo autor em sua sociologia processual e que julgamos como relevantes no conjunto de sua explicação sociológica. Todas elas implicam, em algum momento, uma ruptura social, individual e até orgânica nos indivíduos. São dimensões distintas de sofrimento que aparecem no trabalho de Elias. Desse modo, podemos perceber que sua reflexão acerca do sofrimento não foi casual, pois, em algumas ocasiões, ela é direta, como em *A solidão dos moribundos,* ou indireta, como em boa parte dos seus trabalhos. É um tema que apresenta correlação direta com todas as suas análises dos processos civilizadores, como também seus principais conceitos.

No entanto, essa parte da análise sobre o sofrimento ainda não foi finalizada aqui. Existem os transtornos mentais e outros problemas de ordem socio-psicológica conectadas aos exemplos que Elias traz em sua sociologia que merecem uma atenção separada, em outro capítulo. Vamos agora finalizar essa segunda parte da tese.

4 O SOFRIMENTO PSICOLÓGICO EM ELIAS

Vimos no capítulo anterior como o sofrimento aparece nos trabalhos de Elias. A intenção era mostrar como esse fenômeno é importante e surge em seu pensamento de modo específico. Apresentamos sua natureza, gênese e desenvolvimento mediante exemplos específicos. Tanto o controle das emoções, as mudanças na estrutura social e de personalidade, como também a transformação na sensibilidade humana parecem, em certas circunstâncias, serem temas corriqueiros quando se fala em sofrimento segundo o sociólogo. Mas todas essas formas são tratadas da mesma forma? E os problemas psicológicos? O que Elias diz sobre esse fenômeno que ganhou um caráter singular nos últimos séculos?

Elias não preparou uma teoria dos transtornos mentais, no estilo do seu professor Karl Jaspers. Não há um manual de psicopatologia em sua obra. Nenhum interesse do autor em preparar uma semiologia sobre os transtornos mentais. Os detalhes de algum problema de ordem psiquíca são poucos e, quando aparecem, não são desenvolvidos de modo satisfatório como em outros assuntos melhor tratados em sua obra. No entanto, podemos observar que aparecem perspectivas e sugestões de análise sobre o tema em praticamente todos os escritos de Elias. Os problemas psicológicos fazem parte das configurações humanas e, em alguns casos, podem até ser estimulados por elas. Para o autor, são problemas psíquicos prolongados e, muitas vezes, de ordem biopsicossocial. Dando prosseguimento à segunda parte dessa tese, falaremos agora dos problemas psicológicos em Elias.

4.1 ANSIEDADE E A VIDA SOCIAL

Uma das mais poderosas formas de mobilizar e inquietar os seres humanos são quando suas emoções são abaladas. Elias sugere que os padrões sociais de comportamento têm uma função na sociedade, mas também têm sua contrapartida, podendo gerar sentimentos dos mais variados.

Um dessas sensações é a *ansiedade*. Organizada e produzida socialmente entre as emoções e a coerção das mesmas, as ansiedades jamais desaparecem do cenário social; ao contrário, tornam-se mais “fortes, gerais e contínuas” (Elias, 1993, p. 248). Assim, em *O processo civilizador*, Elias (1993) explica que, para podermos entender os processos e

estruturas sociais, nunca é muito eficiente analisar apenas um estrato no campo social. Pois, para o autor, para serem eficientemente compreendidas, tanto esses processos como também essas estruturas demandam uma análise das conexões entre diferentes estratos em convivência no espaço social e que, com as transformações nos equilíbrios de poder que podem incidir entre esses mesmos grupos, são correlacionadas várias vezes em uma figuração social. Para entendermos a ansiedade em Elias, assim como qualquer outro fenômeno social que o autor estuda, temos que partir desse ponto. Mas antes de definir e analisar o que o autor define por ansiedade, sugerimos definir brevemente essa noção de maneira geral.

Basicamente, *ansiedade* pode ser caracterizada como uma preocupação excessiva de que algo ruim, negativo, inesperado pode acontecer para um indivíduo. É uma tensão específica, que acomete qualquer ser humano. Sintomas como suores, arritmia cardíaca, dificuldade de se concentrar e tontura costumam ser bastante comuns em situação de ansiedade.

Contudo, esses sintomas podem aumentar e adquirir persistência, ocasionando uma *síndrome ansiosa*, onde tudo isso que falamos no parágrafo anterior é prolongado e aumentado em níveis excessivos, por dias, meses e até anos. Conforme aponta Dalgalarrondo (2019), o indivíduo com esse transtorno vive constantemente angustiado, preocupado, quase sempre irritado. Nesse problema psicológico, os sintomas comuns são a dificuldade em relaxar, dificuldade em se concentrar em tarefas básicas, insônia, irritabilidade, como também os sintomas físicos como dores musculares, queimação no estômago, formigamento, taquicardia e sudorese fria. Para ser considerado um *transtorno de ansiedade*, é importante verificar, além da incidência de mais de três desses sintomas citados, se esses sintomas causam um sofrimento considerável na vida da pessoa acometida, se atrapalham sua vida social e suas ocupações e atividades mais rotineiras (Dalgalarrondo, 2019; Frota *et al*., 2022).

Segundo dados apresentados pela OMS, as síndromes ansiosas representam os transtornos mentais mais frequentes na população ativa. E em países como o Brasil, líder mundial na incidência desse transtorno, cerca de aproximadamente 20% da população apresenta esse problema (Pereira *et al.*, 2021; Matias e Lima, 2022). Isso sem contar os casos que aparecem com pouca frequência ou apenas uma vez, que chegam perto dos 30% (Dalgalarrondo, 2019). As descrições médicas são extensas, e não cabe a esse trabalho citar tudo. Mas podemos dar uma noção no que se refere aos sintomas e significados desse problema e trabalhar junto para melhor entender esse fenômeno. Elias propôs entender essa questão psicológica de modo sociológico. Vamos então analisar como ele explica a ansiedade.

No livro *O processo civilizador*, temos vários exemplos bem vívidos sobre o assunto como também uma explicação sociológica para o fenômeno. É só lembrar que, em *A sociedade de corte*, já tínhamos considerações que apareceriam de modo evidente em sua obra principal. Elias lembra que a competição na vida na corte obrigava um controle dos impulsos e emoções em direção a uma atitude razoavelmente calculada, com tênues mudanças entre os grupos ou as pessoas (Elias, 2001a). A competição tinha seus prazeres e alegrias, mas, em muitos momentos, não era fácil, pois alguns sucumbiram, desistiram, cansaram da vida de disputas e aparências. A vida presa às exigências da etiqueta e costumes parecia uma prisão. Mas vale salientar que cada pessoa, mesmo que esteja em situação de prisão ou escravidão, tem certo nível de autonomia, uma parcela de liberdade, a não ser que não tenha uma saúde mental apropriada, diz Elias (2001a). Por isso, nossa autonomia é relativa, visto que, quando as emoções são fortes, toda situação ou objeto é experimentado como uma vivência muito poderosa, e é justamente essa força que será critério relevante do que acontece, do que é "real" para cada um (Elias, 2001a).

Desde cedo, as crianças e jovens são imersos em um mundo onde o prazer e os impulsos são reprimidos com bastante veemência. A ansiedade é encorajada como forma de controle dos impulsos, mas varia de modo considerável conforme o padrão social e também o decorrer das épocas históricas (Elias, 1990). Elias (1990) explica que aquela criança que não consiga alcançar o grau exigido de autocontrole será, em nossa sociedade, imediatamente considerada como incapaz e doente. A ansiedade é estimulada até certo nível: nem muito, pois o indivíduo pode ficar incapacitado de agir, nem pouco, pois a pessoa agirá sem limites, desconsiderando as consequências de suas ações.

Elias (1990) observa que a nossa sociedade pouco a pouco interrompe os elementos de prazer positivo de várias funções sociais por meio da ansiedade, mas acaba, nesse percurso, estimulando emoções negativas como as únicas possíveis de serem aceitas (por exemplo, o nojo, a repugnância, a vergonha) enquanto os elementos positivos do prazer ficaram para o espaço "privado" das vidas. Em tal contexto, emoções de repulsa e aversão passam a ser socialmente estimuladas.

Nesse ponto, Elias (1990) comenta que a modelação das emoções visa tornar pronta e involuntária a conduta socialmente aceita pela sociedade, dando a impressão de que é a própria pessoa que age por sua própria decisão e interesse. Segundo Gabriel (2011), é com essa forma de alicerçar os comportamentos que se guiaram boa parte das teorias modernas da psicologia. Contudo, muitos de nossos problemas psicológicos não são de hoje; o que Elias

(1990) explica é que, o que vemos hoje é um aspecto específico e histórico de conflito e demanda uma análise sociológica.

Sobre isso, Elias (1990) observa que o nível e o modo como as condutas humanas podem ser moldadas por processos socio-históricos ainda não foi analisado com detalhes suficientes e satisfatórios. E, de fato, ainda existem muitas lacunas acerca desse tema. Para começar, o autor parte do princípio que processos históricos, sociais e naturais exercem uns sobre os outros uma forte influência que varia conforme o desenvolvimento desses mesmos processos (Mennell, 1992). Elias (1990) explica, com isso, que nossas emoções são uma expressão dos nossos processos biológicos em condições históricas e sociais particulares e respondem conforme o desenrolar desses mesmos processos interdependentes.

Então, é complicado dizer se nossas angústias modernas, não seria uma maneira de conflito da própria psique individualizada e civilizada, de um desequilíbrio singular concebido nos estágios recentes do processo civilizador (Elias, 1990). Mas, em quaisquer povos e culturas, salienta o sociólogo, vamos ter proibições e restrições de vários tipos, que produzem prazer, sofrimento, conforto e ansiedade, com suas respectivas funções. A ansiedade tem sua função social.

Segundo Elias (1990), os problemas de ordem psicológica não podem ser entendidos se forem tratados como se fossem iguais em todas as épocas e períodos na história humana. Pois, para o sociólogo, os problemas de natureza e gênese psicológica das crianças e jovens sofrem variações com as relações das quais elas fazem parte, apresentam um modo singular conforme as estruturas e relações de interdependência em que estão inseridas (Elias, 1998b; Heinich, 2015). Ou seja, são problemas que devem ser lidos conforme a fase histórica e também o feitio das estruturas da sociedade de modo geral. Conforme se desenvolvem, isto é, as relações de interdependências.

Além disso, Elias (1990) aponta que, muitas coisas que outrora causavam prazer hoje são motivo de nojo e repulsa. Assim, as demonstrações de impulsos, afetos ou emoções que em público eram aceitas como desejáveis, hoje são cada vez mais punidas com atitudes que geram e estimulam aborrecimentos e ansiedade. Para Elias, falta analisar com muitos detalhes quais mudanças na estrutura social possibilitaram essas mudanças psicológicas tais como as conhecemos. E, para o autor, seus estudos seriam um suporte analítico para entender essas transformações. Exemplos não faltam na obra do autor.

Quando trabalhamos com o livro *O processo civilizador*, principalmente o segundo volume, percebemos que existem mais elementos para compreender o fenômeno social da

ansiedade. Vimos que Elias (1993) demonstra que, desde o começo da vida, o indivíduo é preparado para desenvolver seu autocontrole. Mas não que esse seja um treinamento "oficial", mas um exercício que o mesmo indivíduo vai elaborando ao longo da vida, como forma de fazer parte de uma figuração social. Assim, a pessoa começa a controlar melhor seus impulsos e emoções, começa a prever mais ou menos os resultados dos seus atos. É um processo tão inculcado que desde cedo o indivíduo já começa a desenvolver sua capacidade para controlar seu próprio comportamento. E nem percebe, muitas vezes, que isso é um processo basilar para sua constituição enquanto pessoa.

Para Ledent (2009), Elias parte do pressuposto de que, em tempos bastante remotos, muito provavelmente as pessoas eram impulsivas e agiam conforme as emoções do momento, sem contar que tinham pouco controle dos afetos e eram mais dependentes das forças da natureza. No entanto, com desenrolar do processo civilizador, a vida se torna "menos perigosa" (Elias, 1993, p. 203), mas também cada vez menos impulsiva; o prazer começa a ser adiado ou menos experimentado no cotidiano. Vemos também uma modificação importante nas relações entre indivíduos que, por sua vez, começam a apresentar comportamentos cada vez mais hesitantes, com inúmeros interesses e preferências, conforme ficam mais interdependentes suas conexões entre as pessoas (Elias, 1993).

Com isso, Elias (1993), aponta que, com os interesses e funções sociais gradualmente mais complexificados e ambíguos, passamos a observar nas condutas das pessoas um corte singular, ou seja, a coexistência de sentimentos positivos e negativos; alegria e até desprezo podem se misturar com certa relevância e gradação. O comportamento fica mais ambivalente e diferenciado no avanço do processo civilizador.

Então, com o aumento da pacificação nos Estados e espaços públicos, o monopólio da violência exercido pelo Estado, acoplado com a ampliação da disposição para o autocontrole, assentem o ser humano controlar de modo mais eficaz seus impulsos e emoções (Mennell, 1992). No entanto, o sociólogo alemão diz que isso é simultaneamente benéfico e maléfico. Elias (1993) nota que as tensões que atuam e chegam por todos os lados nas pessoas têm papel fundamental na transformação de sua economia psíquica, em que um controle mais regular passa a ser exigido em todas as ocasiões da vida social.

Delzescaux (2016) explica que, com esses mecanismos estabelecidos, a violência, antes uma prática mais comum no cotidiano das pessoas, passa cada vez mais para o "interior" dos indivíduos, internalizando-se em sua personalidade. Elias (1993) elucida aqui que muitas tensões e impulsos liberados no calor do momento, em uma briga ou confusão,

agora terão que ficar “dentro” da pessoa. O indivíduo tem que se resolver com seus próprios impulsos. Pois agredir outro ser humano é uma atitude reprovável pela sociedade e implica um custo alto tanto para o agressor, que pode ser preso e responder judicialmente, como para a pessoa agredida, que pode ficar seriamente ferida.

> Mas os impulsos, os sentimentos apaixonados que não podem mais manifestar-se diretamente nas relações entre pessoas frequentemente lutam, não menos violentamente, dentro delas contra essa parte supervisora de si mesma. Essa luta semi-automática da pessoa consigo mesma nem sempre tem uma solução feliz, nem sempre a autotransformação requerida pela vida em sociedade leva a um novo equilíbrio entre satisfação e controle das emoções (Elias, 1993, p. 203).

Por isso, Elias (1993) ressalta que, dependendo da pressão interna sofrida pela pessoa, de sua posição na sociedade ou grupo do qual pertence ou almeja pertencer, das condições sociais, econômicas, bem como da época histórica, essas tensões e conflitos podem produzir situações singulares na estrutura de personalidade. Como o indivíduo nessa situação só terá condições de satisfazer seus impulsos de forma modificada, ou seja, não mais “de fora”, mas, basicamente, em atividades mais prazerosas, menos prejudiciais e violentas do cotidiano, ou, em casos inusitados, como nos sonhos, devaneios, fantasias e até delírios.

Em muitos casos, os indivíduos se acostumam tanto a tolher de modo exagerado suas emoções que não são mais capazes de expressão sem o receio das consequências que elas possam causar. Não estamos muito longe daquilo que Simmel (2005) chamava de “caráter blasé” que, na verdade, é um mecanismo de defesa muito bem elaborado pelos habitantes das grandes cidades. Pois é a única alternativa que encontram para conseguir lidar com os intermináveis estímulos e tensões cada vez maiores e vindos de todos os lados, conforme maior e mais complexa é a cidade em que vivem.

Segundo Simmel (2005), podem surgir até casos indesejados, ou seja, aqueles comportamentos, geralmente de ordem sexual, que não são bem vistos na sociedade. São os indivíduos que, não conseguindo liberar energias ou se expressar adequadamente, acabam por se apegar a situações indecorosas, compulsivas e desenvolvem sintomas ou condutas geralmente perturbadas. Nesse caso, as energias acabam sendo transferidas para objetos considerados pela sociedade como “excêntricos”.

Seguindo esse raciocínio em *O processo civilizador*, Elias (1993) aponta que as relações que se constituem entre jovens e adultos, ou mais precisamente as crianças e adultos,

têm efeitos e influência na constituição da personalidade dos mais jovens que eles, quase sempre, nem percebem. São efeitos que não são propriamente "planejados", mas acabam por definir a modelação da economia psíquica dos indivíduos, quer eles queiram ou não, saibam disso ou não. Conforme Blomert (1991), Elias observa que a estrutura psicológica que se mantém dentro e mediante as normas sociais, sua constituição enquanto economia psíquica, sempre ocorre de modo não planejado. Não há como "planejar" uma personalidade humana, pois ela está dependente de inúmeros fatores que escapam ao nosso alcance.

Por isso, Elias (1993) chama a atenção para o fato de que as ansiedades reproduzidas no processo civilizador individual e em ligação com conflitos e tensões de todos os tipos, que são parte obrigatória desse mesmo processo, se conectam com afetos específicos e acometem suas manifestações nas atividades diárias. Em casos mais promissores, ocorre apenas uma regulação moderada, propiciando, desse modo, um espaço para satisfações dos impulsos.

Segundo Niestroj (1989), o sociólogo observa que é justamente a rede de interdependência em que está inserida a pessoa que possibilita a formação de sua estrutura de personalidade. Mas não é uma estrutura já pronta *a priori*, justamente pelo simples fato de estar posta em uma determinada configuração. Por conseguinte, a formação da economia psíquica, como também a aprendizagem do autocontrole, da moderação dos impulsos e emoções, nunca é um processo sem dor, "sempre deixa cicatrizes" (Elias, 1993, p. 205). Esse parece ser um processo de "sorte", pois Elias considera que nem os pais, nem os especialistas, ou mesmo os médicos, podem conduzir, até o momento, esse processo de individualização conforme um conhecimento razoável do que é melhor ou pior para a vida das crianças, por exemplo. Se tudo correr bem, e assim sempre esperamos, "saram as feridas dos conflitos civilizadores incorridos na infância e as cicatrizes deixadas por eles não são muito profundas" (Elias, 1993, p. 205).

Essa parte de *O processo civilizador* é tão importante para o argumento de Elias que seria impróprio de nossa parte não passá-la aqui em seus detalhes. Continuando, o autor explica que nos casos menos propícios, esses conflitos e tensões que estão juntos ao processo de civilizar as crianças e jovens continuam sem solução ou, mesmo que possam ter sido escondidos por algum tempo, podem voltar em eventos que lembrem eventos marcantes da infância (Elias, 1993).

Nesse ponto, o autor observa não apenas que os sofrimentos modelados e modificados agora na vida adulta, podem voltar como também que os conflitos não resolvidos na infância, nunca deixam de atrapalhar os relacionamentos atuais ou futuros. Esses problemas da

infância, que fazem parte da estruturação da personalidade de um indivíduo, continuam a atormentar e prejudicar os relacionamentos adultos, que geralmente assumem forma de comportamentos contraditórios baseados essencialmente em conflitos entre regras sociais e impulsos (Elias, 1993).

Em contrapartida, um caso mais promissor, ou com a economia psíquica menos prejudicada, seria aquele em que as contradições entre as diferentes camadas da estrutura da personalidade, principalmente o *superego*, vão sendo gradualmente "reconciliadas", moderando os conflitos e tensões que aparecem entre as exigências sociais e os impulsos individuais. Não que as contradições desapareçam, mas elas são incorporadas ao cotidiano sem atrapalhar ou prejudicar significativamente os relacionamentos adultos, e sem cobrar um alto custo emocional e psicológico para o indivíduo, pois este saberá razoavelmente lidar com o conflito e a ansiedade gerada pelo conflito.

Ao contornar relativamente os conflitos e tensões da vida, a capacidade de gerir as emoções fica mais estável em conjunto com as demandas sociais, diz Sica (1984). Mas em sociedades como a nossa, esse tipo de comportamento exige uma maleabilidade nos comportamentos e hábitos que nem sempre geram estabilidade para os indivíduos envolvidos (Elias, 1993). Nesse caso, muito acaba sendo exigido emocionalmente dos indivíduos e, nesse caso, alguns não conseguem realizar suas capacidades.

Desse modo, processos civilizadores individuais têm suas diferenças no que se refere a ser mal ou bem-sucedido na estruturação da economia psíquica, explica Elias (1993). No caso de ser positivo, depois de todas as desventuras e tensões desse contínuo processo, é estabelecido um padrão de comportamento no indivíduo mais ou menos adaptado às exigências e funções sociais da vida adulta: suas condutas funcionam de modo suficiente e com balanços positivos de prazer e deleites. Já nos casos menos favoráveis desse processo, o autocontrole exigido por parte do indivíduo é bastante custoso para ele no que refere às satisfações pessoais como também às regras sociais exigidas. Aqui, ressalta Elias, o indivíduo tem dificuldade de seguir as normas, sem obter um nível de satisfação pessoal, ou de obter prazeres seguindo as regras sociais. Não há, portanto, para uma situação como essa um balanço de prazer positivo.

Nesse quesito, Elias observa que, na maioria das vezes, o efeito do processo civilizador individual é promissor ou desfavorável em pouquíssimos casos individuais, em cada extremo da escala, onde em um extremo estariam as pessoas consideradas pela sociedade como severamente "doentes" e na outra parte final as pessoas que conseguem controlar

melhor seus impulsos e emoções. Mas para Elias, essa escala tem mais um caráter imaginário, serve como um esquema formal, visto que a maioria das pessoas vive numa espécie de "meio-termo" nessa medição, convivendo diariamente com aspectos negativos e positivos, com prazeres e dores da vida, que se misturam a todo o momento e conforme o acaso e circunstâncias. A estruturação social da personalidade é um processo muito difícil e, conforme avança o processo civilizador, tende a ficar mais multifacetada. É um processo que exige um alto controle das emoções por parte das pessoas, reforça Elias.

Mas nem sempre essa regulação das paixões traz só benefícios para o indivíduo e a sociedade. Pois o medo da perda de prestígio e carinho dos outros, que aparece sob a forma de uma obrigação, vergonha, senso de virtude e honra, repulsa, ansiedade, serve como modo de controlar não só nossas emoções, mas as dos outros também (Elias, 1993).

Essa reflexão intermitente, a capacidade prever acontecimentos e atos, os cálculos desses mesmos eventos, bem como o autocontrole, se tornaram mecanismos cada vez mais necessários para a convivência e o sucesso social de qualquer pessoa, aponta Elias (1993). No entanto, um controle e inibição exagerado das emoções pode, em muitos casos, oferecer um efeito prejudicial aos seres humanos. Elias (1993) ressalta que esses efeitos ocorrem independentemente das pessoas envolvidas os acharem bons ou ruins. Pois são fenômenos que nascem da dinâmica entre indivíduos interdependentes, apesar de seus gostos e opiniões (Brandão, 2007). Elias (1993) observa que não encontraremos, com exceções de casos extremos, indivíduos em estado psicológico "puro", sem a modelação da sociedade e do aprendizado social, sem a convivência e experiência do cotidiano com outras pessoas, que lhe oferecem em quantidades variadas de prazer e sofrimento.

Por isso, Elias aponta que os impulsos que encontramos nos seres humanos, na verdade, já foram modificados socio e psicogeneticamente em sua composição. Conforme Cavalletto (2007), para Elias o que em grande medida determina o comportamento humano são os conflitos e tensões entre os impulsos e os controles dos impulsos.

Mal nos damos conta da importância desses mecanismos de controle de nossas emoções. Somos tão acostumados com eles que nem reparamos sua importância e influência, sugere Elias. Mas se tudo isso desmoronasse, se nossos medos se tornassem reais e insuportáveis, nossa estrutura de personalidade também sofreria alterações importantes. Com isso, Elias (1993), observa que o nível de ansiedade, como toda economia do prazer e dor, é diferente em todas as sociedades, nas classes e nas fases históricas. Aquilo que determinou

um comportamento ansioso de nossos antepassados, como a ansiedade do inferno ou da salvação, não exerce a mesma importância para os indivíduos modernos.

Em nosso momento histórico, o medo de um ataque direto que uma pessoa sente de outras pessoas diminui de modo considerável; no entanto, os medos e ansiedades indiretos e interiorizados aumentam em proporção similar. Elias comenta que "os dois tipos tornam-se mais uniformes; as ondas de ansiedade não sobem mais com tanta frequência ou altura, apenas para desmoronarem com igual rapidez; com algumas oscilações leves em comparações com o que aconteceu em fase anterior" (Elias, 1993, p. 269). Para o autor, "a estrutura dos medos e ansiedades nada mais é que a contrapartida psicológica das restrições que pessoas exercem uma sobre as outras através do entrelaçamento de suas atividades" (Elias, 1993, p. 269).

Dessa forma, Elias nota que, nossas ansiedades, sua estrutura, nada mais são que a resposta psicológica que damos às restrições que as pessoas exercem sobre si e sobre as outras através da conexão de suas condutas e obrigações sociais. Para o sociólogo, essa situação ocorre devido a uma transformação muito específica nos controles sociais que agem sobre o indivíduo, uma mudança nas relações de interdependência e na sua organização. Os medos e ansiedades, seu grau e nível, se formos olhar atentamente para a história humana, sempre foram criação dos seres humanos interdependentes (Elias, 1993).

Como alertou Barrington Moore (1974), a capacidade de sofrer, como de sentir alegria, faz parte da natureza humana. No entanto, Elias observa que o tipo, a estrutura e a força dos medos e ansiedades que borbulham nos indivíduos nunca dependem apenas de sua natureza, nem apenas da sociedade que fazem parte (Blomert, 1991). Dependem, sim, da história e estrutura de suas relações com outras pessoas interdependentes, e mudam com ela (Elias, 1993). Nossas ansiedades e medos, sejam eles quais forem, são sempre induzidos por outras pessoas interconectadas, seja diretamente ou indiretamente.

Segundo Elias (1993), são forças estruturais, tensões e interdependências de nossa sociedade que expõem os indivíduos à ansiedade. E mais: o medo da perda de emprego, vulnerabilidade social das mais diversas, como perder renda e prestígio, a degradação social, e até as tensões entre Estados nacionais, podem gerar ansiedade. A competição entre pessoas da mesma classe ou grupos, ou tensões entre classes e grupos diferentes também geram ansiedade. O medo da perda de prestígio, o status social, parece ser, no atual do estágio do processo civilizador, um dos mais poderosos meios para se criar ansiedade em um ser humano, aponta Elias. É também uma situação que se internaliza nos indivíduos sob a forma

de ansiedade por meio da educação e criação familiar (Elias, 1993). O autor parece não duvidar desse aspecto.

Elias (1998b) comenta que, na maiora das vezes, são as tensões e conflitos da sociedade projetadas pelas proibições, comportamentos e medos dos pais nas crianças, o possível resultado das ansiedades instiladas e relativamente automáticas que vemos com bastante frequência. Vale lembrar que, desde cedo, as crianças já são ensinadas a sentir medo de perder o respeito e a admiração dos outros, ou mesmo medo da perda de prestígio, mesmo que não saibam de praticamente nada sobre esse assunto. Por isso, Elias (1993, 1998b) percebe que a conexão entre os medos dos pais, que têm ligação com sua posição social, e as ansiedades das crianças e jovens é um fato que merece mais atenção sociológica.

> Só obteremos uma compreensão mais profunda da estrutura da personalidade do indivíduo, e das mudanças históricas em sua modelação ao longo de sucessivas gerações, quando formos capazes de observar e analisar longas cadeias de gerações do que é possível hoje. Mas uma coisa já se tornou clara em nossos dias: a profundidade com que a estratificação, as pressões e tensões de nossa própria época penetram na estrutura de personalidade do indivíduo (Elias, 1993, p. 272).

Para Elias, a intersecção e interdependência das atividades humanas atuaram, e continuam a atuar, como uma espécie de catapulta que, durante as épocas históricas, produziram importantes transformações no comportamento até a direção do nosso padrão mais contemporâneo. Portanto, nossas condutas relacionadas à ansiedade não são eternas, podem mudar conforme mudam as estruturas sociais e de personalidade. O que causa ansiedade hoje e paralisa algumas pessoas, em um futuro próximo, mediante importantes mudanças estruturais, pode não ter o mesmo efeito.

Esses exemplos dos parágrafos anteriores, dados basicamente pelo livro *O processo civilizador*, são importantes para entendermos a importância que Elias dá à relação entre posição social, estruturas sociais e de personalidade, na composição de um sofrimento como a ansiedade. Mas em outras obras posteriores, também encontramos comentários que colaboram para pensar a questão social da ansiedade. Em *Os Estabelecidos & Outsiders*, a análise do problema da humilhação e da exclusão social traz mais uma perspectiva para entendermos o sofrimento, pois o autor faz uma análise da situação de uma comunidade no interior da Inglaterra, onde grupos mais velhos e já estabelecidos cerravam fileiras para os recém-

chegados, excluindo-os das posições de poder e prestígio e relegando-os a cargos e moradias menos valorizados pela comunidade.

Para completar, Elias e Scotson (2000) mostram que nessa comunidade os conflitos e tensões sociais eram diretamente ligados aos conflitos psicológicos. Os indivíduos excluídos estavam associados a uma "moral baixa", "status inferior", eram tidos como pessoas sem autocontrole, sem identidade, e a associação de alguém considerado como "inferior" com uma "pessoa moralmente superior" poderia trazer contaminação moral e enfraquecer o comportamento considerado melhor pelos "moralmente superiores".

Um dos problemas centrais aqui que Elias questiona é entender o valor atribuído às famílias por outras já estabelecidas. Para poder "classificar", esses grupos necessitavam e tinham que ter recursos de poder, crenças e comportamentos capazes de excluir os grupos "indesejáveis"; e, sem esquecer, essas atitudes andavam lado a lado com a degradação e o sofrimento dos excluídos. Quanto mais rebaixavam os excluídos, melhores se sentiam os já estabelecidos.

Sobre isso, Elias e Scotson (2000) comentam que, em situações de forte mobilidade social, é comum que muitos indivíduos sejam bastante ansiosos no que diz respeito a qualquer coisa que ponha em risco a sua posição social. Logo, é ordinário que essas pessoas desenvolvam ansiedades ligadas especificamente ao seu status social. Desse modo, um grau maior de autocontrole, maior disciplina, reflexão e coesão grupal proporcionam prêmios simbólicos sob a forma de um maior status e, simultaneamente, auxiliam a diminuir as frustrações e limitações das sanções impostas pelo próprio grupo. Ou seja, em grupos de status mais elevado, os problemas de ansiedade vão ter relação direta com sua posição social, principalmente com a sua manutenção de prestígio. E, para aliviar essas tensões, eles utilizam de medidas para atenuar sua constante busca por reconhecimento de suas aparentes características superiores, como recompensas simbólicas ou materiais para os envolvidos nessa dinâmica "disputa".

Enquanto nos grupos de posição social "inferior", a ansiedade tem uma propriedade diferente, visto que tem conexão com condições materiais e situação de exclusão. Ao serem colocados em posição de inferioridade, muitos começavam a se comportar como se realmente fossem assim, a ter uma imagem de si como pessoas de menor valor, sem ter muito para acrescentar ao mundo. "Somos ruins pelo fato dos outros nos acharem ruins". A suposta inferioridade deixa suas marcas psicológicas em alguns indivíduos por fazerem acreditar que não valem muita coisa. Pois acreditam que nunca estão à altura dos seus superiores, que seus

comportamentos são sempre inadequados. Uns agem sempre de modo subserviente, outros podem se rebelar e falar “Não aceitam a gente? Então vamos fazer de tudo para que nos vejam” sendo, assim, rebeldes. Status social também produz diversos níveis de ansiedades.

Não causa estranhamento que situações relativas à posição social coloquem os seres humanos em um lugar que os possa deixar distante de uma congruência com a realidade. Para Elias (2008), em assuntos sobre a sociedade, os indivíduos estão a sujeitos a ansiedades que ainda entendem pouco. Nesse caso, para não viver na incompreensão e na ansiedade causada por ela, preenchem o espaço com fantasias diversas. No que refere à coexistência social, ainda sofremos com esse tipo de situação. Nossas inquietações sobre as misérias humanas encontram uma saída fácil em muitas explicações fantasiosas, sugere Elias.

Um sistema de crenças altamente carregado de emoções e sentimentos pode ser altamente satisfatório para as pessoas envolvidas e agregadas a ele, pois prometem alívio quase que imediato para as dores e inquietações de hoje ou do futuro, diz Elias (2008).

O sociólogo alemão quer evitar a todo custo que consideremos a imagem de uma pessoa que sofre isolada dos outros e do mundo social. Também quer evitar a ideia de que as pessoas são marionetes da sociedade que as faz sentir e pensar de determinado modo exclusivo. Pois esses são pensamentos que se originam em sociedades altamente individualizadas, que possibilitam uma “reflexão interior”. Seria mais adequado pensar em uma sociedade de indivíduos, de pessoas no plural, onde cada uma delas constitui um processo independente e aberto, em “jogos” com as outras pessoas (Elias e Scotson, 2000).

Desse modo, Elias e Scotson (2000) apontam que a imagem e sensação que cada um tem da sua própria existência separada é muito parecida com a imagem que cada um tem que os outros existam também separados. Mas seria muito mais interessante analisar os indivíduos como abertos, interdependentes, que dependem um dos outros para atingir determinados fins, sejam eles planejados ou não. É apenas quando utilizamos uma linguagem e uma compreensão que facilitem a ideia de que cada um existe sozinho e com uma existência “interior”, critica o sociólogo, que nos encaminhamos para pensar o ser humano sofrendo enquanto ser isolado no mundo.

Mas Elias e Scotson (2000) compreendem que o sentido que cada um de nós tem da sua própria identidade está em conexão com as relações do “nós” e “eles” enquanto grupos e com nossa posição dentro desses mesmos grupos. Todo e qualquer ser humano está inserido dentro de cadeias de interdependência que fornecem sentido e valor para sua vida. É

compreendendo essas cadeias que podemos entender os significados e fenômenos sociais a elas imediatamente relacionado. Inclusive entender a ansiedade.

A ideia que constituímos sobre o ser humano como indivíduo isolado é tão forte que quase sempre esquecemos que a satisfação de cada um é desde cedo orientada para outro(s) ser(es) humano(s), pois nem nossa satisfação está totalmente no nosso corpo, nem depende totalmente dos outros. Para Elias e Scotson (2000), ela é uma interdependência, assim como os sofrimentos, que ligam as pessoas umas às outras, por meio de valências, em grupos e situações de interesses mútuos. Sempre procuramos as outras pessoas para a realização de uma variedade de necessidades emocionais e afetivas, explica o sociólogo.

Contudo, isso não significa que essas necessidades sejam sempre supridas. Elias (2001b) apontou para o fato de que o processo civilizador, pelo menos no seu estágio mais recente, produz em muitos indivíduos um incômodo e uma inaptidão para exprimir fortes emoções, seja na vida pública como na vida privada. Visto que, as atividades do cotidiano só são possíveis mediante um autodomínio relativamente estável.

Elias e Dunning (1992, p. 69) observam que, boa parte das sociedades humanas estabelece “algumas contramedidas” em contraste aos conflitos e tensões que elas mesmas criam, pois o autocontrole em excesso pode ser prejudicial para os indivíduos. No que se refere às sociedades onde o estágio do processo civilizador está relativamente mais avançado, podemos observar o desenvolvimento maciço de atividades de lazer e divertimento, que acabam por servir para esse fim de balancear as tensões cotidianas. Mas, para cumprir essa função, essas atividades devem estar em conformidade com a sensibilidade da época (Garrigou, 2001). Filmes, óperas, peças de teatro, pinturas, danças, esportes dos mais diversos, estão nessa categoria.

Destarte, Elias e Dunning (1992) explicam que uma das características basilares das sociedades demasiadamente industrializadas e urbanizadas da atual fase do processo civilizador é sua imensa variedade de atividades de lazer. Se formos comparar com épocas anteriores, não chegariam nem perto do que vivenciamos atualmente. Trata-se de formas de produzir um “descontrole das emoções agradável e controlável” e varia conforme a estrutura social e a demanda por lazer.

Todas as sociedades possuem instituições sociais que propiciam uma “renovação emocional” via equilíbrio entre as exigências da vida cotidiana. De todo modo, os seres humanos têm que aprender a controlar seus impulsos e emoções, não há alternativa. Elias e Dunning (1992) sugerem que um indivíduo incapaz de se conter é um perigo para si e para as

outras pessoas. A inaptidão de controlar os impulsos e emoções é tão dolorosa quanto à demanda por um controle exagerado das emoções. O sociólogo de Breslau aponta que os seres humanos têm a capacidade para o autocontrole, mas ela precisa ser desenvolvida para que os sofrimentos relacionados à falta de controle dos impulsos diminuam em relação aos prazeres da vida em grupo.

Uma pessoa incapaz de se controlar terá poucas satisfações a longo prazo, pois não terá como ajustar suas emoções e impulsos às situações da realidade imediatamente relacionadas às suas emoções. Nesse caso, sofrerá bastante pela da tensão e pressão dos impulsos não sublimados, por não saber como é uma satisfação mais prolongada e diversificada.

Elias e Dunning (1992) se mostraram bastante preocupados com essa questão, mesmo que não tivessem desenvolvido esse ponto com mais detalhes de análise e pesquisa empírica. Segundo os autores, uma sociedade que não põe a disponibilização, principalmente aos mais jovens, ocasiões oportunas para divertimento e excitações agradáveis, pode acabar por enfraquecer a vida das pessoas e, por conseguinte, pode não proporcionar vivências complementares para as tensões e desventuras produzidas pela fatigante rotina social.

O sociólogo alemão observa que os seres humanos precisam de várias excitações que possam possibilitar prazeres dos mais variados. Isso num espaço pacificado e sem violência corporal ou ferimentos de qualquer natureza.

> Creio que a satisfação de uma necessidade humana através do prazer, e, em particular, por intermédio da agradável excitação que equilibra o controle na vida exterior ao lazer, é uma das funções básicas que a sociedade humana possui para a sua satisfação (Elias e Dunning, 1992, p. 97).

Com isso, Elias e Dunning (1992) notam que, em nossas sociedades como produtoras de tensão e conflitos, surgem demandas sempre renováveis por fortes emoções que, quando encontram a satisfação, cessam, mas depois voltam a se manifestar de modo similar. Nesse aspecto, os sociólogos apontam que as atividades de lazer não têm o intuito de apenas liberar as tensões acumuladas; elas têm a função de produzir novas tensões, ou melhor, uma tensão-excitação, como componente imprescindível de prazer. Esse fenômeno tem um caráter cíclico e relacional.

Ainda conhecemos pouco esse fenômeno social. Elias e Dunning (1992) apontam que a falta de análises sobre esse acontecimento é, sem dúvida, uma das maiores lacunas nos

estudos sobre saúde mental. Talvez esse hiato ocorra pelo fato de que os termos “tensão” ou “excitação” sejam carregados de sentidos negativos ou imprecisos, tanto na psicologia como na sociologia.

Elias visa trazer um melhor entendimento sobre essas noções com sua sociologia. Para o autor os jogos são um excelente meio para essa tarefa. Por exemplo, se uma atividade de lazer oferecer pouca tensão e benefícios, rapidamente perderá o interesse para os envolvidos, tanto para os que praticam ou aqueles que apenas assistem. Mas se a tensão for elevada em demasia, poderá oferecer muita excitação aos participantes, aumentando a ansiedade, e aumentando os riscos de ocasionar algum problema durante e depois da atividade, como uma briga ou discussão acalorada e generalizada.

Elias argumentou que pode ser danoso para um ser humano ter uma vida sem tensões e excitações. Ter uma vida em que não acontece nada de interessante e prazeroso, como então essas tensões serão renovadas? Provavelmente sua vitalidade enquanto pessoa será baixa. Em contrapartida, também pode ser desfavorável ter excitações o tempo todo, seguindo Simmel (2005): o indivíduo não conseguirá dar conta de tantas atividades emocionais, por mais que quisesse, e a ansiedade seria regra em uma situação social como essa. Elias observa que a tensão-excitação deve ser renovada, pois situações de erupção de sensações agradáveis de prazer não estão sempre disponíveis no nosso cotidiano, precisamos de atividades que nos auxiliem a obter essas satisfações. Por isso, a renovação “dessa medida de tensão, que é um ingrediente essencial de saúde mental” (Elias e Dunning, 1992, p. 137-138).

O efeito “catártico” dessas práticas de lazer é a restauração de um tônus mental normal, explica Elias, mediante uma inquietação passageira de uma excitação prazerosa. A questão é entender as implicações sociais dessas atividades e a distribuição dessas tensões-excitações de modo agradável para a maioria das pessoas. Por quais motivos muitos não conseguem ou não podem ter uma renovação adequada de suas tensões? O que acontece, perguntam Elias e Dunning (1992), em uma sociedade onde a pressão sobre os indivíduos, sejam as sanções sociais ou os autocontroles, se tornarem tão poderosos que suas consequências negativas extrapolem as funções positivas? Essa é uma investigação que deve ser realizada, diz o sociólogo. Para nós, ela é uma das bases de sua sociologia do sofrimento.

Mas não é difícil imaginar direções possíveis para essa pergunta, e a própria pesquisa de Elias sugere caminhos. Primeiramente, para o autor, a internalização dos controles como parte da personalidade individual, que pode tomar a forma de consciência, ou outro formato

de socialização, tem muito provavelmente, como consequências e efeitos, frustrações e sofrimentos dos mais variados como também, certamente, muitas doenças.

Para o autor, essa internalização, e os problemas relacionados a ela, andam lado a lado com a mudança na imagem humana de si e do mundo social. Adjacente à ideia de um ser humano isolado, sofrendo em sua condição, existem também ideologias já estabelecidas e emocionalmente gratificantes para os seus seguidores. Elias (1997a) pergunta se os seres humanos são capazes de olharem para si e se perceberem enquanto tais, sem o auxílio de ideologias ou sistemas de crenças, das fantasias que os protegem do sofrimento, seja passado, presente ou futuro.

Conforme aponta o sociólogo, a capacidade de perceber a si mesmo, sem fantasias, aumenta ou declina segundo o nível de segurança que os indivíduos podem alcançar. No entanto, é uma disposição com suas limitações. Nesse ponto, o sociólogo explica que esse tipo de debate só é possível em sociedades que compõem e demandam um alto nível de individualização. As crenças são um aspecto importante na sociedade. Mas até que ponto elas podem gerar sofrimento?

Elias (1997a, 1998a) explica que essa situação, de criarmos fantasias e ideologias, auxilia a amenizar dúvidas e incertezas das mais diversas. Contudo, elas funcionam apenas como um círculo vicioso, pois são paliativas, servem para aliviar o momento de ansiedade, não eliminam o problema, apenas o renovam. O sociólogo explica que imagens ou ideias que valorizam uma realidade sem fim e inalterável possuem valor elevado em nossa sociedade justamente pelo fato de amenizarem nossas ansiedades, o receio da própria precariedade, e até o medo da morte (Elias, 1998a). Muitas pessoas teriam o interesse em acreditar em algo apenas para esconder delas mesmas ou para deixar mais amenas suas desgraças e sua percepção da finitude, a imaginação de sua própria morte ou a de pessoas mais íntimas. Elias não julga.

Mas como pensar uma ordem social que permita um melhor balanceamento entre as necessidades e demandas pessoais, e as imposições feitas a cada pessoa pela sua rede de interdependências, para o aperfeiçoamento e prosperidade na sociedade? Para Elias (1994a), só podemos falar em uma vida social mais livre de desordens e agitações se todas as pessoas de uma sociedade tiverem contentamentos suficientes, como também só pode existir uma vida mais razoável se as configurações sociais forem mais livres de tensões debilitantes. Contudo, nas sociedades contemporâneas, uma dessas demandas sempre leva a pior, sendo pouco satisfeita.

Sobre isso, a meu ver, Elias oferece um lugar importante em sua teoria aos *processos de individualização*. Para o autor, cada indivíduo faz parte de uma posição única e singular na cadeia de interdependência da qual faz parte. Isso em qualquer sociedade. Mas, o nível de individualização em sociedades industrializadas e urbanizadas é muito maior que em sociedades anteriores. Por conseguinte, a composição das funções psíquicas nas sociedades contemporâneas é bastante maleável (Elias, 1994a). Uma pessoa quando nasce é apenas um rascunho de alguém que irá amadurecer, visto que está aberta a uma gama de individualidades possíveis, comenta o autor.

São situações modeladas com a estrutura social em que a pessoa nasce, e existia bem antes dela nascer. Sua personalidade não depende, assim, apenas da sua constituição biológica, mas também de um processo de individualização (Elias, 1994a). Logo, o percurso da vida de uma pessoa não está de forma alguma traçado desde seu nascimento. Pois a individualidade é consequência do desenvolvimento histórico, dos padrões sociais de costumes e comportamento, das estruturas das interdependências humanas, aspectos esses que o autor fez questão de enfatizar em seu texto sobre *Mozart*. O sociólogo aponta que esses processos ganharam força desde a *renascença*, onde velhos grupos sociais começaram a perder importância e status, e a mudança na posição social de grupos antes marginalizados - como artistas, artesãos, escritores, filósofos, entre outros - teve destaque (Elias, 1994a, 1994b, 2005).

Só é possível compreender esse fenômeno da relação entre indivíduo e sociedade, ou mais especificamente, da individualização, quando se analisa o problema do crescimento do indivíduo em uma sociedade, quando incluímos em uma teoria da sociedade os processos de individualização, explica Elias (1994a). O sociólogo aponta que a historicidade de cada pessoa, do nascimento até a vida adulta, é um dos aspectos mais fundamentais para se entender uma sociedade. Para o autor, a criança precisa da sociedade para amadurecer.

É apenas com os outros que um indivíduo aprende a ser um humano. Que desenvolve um complexo e particular mecanismo de autocontrole psicológico. É uma estrutura psicológica que se caracteriza especificamente pelo conflito entre demandas sociais e exigências pessoais. Esse conflito pode levar aos indivíduos pensarem ou terem a sensação de que estão "sós" ou sem relacionamentos importantes com os outros. As pessoas individualizadas de nosso período histórico sentem e projetam suas sensações na vida social, o que muitas vezes aparece como o famoso conflito entre indivíduo/sociedade. Que seria, antes de tudo, reflexo do atual estágio do processo civilizador, onde pensamento e ação,

emoção e objeto, são separados por meio da reflexão e por regras sociais relativamente rígidas. E conforme mais intenso é o controle das emoções, maior parece à distância entre os objetos e situações do cotidiano.

Elias (1994a, 1998b) observa também que, quanto mais abrangente e forte é o controle dos impulsos e emoções, quanto maior for a exigência pelo desempenho das funções adultas em uma sociedade, maior será, porventura, a distância entre as condutas dos adultos e das crianças. Nesse caso, mais difícil também será o processo civilizador individual, pois, como os comportamentos são mais distintos e diferenciados, maior é o tempo para a preparação do jovem para a vida adulta. O sociólogo nota que nossas sociedades exigem bastante preparo para exercer funções adultas, e deixam pouco espaço para o desenvolvimento de habilidades e inclinações individuais.

Não existe uma continuidade, por assim dizer, da vida dos jovens até a vida adulta. O que existe é uma interrupção abrupta de um processo, uma transição imaginada, mas sem o devido preparo social, sem uma verdadeira continuidade, aponta o autor. Muitas vezes existe um mundo de sonhos e realizações que é vendido ao jovem como sendo o mundo adulto. Contudo, é um mundo aonde muito dos desejos e vontades têm que ser reprimidos ou adiados, caso um indivíduo queira exercer as funções adultas com responsabilidade. São fatos que reforçam bastante os conflitos psicológicos e geram ansiedade.

Assim, é exigido por parte de qualquer adulto, um alto grau de controle das emoções. Também é demandada uma considerável limitação e sanção dos seus comportamentos, para que se possa exercer as funções adultas com relativa destreza, isso sem contar na mudança de intimidade, nos conflitos, nas tensões e obrigações entre adultos; tudo isso torna muito complexo o processo de individualização em sociedades industrializadas e urbanizadas como as nossas, explica Elias (1994a).

Em uma época como a *idade média,* era bastante comum que um jovem homem fosse treinado para uma atividade por meio de outros adultos, isso era feito de forma direta, sem rodeios (Huizinga, 2010). O próprio espaço para escolhas individuais entre diferentes profissões era reduzido ou inexistente, como ilustrado pelas gerações familiares de profissões (p.ex., ferreiros, açougueiros, alfaiates etc.). Mas, conforme foram mudando a estruturas sociais e a sociedade foi ficando mais complexa, a preparação para as funções adultas também muda e se torna mais intricada. Elias mostra que em sociedades como as nossas, as crianças e jovens são separados dos círculos de convivência dos adultos. O tempo de preparo para a vida adulta é maior. Essa situação produz uma distância e conjuntura particular: pessoas

biologicamente maduras, ou seja, que apresentam um corpo desenvolvido e são capazes de ter e fazer filhos, mas ainda são socialmente imaturas. São jovens sem experiência na vida, não são crianças, mas ainda não são “homens” e “mulheres” propriamente (Elias, 1994a).

São jovens que levam uma vida diferente: não são mais crianças, mas vivem em uma “cultura jovem”. Com músicas, artes, filmes, danças, festas, drogas, separadas para esse público específico. Contudo, ao entrarem na vida adulta, não terão muito espaço para comportamentos antes consentidos aos mais novos, pois agora têm contas para pagar, filhos para cuidar, vizinhos para lidar etc. Elias (1994a,) observa que, com a segmentação cada vez maior de funções na sociedade, o trajeto do indivíduo para se tornar alguém capaz e independente torna-se mais extenso e complexo, pois aumentam as exigências para controlar suas emoções em qualquer circunstância. O sociólogo comenta que essa conjuntura possibilita que um indivíduo não consiga atingir um equilíbrio entre os deveres e obrigações sociais e seus desejos e vontades enquanto pessoa (Zabludovsky, 2014).

Sobre isso, Elias aponta que, enquanto os processos naturais vão sendo relativamente controlados, administrados e com previsibilidade, nossa inabilidade em controlar as relações entre indivíduos, pequenos ou grandes grupos, como também a falta de harmonia entre as demandas sociais e desejos pessoais se tornam mais patentes.

Em situações sociais como essa, explica Elias, é muito comum que indivíduos tenham a sensação de que a vida social lhe impede o sucesso de suas aspirações individuais. As pessoas podem pensar que é a “sociedade” é o que as impede de descobrir ou de realizar a “verdade interior”. A sociedade seria como se fosse uma pessoa “reprimindo” e controlando os outros. Como um segurança penal tomando conta de um preso. Mas essa sensação também pode vir do fato que o controle do comportamento pelos outros também está conectado ao autocontrole. De um lado, a maior autonomia e liberdade nas ações individuais; por outro, uma percepção de estar isolado no mundo, de não viver adequadamente a própria vida, de estar sozinho e separado dos outros enquanto pessoa. Eis a ambiguidade existente em nossas sociedades.

Elias (1994a) aponta que, em sociedades altamente individualizadas como as nossas, as possibilidades de satisfação pessoal e formas específicas de sofrimento, as chances de realização, como as probabilidades de fracassar na vida, são muito altas e diferenciadas. A facilidade com que os indivíduos têm hoje de buscar uma realização pessoal, considerando os problemas sociais e fatalidades da vida, é muito maior do que em tempos atrás. Mas essa perspectiva envolve riscos. Envolve uma série de fatores, como a persistência e vontade,

como também a decisão de deixar para trás outras oportunidades igualmente ou até mais, valiosas. Escolher um caminho (p.ex., uma profissão ou um parceiro matrimonial), mesmo quando se trata de uma possibilidade histórica inexistente em outros contextos, traz consigo a consciência de diversos caminhos pelos quais o indivíduo renuncia. O sacrifício de um prazer imediato, visando um benefício a médio ou longo prazo, passa a ser mais comum e arriscado.

Para o sociólogo, maiores liberdades de escolha, com suas possibilidades, também estão em conformidade com os riscos nelas envolvidos. Conforme a sociedade fica mais complexa, as chances de sucesso e fracasso aumentam muito. Oportunidades de triunfo na vida são equivalentes às ocasiões de insucesso. Nessa situação, o número de situações de "oportunidades não vividas" aumenta de modo considerável. Elias observa que o percurso que uma pessoa percorre, nas sociedades contemporâneas industrializadas, é muito abundante em possibilidades e sinuosidades, que variam conforme a posição social e classe. A mobilidade social é maior nas sociedades modernas.

> É próprio das sociedades que exigem de seus membros um grau muito elevado de especialização que grande número de alternativas não utilizadas – vidas que o indivíduo não viveu, papéis que não desempenhou, experiências que não teve, oportunidades que perdeu – sejam deixadas à beira do caminho (Elias, 1994a, p. 110).

Em sociedades mais simples ou de épocas anteriores do processo civilizador, não existiam muitas chances de escolha. Muitas vezes, as pessoas nasciam e seguiam um rumo já preparado por suas famílias e grupos, com uma função para as mulheres, outra função diferente para os homens. Nascia-se na família de agricultor, tornava-se obrigatoriamente um agricultor. Isso não ocorre com a mesma frequência em sociedades individualizadas como as nossas.

Com a divisão de funções, o aumento da previsibilidade das ações do ser humano e da natureza, o aumento de instrumentos sociais para as atividades cresce em consonância com a variedade de capacitações. Cresce o número de pessoas para exercer funções das mais variadas e com diversificada importância na sociedade. Logo, as pessoas foram ficando mais dependentes e interligadas. Aumenta a circulação e o acúmulo de moeda, a formação de um Estado forte e centralizado no sentido de monopolizador da força e violência. Mas essas cadeias de ação, controle e divisão de funções podem regredir e voltar ao formato de como eram em fases anteriores do processo civilizador. No entanto, nada na sociedade até o momento indica esse tipo de mudança tão repentina.

Elias (1994a) demonstra o longo processo de desenvolvimento da humanidade não como algo estático, linear, como um fato irremediável, mas como um fenômeno que se amplia, muda, evolui, como um processo social. O processo de individualização segue caminho similar, ou seja, a partir das bases oferecidas por nossa biologia, ele se desenvolve por meio de um demorado processo socio-histórico, e tem conexão com a divisão social do trabalho e o domínio das forças naturais.

O sociólogo considera que, com a estratificação e diferenciação da sociedade, e a individualização daí resultante, o aspecto diferenciado de um indivíduo em relação a todos os outros ganha um espaço privilegiado na escala social de valores. É um ideal em nossas sociedades "ser diferente" (Elias, 1994a, p. 117-118), isto é, e essa situação de querer se destacar dos outros, de realizar suas aptidões por suas próprias conquistas e méritos pessoais. Mas essa percepção não é algo dado, não é uma parte fixa de sua estrutura de personalidade, mas sim algo aprendido socialmente. Foi um ideal que só se desenvolveu lentamente, em conjunto com circunstâncias específicas e com uma estrutura de personalidade propícia. Não é um ideal que as pessoas escolhem livremente, mas uma posição socialmente exigida. O grau de escolha é variado, o indivíduo tem sempre certa margem de decisão, mas esse fenômeno é parte constituidora de uma pessoa.

Nesse quesito, Elias (1994a) segue apontando que o ideal de realização pessoal de um indivíduo, via uma meta ou conquista, daquilo que se considera como importante, está em conexão direta com a conjuntura em que a mesma pessoa está inserida nas mesmas sociedades. Então, na "passagem" da infância, juventude, para a vida adulta, são várias as metas possíveis em sociedades industrializadas e individualizadas; e, pelo menos em tese, os indivíduos podem escolher aquilo que está ou não ao seu alcance, algo que está em uma posição elevada na escala de valores do seu grupo, e que pode garantir prestígio, status, respeito, admiração e amor dos outros.

Nesse aspecto, o autor explica que a diferenciação social, o aumento de funções e especializações profissionais aumenta também o tempo necessário para se tornar um adulto. O que é um fato importante, pois a adolescência como condição e experiência, partilhada em conjunto com o resto da sociedade como meio entre infância e vida adulta, é uma invenção histórica bem recente (Ariès, 1978; Ozella, 2003). O preparo anterior e durante a especialização para funções adultas leva cada vez mais os jovens a pensarem em possíveis desfechos para seu futuro. As possibilidades aumentam consideravelmente nas sociedades mais individualizadas. Consequentemente, as pressões sociais para a escolha certa, sem

considerar as renúncias nesse percurso, mostram que esse não é um processo fácil; por exemplo, a pessoa poderia querer ser geógrafa, mas acabou escolhendo outra profissão que agradasse mais seus pais ou grupo de amigos, como o curso de Direito. Assim, aumentam as dúvidas, anseios e receios frente às escolhas futuras. Sobre esse ponto, Elias (1994a, 1998b) se mostrou bastante preocupado com a situação dos jovens na sociedade, parece até que previa as mudanças consideráveis que viriam recentemente para essa parcela da população.

Assim, aumentam as escolhas na atual configuração social que se estabeleceu. No entanto, crescem também as pressões para as escolhas "certas". Elias aqui percebe um problema: as sociedades contemporâneas são "indústrias de sonhos", criam metas e expectativas que elas próprias, muitas vezes, não podem realizar; por exemplo, uma vida bem sucedida, com excelentes empregos e uma carreira de sucesso, bons relacionamentos afetivos, sem violência e conflitos no cotidiano, um mundo repleto de felicidade e sem lugar para a tristeza. Isso significa que a individualização nessa sociedade abre espaço para constantes ansiedades e insatisfações, pois dificilmente todas essas demandas se concretizam. Surge uma consciência de "vidas que não foram vividas", de "possibilidades não concretizadas", de situações que poderiam ter acontecido e não aconteceram (Elias, 1994a). Destarte, a independência de um indivíduo também é estimulada, pelo menos na maioria dos casos. É incentivado a competir com os outros por recursos, prestígio e status, como também a se distinguir das outras pessoas pelas suas conquistas e aprende a obter satisfação com suas realizações.

Mas há um limite para essa "distinção". Se destacar demais pode levar ao isolamento e solidão de uma pessoa. Não se destacar leva à mediocridade. Por isso, o autocontrole é fundamental, pois o indivíduo não pode sair nem fugir das regras, deve ser como a maioria, nem muito diferente, nem muito igual. Ser singular em alguns aspectos, e igual em outros. Nunca passar dos limites estabelecidos em sua configuração. Por consequência, essa luta para se destacar, bem como o equilíbrio entre ser singular e parecido ao mesmo tempo, só pode ser conquistada por uma minoria, diz o autor.

Desse modo, existe uma insatisfação em muitas pessoas justamente pelo fato de não conseguirem aquilo que almejam em suas vidas. Daí o sentimento de apatia, tristeza, ausência de sentido e significado na vida, que muitas vezes estarão diretamente relacionados com os sentimentos de realização de algo significativo e importante em suas vidas. Não é de estranhar que a ansiedade seja comum em uma sociedade como a nossa.

Elias (1994a) explica que essas sensações advêm de oscilações entre a pressão interna em cada indivíduo e as pressões externas. Mas não se trata apenas de um simples desencontro entre as demandas sociais e individuais. Por conseguinte, podem estar ligados a vários fenômenos sociais, como desemprego em situações de fartura, excesso de jovens universitários em países ou Estados ainda pouco desenvolvidos e com pouca infraestrutura, que nesse caso não vão ter como abarcar todos os jovens por falta de emprego e capacidade estrutural de fornecer condições de vida adequada às ambições da maioria.

Não sabemos ainda como chegar a um melhor equilíbrio entre as exigências da vida social e os desejos de cada pessoa. Na prática, diz Elias (1994a), as nações industrializadas, individualizadas e urbanizadas de nossa época não chegaram ainda nesse estágio de uma harmonia maior entre essas demandas. Por isso, os conflitos, tensões, fracassos e ansiedades, de todas as formas, são mais que comuns em configurações sociais de nossa época histórica.

As tensões e ansiedades serão inevitáveis em complexas situações da fase atual do processo civilizador. A complicada rede de interdependência de nossas necessidades e capacidades produzem conflitos elementares. Não sabemos ainda uma maneira garantida para aliviar de modo definitivo esses problemas. Nem sabemos se a educação ofertada aos mais jovens é a suficiente para aliviar suas dores e problemas futuros.

Nesse aspecto, aparece a questão da diferença de gerações. Elias (1998b) explica que, desde o declínio da *idade média*, mas principalmente no desenrolar do século XX, tem se acentuado e acelerado uma mudança no relacionamento entre pais e filhos. Na verdade, trata-se de um processo extenso e que ainda continua. O conhecimento e informações sobre a temática aumentaram, mas ainda não sabemos muito bem como preparar as crianças para as sociedades cada vez mais complexas em que vivemos. Não sabemos exatamente como ensinar aos mais jovens a passar pelo processo civilizador individual sem que suas capacidades sejam prejudicadas ou danificadas pela vida social. Como quase tudo na vida, essa é muitas vezes uma questão de sorte, de erros e acertos, afirma o sociólogo.

Em tempos mais longínquos, a relação de pais e filhos era fundamentada na dominação e respeito (Ariès, 1978). Hoje, a preocupação com o bem-estar da criança aumentou bastante, visto que boa parte dos pais participa mais da vida de sua prole, escutam com mais atenção e estão mais dispostos a ajudá-los. Para Elias (1998b), saímos de uma fase mais autoritária em relação aos filhos, e partimos para uma época de mais igualitarismo e participação. No entanto, isso pode gerar, como em toda relação social, o aparecimento de

problemas específicos, entre eles, uma insegurança muito maior no que diz respeito ao próprio relacionamento e suas possíveis direções.

Elias observa que a preocupação com a função que as crianças têm para os pais aumenta em configurações sociais como essa. Em tempos remotos, o abandono de crianças era muito comum. Tinham-se muitos filhos, então uma criança perdida era rapidamente substituída por outra, e depois surgiam mais outras crianças, e as famílias seguiam seu rumo. No entanto, em sociedades contemporâneas, a figura das famílias extensas e com muitos filhos foi substituída pela família pequena, com poucos ou apenas um filho. A sensibilidade em relação ao tema também mudou. Sentimentos de amor e ódio andavam lado a lado na convivência entre familiares. Quase ninguém pensava que as crianças demandavam um tratamento "ultra" especial. Atualmente, observa Elias, a situação é justamente o inverso.

Elias (1998b) nota que os pais antigos se comportavam de modo mais espontâneo com seus filhos, ou seja, não tinham tantas dúvidas e receios no que se refere à educação dos mesmos. Eles seguiam a tradição, o que era dito para fazer com os filhos. Não se perguntavam se estavam sendo errados ou rudes com seus filhos, se estavam exagerando ou sendo permissivos, se estavam prejudicando-os ao tomar determinada atitude, se estavam traumatizando. Pedir desculpas para um filho por um ato exagerado era completamente impensado pelos pais de épocas anteriores.

O relacionamento entre pais e filhos é antes uma relação de dominação, com uma balança de poder bastante desigual que pende para o lado dos pais, diz Elias. Mas há limites nessa relação e o poder não pende apenas para o lado dos progenitores, visto que os filhos, mesmo os recém-nascidos, podem exercer algum tipo de poder sobre os pais. É só parar para pensar nos casos de famílias que se organizam, mudam sua rotina completamente, com a chegada de um bebê. Desse modo, não causa estranhamento que os filhos tenham uma função na vida dos pais, como a representação de certos desejos e vontades, de necessidades emocionais. Não existiria uma relação propriamente dita se os filhos não tivessem uma função para os pais, se não satisfizessem nenhuma demanda afetiva.

No entanto, vale ressaltar que é muito comum, em nossa sociedade, pensar que o amor entre pais e filhos é algo como que dado pela natureza. Mas isso é mais uma idealização. Elias observa que, antes, os adultos exerciam menos controle dos seus impulsos em relação às crianças, pelo menos quando comparamos com os dias atuais. Era muito comum as crianças presenciarem atos ou brincadeiras sexuais dos mais velhos, isso quando não participavam, seja com adultos, ou principalmente com outras crianças ou jovens. Por isso, não podemos

projetar nossos critérios atuais de moralidade se quisermos entender fenômenos sociais que ocorreram épocas passadas.

Assim, Elias (1998b) aponta que os problemas da relação pais-filhos, que têm conexão com a interdependência entre o processo social com o biológico, devem ser analisados a partir de um instrumento que possibilite enxergar as dificuldades que emergem nesse tipo de relacionamento, no decorrer do processo civilizador. O sociólogo aponta que a convivência entre pessoas em sociedades individualizadas coloca cada um em uma complexa rede de mútua dependência, em que o autocontrole é condição fundamental para a convivência relativamente estável. No caso dos jovens, esse processo é mais delicado e peculiar.

Como vimos, Elias questiona se os modelos contemporâneos de educação, tanto no nível escolar como universitário, são adequados para o preparo dos jovens para a vida adulta. O sociólogo é enfático: não são.

É verdade que, para muitos, é possível uma mobilidade maior dentro dessas sociedades, inclusive a mudança de moradia de um país para outro, escolher uma profissão ou até mesmo viver na casa da família com comida na mesa e roupa lavada. Mas Elias ressalta que isso só é possível porque essas sociedades são tão ricas de produtos, bens e serviços que podem sustentar indireta ou indiretamente uma boa parte das pessoas que não trabalham.

As ansiedades relativas à maturação são muito comuns em sociedades abastadas e individualizadas, diz Elias (1994a, 1998b). Talvez tenha sua origem nos exageros cometidos pelas regras burguesas e sua moralidade, como também de um domínio paterno, nas classes burguesas, do pai sobre os filhos. É uma mudança que tem relação direta com a ascensão e preocupação com status e prestígio das camadas burguesas. Mas depois das guerras mundiais, esse padrão foi perdendo força, pois era tido como exagerado, e deu lugar a outros modelos mais frouxos e dinâmicos. Contudo, o autocontrole e as ansiedades não desapareceram.

Elias (1998b) observa que, quanto menor o número de filhos em uma família, maior é a tendência de que as crianças tenham um grande valor tanto para os pais como para a própria sociedade. Com o aumento da riqueza social, em todos os âmbitos, aumentou também a preocupação com as crianças, desde suas necessidades básicas e biológicas, até mesmo aos pontos de sua vida social e psicológica.

Com a democratização e, por consequência, uma distribuição mais igual de poder entre mulheres e homens, pais e filhos, patrões e empregados, governantes e governados, os relacionamentos afetivos aumentaram ao nível de valor relevância para as pessoas em sua

singularidade (Elias, 1997b). Mas ficaram também mais complexos esses relacionamentos, exigem muito das pessoas em uma gama de possibilidades.

Com as mudanças aceleradas nas relações de poder, o quesito da identidade social, torna-se mais diferenciado a forma como cada um se percebe enquanto pessoa de um grupo e de uma sociedade. Aumentam a insegurança de status como também uma constante busca por "identidade". Os últimos séculos são bastante inconstantes, observa Elias.

Uma das causas dessa aparente instabilidade, principalmente depois da segunda metade do século passado, comenta o sociólogo em *Os Alemães*, é o fato de que o declínio não planejado das possibilidades de poder, dos grupos mais poderosos, levou a uma conjuntura de uma ampliação de poder para os grupos antes desfavorecidos. Novos problemas surgem nesse processo. Temos também uma mudança na consciência, pois, como lembra o autor, toda mudança estrutural na sociedade implica do mesmo modo uma modificação na estrutura da psique.

Contudo, o que é mais relevante, segundo o autor, é o equilíbrio entre o controle das emoções imposto a um indivíduo nesse processo e, simultaneamente, o obtido em deleites nesse mesmo processo (Streeck, 2015). Pode-se perder ou ganhar, mas deve existir para um indivíduo um número de prazeres consideráveis em sua vida, para que ele possa suportar as eventuais perdas, que sempre ocorreram, querendo ou não. Prazer e sofrimento andam lado a lado, mas deve haver uma relativa harmonia entre ambos. Se uma criança tem todas as suas vontades realizadas, jamais deixará de ser uma criança. A manutenção dos controles requer recompensas que permitam o deleite.

Desse modo, Elias (2006) sabe que nem todo tipo de controle exterior é adequado para compor o desenvolvimento de mecanismos individuais de autocontrole, ou produzi-los em larga escala. São formas de coação que podem prejudicar e muito a capacidade de satisfação dos afetos e impulsos. Nem muita violência, nem muita ansiedade, como forma de inculcar o autocontrole, parecem ser adequadas para esse propósito. Mas vale salientar: a ansiedade não desaparece do processo civilizador.

Um dos autores que debatem essa questão importante da formação da identidade moderna, com as angústias e ansiedades de nossa época, é Anthony Giddens[28]. Para o sociólogo inglês, a sensação de que a vida social não tem sentido ou nada a oferecer de positivo é um problema psicológico fundamental da modernidade[29]. Esse sentimento, diz Giddens (2002), é fruto de uma secessão entre o indivíduo e os aspectos morais imprescindíveis para ter uma vida satisfatória e prazerosa. As pesadas transformações na vida social tiveram profundas implicações na personalidade das pessoas.

Giddens (2002) aponta que o mundo da alta modernidade vive em "crise", com consideráveis riscos e ameaças e, do mesmo modo, adentra cada vez mais na identidade e emoções. A ansiedade é sentimento comum nessa conjuntura; ela é oriunda de uma situação de perigo, real ou imaginário, e possibilita ações de adaptação ou fuga. Assim, os problemas pessoais podem aparecer de modo difuso e, para se proteger dessa situação, a apatia vira um recurso quase que imediato nos indivíduos. Nesse sentido, Giddens (2002) afirma que a ansiedade deve ser compreendida com o mecanismo de segurança que cada indivíduo elabora para si, muito mais do que um evento relacionado a ameaças particulares. A ansiedade é uma resposta que ignora um objeto em particular, é "um estado geral das emoções" de uma pessoa. Sendo "difusa", pode ser arrolada a situações com uma conexão ambígua com o objeto que a estimulou. A ansiedade diz respeito aos perigos notados como perturbadores do mecanismo de segurança dos indivíduos.

Desse modo, a confiança e segurança são aspectos fundamentais para que um indivíduo possa se situar no mundo. Giddens aponta que "ser ontologicamente seguro é ter [...] respostas para questões existenciais fundamentais que toda vida humana de certa maneira coloca" (Giddens, 2002, p. 49). A Ansiedade decorre da aquisição de um entendimento ontológico da realidade exterior e da identidade. Giddens pensa que a ansiedade é fruto do fato de uma pessoa acreditar na existência independente de outros indivíduos e objetos que a segurança ontológica alude. Por conseguinte, uma identidade bem estabelecida implica uma sensação de "continuidade biográfica" que é capaz de perceber por ela mesma e, também,

---

[28] - Giddens (2000) chegou a conhecer Norbert Elias, inclusive assistiu algumas aulas com o famoso professor. Mas discordou de vários pontos trazidos pelo sociólogo alemão, mesmo que, como observou mais tarde, tenha considerado inúmeros aspectos de seu pensamento social (Giddens, 2003).

[29] - Escolhemos Giddens para esse debate, mas nomes como Sennett (1988), Lasch (1983), Lipovetsky (2007a, 2007b), Bauman (1998) e Beck (1992) poderiam também ter aqui seu destaque.

comunicá-la aos outros. Uma sensação estável da identidade, diz Giddens (2002) sugere uma aceitação das coisas, da realidade, dos outros, dos elementos de uma segurança ontológica.

Para Giddens, sensações de ansiedade e desespero, na "alta modernidade", podem, por sua vez, se entrelaçar com a crença e confiança em certas instituições e técnicas da vida social. Segundo o sociólogo, viver em uma cultura de risco como a nossa é um pouco perturbador. Mas, isso não significa que as sociedades atuais tragam mais riscos e problemas na vida diária do que em tempos mais remotos, onde a insegurança era maior em muitos aspectos do cotidiano. O que Giddens quer dizer é que as ansiedades são produzidas pelos "próprios cálculos de risco, mais o problema de excluir contingências "improváveis", reduzindo assim o planejamento da vida a proporções manejáveis" (Giddens, 2002, p. 168). A percepção dos riscos é possivelmente para muitos indivíduos fonte de ansiedade. Aumentam as possibilidades na modernidade, aumentam os desconfortos em relação ao mundo e suas relações.

Esse debate se conecta com Elias por uma série de fatores. Primeiramente, o lugar e a mudança da condição social da formação da estrutura de personalidade. No entanto, a questão da identidade, tal como é formulada pelo sociólogo inglês, não parece ser de interesse do autor alemão. Digo isso pelo fato de que Elias pensa essa questão de maneira relacional e histórica, ou seja, para o autor, não há como desenvolver uma análise sobre os indivíduos sem considerar mutualmente a formação da estrutura social e de personalidade. Sem também considerar esse mesmo processo como inserido em uma lógica de longa duração.

Em segundo lugar, esse debate trazido por Giddens traz outro ponto fundamental para Elias: a questão do desenvolvimento do sentido pessoal em determinada época histórica. Falta Giddens analisar a origem das demandas que os indivíduos fazem a si mesmos e o peso que elas representam para eles ao longo da história, além de compreender como essas dinâmicas sofrem alterações e como as pessoas reagem a essas mudanças. Para o sociólogo alemão, o ser humano não se vê do mesmo modo em toda época histórica (Smith, 2001). A percepção de si e dos outros indivíduos é diferente conforme a formação das estruturas sociais e o desenrolar das épocas históricas. Implica um desenvolvimento do conhecimento sobre a natureza e seus fenômenos, implica do mesmo modo um controle maior das emoções, diferenciação e estratificação das condutas, mudança nas relações de interdependências entre os indivíduos. Para Elias, aumentam as possibilidades nas sociedades contemporâneas, ponto que o aproxima de Giddens.

Segundo o sociólogo inglês, a segurança ontológica é constantemente ameaçada em situações de crise. Conforme Giddens (2002), a crise é relativamente "endêmica" na modernidade, seja no nível social como no individual. Continuando, o autor diz que "a modernidade é inerentemente suscetível à crise, em vários níveis. Existe uma "crise" sempre que as atividades relativas a importantes objetivos na vida de um indivíduo ou de uma coletividade repentinamente parecem inadequadas" (Giddens, 2002, p. 171). Essa situação produz clima de incerteza, e as questões ditas "existenciais" lançam continuamente situações de ansiedade. O desaparecimento de pontos seguros de referência cria uma perturbação moral que as pessoas não conseguem ultrapassar completamente, diz o autor.

Elias concordaria bastante com Giddens. No entanto, seria interessante demonstrar essas mudanças que o autor inglês propõe de modo histórico e processual. É nesse ponto que aparece a discordância entre os dois. Pois, pensando com Elias, até que ponto o indivíduo é autônomo na construção de sua identidade e, por conseguinte, na relação com fatores externos causadores de ansiedades? Não seriam esses fatores, individuais e sociais, mútuos e equivalentes, dependendo do fenômeno, em questão de influência em nossas emoções? Se a "modernidade" é em certa medida responsável por nossos sofrimentos, como explicar aquelas pessoas que vivem relativamente bem e sem tantas inquietações e perturbações "psicológicas"?

Conforme Fletcher (1997), a ansiedade surge, segundo Elias, de modo incisivo quando são infringidas as barreiras socialmente aceitáveis de constrangimento e vergonha. Por isso, Elias utiliza o termo *economia psíquica*, que para o autor seria mais adequado para relatar o equilíbrio de tensões e conflitos na personalidade, ou seja, os impulsos e seu lugar nas configurações da vida social. Essa metáfora "econômica" é utilizada pelo sociólogo para esclarecer as transformações nos mecanismos de satisfação e repulsa, como também na formação do autocontrole, na socialização das "pulsões". Nesse ponto, Elias demonstra que o padrão individual de autocontrole tem uma conexão com o padrão dominante de autocontrole e, também, com a posição social de um indivíduo. Desse modo, as transformações na estrutura social em geral andam de mãos dadas com as mudanças na constituição psíquica das pessoas e vice-versa.

Para Fletcher (1997), Elias enxerga os mecanismos de controle das condutas como um produto do desenvolvimento socio-histórico, por isso, as "neuroses" e ansiedades de antes são relativamente "diferentes" das de hoje no sentido que são oriundas de estruturas sociais e distintas. Esse mecanismo não está jamais separado da realidade social e se desenvolve com

ela. Fletcher (1997) observa que um processo psíquico, como a ansiedade, é fomentado por mudanças na estrutura das relações sociais. Assim a questão, para Elias, de saber por que o comportamento e as emoções mudam é realmente a mesma de entender por que as formas de vida social também mudam.

Em uma sociedade como a nossa, em que as distâncias sociais diminuem, as cadeias de interdependência aumentam, a balança de poder fica mais equilibrada. Tensões e conflitos aumentam em igual proporção, como também a necessidade de se destacar e se distinguir dos outros enquanto indivíduos "singulares" e diferentes. Não causa estranhamento, conforme Quintaneiro (2010), que o medo e receio de degradação social, ou seja, ser malvisto pelos outros do círculo social, seja algo importante e gere ansiedade.

Segundo Lasch (1985), Elias percebe que o próprio processo civilizador nas sociedades modernas gera ansiedades nas pessoas, pois engendra tensões e conflitos conforme a posição social e necessidade de status de determinados grupos. Controle das emoções, tabus, medos, ansiedade, tudo isso seria também para manter poder e prestígios em grupos estabelecidos, preferencialmente da classe média.

Situações de agorafobia (medo de lugares públicos) e síndrome do pânico se encaixam de modo considerável nessa conjuntura (Dalgalarrondo, 2019). Em um ataque de pânico, o indivíduo sente um forte desconforto emocional e uma sensação de medo que atinge um pico em poucos minutos, onde o medo de perder o controle e enlouquecer, a sensação de falta de ar, tremores, calafrios, aparecem de modo contundente. Na agorafobia, a ansiedade está relacionada com um aglomerado de indivíduos, principalmente em locais em que é muito complicado fugir e onde a proximidade de pessoas íntimas não é imediata. A segurança e o conforto do convívio com o lar ou família é prejudicado em ambientes com muitas pessoas desconhecidas, por isso o agorafóbico tem medo, explica De Swaan (1981).

A ansiedade social, ou fobia social, é um transtorno observável por um medo intenso e contínuo em situações cotidianas que envolvam a exposição ou contato interpessoal, situações onde o indivíduo é obrigado a demonstrar capacidade, como em competições ou outros momentos em que existem cobranças (Dalgalarrondo, 2019). Uma pessoa acometida desse problema tem muito receio de falar em público, de se expor para desconhecidos em qualquer situação que tenha público.

Quem acompanhou o que foi escrito nessa parte do capítulo percebeu a ligação, apresentada por Elias, do processo civilizador com situações de ansiedade, principalmente aquelas de contornos mais patológicos, cuja ruptura de dimensão individual é mais

prolongada. O indivíduo com problemas sérios de ansiedade será muito provavelmente alguém com uma forte sensação de insegurança em relação a si mesmo e ao seu futuro, com um forte receio de desaprovação social, de perder o respeito das pessoas por alguma atitude que julga indigna. O medo da degradação social e a ansiedade andam lado a lado; Elias mostrou isso. Para entender esse fenômeno, é necessário, além de compreender como funcionam os mecanismos e processos de individualização, investigar como são os processos que caracterizam a promoção de bem-estar e prazer nos indivíduos. A configuração onde são demandadas suas exigências, e que também oferecem formas de sofrimentos, pode ser compreendida por meio de uma investigação da sociologia dos processos.

Desse modo, Elias entende a ansiedade como fenômeno social que depende da configuração social. Os indivíduos temem perder uma certa dose de segurança, o amor e respeito dos outros, fazem de tudo para manter esse sentimento, que está acoplado aos níveis de civilização e pacificação da sociedade. Outros sofrimentos também se apresentam de modo similar. Mas e quanto no que refere aos problemas psicológicos vivenciados, a partir de sinais e sintomas no próprio corpo? Vejamos agora a *psicossomática*, segundo Elias.

4.2 PSICOSSOMÁTICA

Vimos anteriormente o caráter social e histórico da ansiedade em Elias. Ao mesmo tempo, como qualquer outro fenômeno que se apresenta no corpo, ela não implica uma ausência do corpo biológico; ao contrário, precisa dele e de suas capacidades para se desenvolver e apresentar na vida social. Biologia e sociedade em uma relação de interdependência. Mas e quando os fenômenos sociais e suas respectivas tensões e conflitos geram sinais e sintomas específicos no corpo humano? Temos assim a *psicossomática*.

Como explica Dalgalarrondo (2019), o termo somatização significa o processo em que uma pessoa sofre em seu corpo sintomas físicos, sem uma origem específica de uma doença física, mas com relação a possíveis questões psicológicas. Dentre os sintomas mais comuns estão dores difusas pelo corpo, náuseas, diarreias, fadiga, falta de sono, ansiedade e irritabilidade. São mais comuns entre adultos. Por conseguinte, podem aparecer com uma doença física como também na ausência de qualquer doença. Dessa forma, são problemas que podem aparecer como vontade de estar em um papel de doente com o intuito de obter algum

ganho primário ou secundário que esse estado poderia oferecer. De modo geral, a somatização poder ser uma forma de se comunicar quando a expressão está, de certo modo, bloqueada. Assim, pode também ser uma forma de expressão de um sofrimento em indivíduos que não reconhecem ou verbalizam seus sentimentos e emoções (Dalgalarrondo, 2019).

Elias chegou a desenvolver um raciocínio sobre esse assunto em uma pequena apresentação que fez para um grupo de médicos no fim dos anos de 1980. Essa exposição depois foi transcrita e recebeu o nome de *Civilização e psicossomática*[30]. Elias falava para uma plateia de médicos, e logo de cara ele já explicitava, como fez durante toda sua vida, da importância de conhecimentos diferenciados dialogaram entre si e buscarem quebrar as barreiras e limites que eles mesmos se colocam, seja por questões de mercado, status e prestígio, como também por questões epistemológicas. Como colocar tantos limites e distâncias em disciplinas que pretendem estudar o ser humano?

Uma das formas de contornar esse problema, e aqui o autor fala sem rodeios, talvez com pouca modéstia, seria acrescentar a teoria dos processos civilizadores ao conhecimento médico. Como já comentamos no início desse trabalho, o processo civilizador significa a pacificação das condutas e o controle das emoções. Elias tem interesse em compreender as transformações no modo como governamos nossos sentimentos e impulsos e como nos relacionamos com os outros. Isso já é de conhecimento em seus trabalhos.

Nesse mesmo processo elencado pelo autor, é possível observar conflitos e perturbações que surgem como sintomas no corpo, a *psicossomática* é um exemplo. Para Elias (2010), para compreender a psicossomática, temos que perceber todos os seus níveis: *de integração*, o *somático* e o *psicológico*. Elias sugere que os aspectos psicossomáticos das doenças têm conexão direta com muitas mudanças que decorrem das circunstâncias psicológicas e sociais da vida de uma pessoa. Por conseguinte, o autor pensa que os estágios do desenvolvimento das sociedades podem ter alguma relação com esse fenômeno que surge no corpo.

O que Elias quer mostrar são as transformações que têm efeito nas regras sociais acerca dos comportamentos e emoções e, logo, sobre as doenças relacionadas a isso. Um

---

[30] - Texto publicado em francês na coletânea de textos de Elias, organizada por Marc Joly, intitulada: ELIAS, Norbert. Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse. Paris, La Découverte, 2010.

exemplo trazido pelo autor seria a mudança em relação ao ato de cuspir durante refeições à mesa, ato bastante comum em tempos anteriores em vários países europeus. Cuspir é um hábito social. Pode ter razões de higiene ou de motivos de saúde, mas essa característica praticamente desapareceu do cotidiano das pessoas, por ser considerada inadequada no convívio. Por ser considerada como deselegante e por demonstrar falta de educação da pessoa que faz tal ato. Isso ocorreu conforme foram sendo internalizadas as sanções sociais e o controle das emoções passou a ser de suma importância nas relações cotidianas. Do mesmo modo, outro exemplo trazido por Elias (2010) é a violência física. Para o autor o monopólio da força, entre outros fatores, tem uma influência muito decisiva na pacificação interna das sociedades. Se formos comparar com épocas passadas todas as formas de violência diminuíram bastante. Dos pais com os filhos, entre marido e esposa, de um superior para com seu subalterno, entre vários exemplos. Por consequência, a sensibilidade das pessoas em relação à violência aumentou conforme diminui sua ocorrência. O que antes era "normal" agora causa sensações negativas de repulsa e desconforto (Elias, 1990, 1993, 1997b).

Sobre isso, Elias (2010) aponta que a capacidade para o autocontrole e a sensibilidade aos comportamentos agressivos aumentaram na mesma proporção, junto também ao fato do crescimento da eficiência do controle social da violência. Mas é justamente em uma situação como essa que surgem, ou aumentam, os problemas psicossomáticos. Para o autor, esses problemas têm um forte indício de "autoagressão". Nesse sentido do argumento vem a hipótese de Elias acerca do tema: "em sociedades onde é proibido infligir sofrimento físico em outras pessoas, há uma taxa maior de pessoas que causam danos físicos em si mesmas" (Elias, 2010, p. 122).

O autor lembra que em nossas sociedades a violência contra si mesmo não é proibida. Quase não existem normas sociais que proíbam alguém de se violentar, sejam elas indiretas ou diretas. Esse parece ser um assunto distante do vocabulário social, as pessoas não conversam sobre o assunto e, quando muito, são temas exclusivos de conversas, debates e escritos acadêmicos de especialistas "psi", não muito longe disso.

É possível que sempre tenham existido "neuroses", comenta Elias (1990, p. 153), mas elas necessitam de uma análise genealógica para serem melhor compreendidas, visto que são resultados de uma forma histórica de conflito. Elias (1990) defende que os problemas psicológicos de indivíduos não podem ser entendidos se os considerarmos como sendo idênticos em todos os períodos da história. Nesse aspecto, o sociólogo percebe que esse tipo de conflito varia consoante o modo como se estabelece as relações entre a pessoa e seus

grupos de interdependência. São relacionamentos com modos específicos e singularidades conforme a própria organização dos grupos.

Mas Elias não dá importância apenas aos aspectos sociais da psicossomática. Com sua formação médica, ele sabe que fenômenos diversos da vida social têm um impacto significativo em nosso corpo, em nossa saúde. Mas ainda sabemos pouco sobre como as relações de um indivíduo com outras pessoas têm efeito determinante tanto na "gênese dos sintomas patológicos quanto no curso tomado pela doença" (Elias, 2001b, p. 103).

Assim, Elias e Dunning (1992) percebem que, em nossas sociedades, existe uma forte motivação para fortes emoções que, ao encontrar sua satisfação "plena" ou momentânea, voltam a se manifestar tempos mais tarde, dias, meses em diante. A pouca atenção que damos para esse fenômeno ainda é uma grande lacuna nos estudos sobre saúde mental (Elias e Dunning, 1992).

Nesse aspecto, o autor observa que a sociedade contemporânea desenvolveu certas atividades que auxiliam a tirar prazer e satisfação das tensões e conflitos, de um modo quase inofensivo aos outros. Atividades de lazer e esportes são os exemplos mais relevantes. Ainda não existem culturas humanas que não se utilizem do jogo como uma instituição social, para obterem uma excitação agradável (Huizinga, 1999; Elias, 2010). São atividades que nos ajudam a lidar melhor com nossos impulsos e emoções, pois têm como intuito renovar nossas excitações e propiciar uma vida mais aprazível.

Desse modo, as dificuldades humanas, nesse caso a psicossomática, "não são propriamente uma doença" (Elias, 2010, p. 126). São tensões desviadas para dentro, sem uma descarga emocional, sem um uso deleitável ou sem uma renovação emocional. No entanto, falta um conceito mais certeiro, mais específico, para definir esses problemas. Então o autor sugere que toda vez que formos tratar de questões de problemas psicológicos podemos falar em "dificuldade no *habitus* social" ou então "problemas na estrutura social da personalidade dos indivíduos", para podermos desenvolver melhor o entendimento sobre os problemas psicológicos, sejam de ordem psicossomática ou não. Mas o sociólogo não aprimorou esses conceitos. Deu apenas sugestões de análise, relembradas no decorrer dos seus textos e toda vez que ele comenta sobre o assunto. Podemos observar, com isso, um direcionamento analítico de Elias aos problemas psicológicos, que pode servir de base para se pensar nessa questão em seus trabalhos.

Para Elias, esses problemas psicológicos afligem indivíduos de sociedades específicas, de um estágio singular do desenvolvimento social, do processo civilizador. Contudo, o autor

observa que as sociedades não estão carentes de “remédios” diante dos próprios contratempos que elas mesmas geram (Elias, 2010). No caso de nossas sociedades, uma sugestão de Elias são as diversões e atividades que causam prazer, durável ou momentâneo, em seus praticantes. O sociólogo sugere que, ao nos depararmos com alguém que esteja sofrendo com problemas psicossomáticos e psicológicos, deveríamos saber como essa pessoa passa o tempo com atividades agradáveis para si e para os outros.

Como as sociedades contemporâneas controlam a violência de modo significativo, as descargas motoras espontâneas, as pulsões, emoções e afetos, isso gera efeitos na economia psíquica que, se não administrados, podem gerar dificuldades psicológicas. Por isso, é necessário existirem maneiras prazerosas e agradáveis de descargas emocionais, explica Elias (2010). A catarse, no sentido grego, ou a renovação das tensões, é uma sugestão do sociólogo.

O autor explica que a crescente demanda por autocontrole, por se comportar e se adequar conforme determinadas demandas sociais, pode levar a uma disfunção na *economia psíquica* de um indivíduo. Não podendo renovar essas tensões emocionais, o indivíduo acaba por descarregá-las para “dentro” de si. Essa é a lógica dos transtornos psicossomáticos, segundo Elias: a violência e tensões voltadas para dentro do indivíduo.

4.3 DEPRESSÃO E MELANCOLIA

Um dos problemas psicológicos mais conhecidos no mundo é a *Depressão*. Que nem sempre teve esse nome, vale salientar. Termos como “Melancolia” ou “mal de viver” dominaram por muito tempo o vocabulário médico e na literatura (Lepenies, 1969; Minois, 2003; Hersant, 2005; Horwitz e Wakefield, 2007; Borch-Jacobsen, 2009). Mas é só no período do fim da *idade média* e início do *renascimento* que esse problema ganha novos contornos. É uma sensação que ganha destaque em certos setores mais abastados da sociedade, como os ligados à igreja e as sociedades de corte. Fato esse que é de interesse de Norbert Elias, mesmo que de modo bastante indireto. Mas, antes de mostrar como Elias pensa esse tema, vamos apresentar brevemente alguns pontos sobre a depressão.

Desde a antiguidade, a depressão é reconhecida como um problema humano (Burton, 1997; Minois, 2003). Com mudanças de entendimento e formas, de cultura para cultura, de um período um histórico para outro, mas sempre acompanhando o ser humano como um

cachorro fiel nas piores horas, nas horas mais escuras e sombrias. São inúmeras histórias na literatura, tanto médica como geral, e não cabe trazer tudo isso aqui. No entanto, já se sabe que a depressão tem muitos efeitos negativos na saúde de uma pessoa que sofre desse problema. É uma das doenças que mais acomete e prejudica a vida de um indivíduo (Beck e Alford, 2016; Barros *et al*., 2020).

Da perspectiva psicopatológica, as "síndromes depressivas" (Dalgalarrondo, 2019, p. 345) têm como os principais elementos o humor triste e a falta de ânimo. Esses elementos são mais duradouros do que nas respostas normais de tristeza que acontecem no decorrer da vida. Na depressão, esse quadro é mais persistente e com uma duração maior. Do mesmo modo, esse quadro clínico apresenta uma variedade de sintomas com relação à psicomotricidade, vontade e autoestima. Fenômenos biológicos, principalmente neuronais. E, em casos mais raros, sintomas psicóticos.

Na literatura especializada, citada em Rufino *et al.* (2018) e Dalgalarrondo (2019), os sintomas afetivos mais comuns são a tristeza persistente, choro fácil e constante, apatia, falta de sentimento, frequente sensação de tédio, recorrente irritabilidade. Temos também alterações na psicomotricidade como o desânimo, inaptidão para sentir prazer, vontade de ficar na cama por todo o dia, "lentificação" psicomotora, diminuição da fala, recusa de comer, tomar banho etc. Seguindo Dalgalarrondo (2019), podemos falar, do mesmo modo, das alterações ideativas como o pessimismo em relação a tudo, frequentes ideias de culpa e arrependimento, ruminações com mágoas, pensamentos sobre morte, desejo de desaparecer ou dormir para sempre, ideias ou planos suicidas. Temos também outros sintomas como a fadiga, insônia, diminuição ou aumento do apetite, diminuição da libido, baixa autoestima, déficit de atenção e concentração, entre outros sintomas não menos importantes.

Mas, quando voltamos para Elias e sua análise do processo civilizador, como aparece o tema da depressão e melancolia? O autor tinha interesse no assunto, mas, mesmo que tivesse formação médica e psicológica, estava mais interessado em uma análise sociológica desse tema. Como o autor entende esse problema social? Na história, foi sempre assim ou teve mudanças importantes? Caso tenham ocorrido transformações, como o sociólogo conecta esses exemplos com sua teoria dos processos civilizadores?

As pesquisas e análises de Elias focaram em uma época muito significativa do desenvolvimento social e que ficou por nós conhecida como "modernidade", do fim da *idade média* para o *renascimento* em diante. Nesse período, um considerável impulso para a individualização foi observado em diversos setores das sociedades europeias e que, nesse

aspecto, fizeram crescer os debates, livros, escritos sobre o tema do indivíduo e seus problemas. Com o *renascimento*, esse assunto só foi tomando forma e ganhando espaço na vida social e intelectual.

Livros como *A sociedade de corte*, *Mozart*, e um pequeno ensaio sobre *Watteau*, para nós, podem oferecer elementos sobre como Elias entendia esse problema psicológico da depressão e melancolia. Logo em seu estudo sobre a corte, o sociólogo percebe que, na aristocracia das cortes europeias, ocorreu a "curialização", que seria a transformação da nobreza guerreira em uma nobreza aristocrática. Acontece que, nesse processo, desenrola-se a passagem dos nobres do campo para os arredores da corte. As relações na corte nem sempre eram apenas festas, banquetes, luxos, pois disputas por prestígio e status em torno do Rei pairavam no cotidiano e demonstravam também um estilo de vida bastante cansativo que, por sua vez, não permitia falhas nas ações dos nobres. Muitos desistiram.

Sobre isso, Elias (2001a) nota que, para a geração que se estabeleceu exclusivamente na corte, a vida no campo e a paisagem campeira passam a ser tópico de uma nostalgia em suas falas, escritos e pensamentos, de uma "melancolia". Desse modo, o passado tinha uma forma imaginosa, de sonho. A vida no campo vira um símbolo de inocência que foi embora, de uma espontaneidade perdida, em contraste com a vida na corte, com suas alegrias, festejos, mas também suas disputas, brigas, invejas, hierarquias, etiquetas e regras de autocontrole.

A vida no campo surge como uma idealização de pastores de rebanho feita por alguns membros da corte, pastores esses que tinham na realidade um trabalho difícil, pesado e levavam uma vida pobre, muito diferente dos membros da corte, explica Elias. Vários romances e até trabalhos de filosofia daquela época seguiam essa lógica. Mas a que mais se destacou, sem dúvida nenhuma, foi o *movimento romântico*.

Elias (2001a) observa que não existem muitos estudos sobre esse movimento, que pensem, sobretudo, nas particularidades estruturais e sociais de um fenômeno tão significativo. Uma teoria para as próximas gerações testarem e desenvolverem. Penso que Elias não conheceu as famosas análises de Isaiah Berlin sobre o assunto.

Para Berlin (2022), o movimento romântico aumentou a capacidade de identificar como "profundas" boa parte das experiências, principalmente as que tinham relação com as artes. Segundo o autor, essa ideia de "profundidade" é um dos principais exemplos de como os românticos ajudaram a desfazer com o ideal clássico e iluminista, em que se pretendia ter uma resposta elaborada racional sobre todos os temas humanos. Por isso, teríamos um débito

com o Romantismo justamente pelo fato de que é desse movimento a noção de que a pluralidade e a imperfeição dos fatos devem ser sentidas e investigadas com plena liberdade.

Segundo Berlin (2022), para a maioria dos românticos não é o conhecimento dos valores, tal como pretendiam os iluministas, mas a "criação" de valores que verdadeiramente importa. E tem mais: no lugar da obediência a regras previamente formuladas e fixas, esses autores defendiam que cada indivíduo criasse sua própria versão da vida. Os românticos apoiavam a invenção como essência de qualquer experiência humana. Não existe um modelo ou regra para habituar-se. Tudo o que existe é puro fluxo, imperfeito, e infinito em possibilidades. Perceber esse processo em si enquanto pessoa no mundo e no próprio mundo é o que se fixa enquanto importante. Berlin (2022) explica que, para os românticos, não há fundamento em buscar apresentar e demonstrar a vida com fórmulas e leis científicas, pois é impossível delimitar a vida, que é inesgotável.

Elias não discordaria de forma acentuada de Berlin, mas talvez apontasse mais para o fato de que faltava uma análise da mudança nas estruturas de sensibilidade e personalidade que levaram ao surgimento de um movimento como esse e que, mais tarde, possibilitaram a expressão de comportamentos antes não valorizados, como o excesso de tristeza, baixa autoestima e exagerada reflexão sobre si. A leitura de Berlin só acrescenta ao proposto pelo sociólogo alemão.

Em *A sociedade de corte*, Elias (2001a) aponta que as ideias românticas vão surgir justamente em um período de consolidação e fortalecimento da corte europeia, em que as exigências por autocontrole eram, sem dúvida, extenuantes para muitos, e também a crescente divisão de funções que naquele período cresciam de modo acelerado, com as redes de interdependência que ligavam os nobres e membros da corte ficando mais densa e conectada. Sem isso em mente, não temos como avançar. O sociólogo explica que as primeiras manifestações românticas da corte tem ligação com as primeiras tendências da integração do Estado e do fenômeno da urbanização.

Um ponto precisa ser dito. Era uma época de forte mudança social e desenvolvimento da estratificação da sociedade. Proletariado, burguesia e nobreza estavam emaranhados em uma complexa relação de dependência. Movimentos de declínio e ascensão social estavam no calor do momento. Em vários países europeus, explica Anderson (1984), era muito variado o desenvolvimento de relações conflituosas entre as formações burguesas e nobres. Elias (2001a) explica que, em situação de mudança das interconexões humanas, as antigas formações e posições acabam, de uma forma ou de outra, perdendo suas funções. Portanto, os

indivíduos antes ligados a essas funções ou se adaptam as novas funções, ou perdem sua existência social, ao perderem os antigos valores que consideravam como essenciais. Em uma situação como essa, mudam os tipos de coerções que as pessoas exercem entre si. E, na origem dos movimentos românticos, é essa transformação que temos de investigar e analisar.

Ora, para Elias (2001a), são transformações que permitem entender o fenômeno da idealização romântica de formações sociais em decadência, ou que já foram substituídas por algum representante, ou grupos, de um estágio posterior. São tendências que aparecem em grupos privilegiados onde as intenções de poder só podem ser almejadas com a destruição do sistema que lhe facilita a posição de privilégio. São camadas sociais que estão presas a coerções de origem social mais fortes do que anteriormente. Nesse sentido, indivíduos de estágio anteriores viram símbolos de uma vida mais solta, livre, espontânea, natural, melhor que a atual. São indivíduos que representam ideais ou ações admiradas e que não podem mais serem feitos na sociedade atual ou futura.

Faz parte da mentalidade, ideal e sensibilidade romântica, diz Elias, que seus defensores vejam o presente como uma depravação se comparado com o passado glorioso. E, se pensam no futuro, é como uma vivência repetida do passado, sempre melhor, puro e feliz. Os românticos olham para o passado pelo fato de que eles buscam amenizar os conflitos e dificuldades atuais e, nesse caso, constroem uma imagem pouco condizente com a realidade. Podemos então, aponta o autor, perceber o conflito específico dos românticos: é uma atitude de camadas superiores, abastadas, com vontade de se libertar das tensões e conflitos sem enfraquecer a ordem, prestígio e status estabelecidos, que garantem sua posição privilegiada e que, ao mesmo tempo, não comprometa seus confortos, sua moral nem seus motivos para viver.

É um conflito que se expressa da ambiguidade, diz Elias (2001a), da sensibilidade de pessoas ou grupos de uma figuração social. Nesse caso, a sensação de pertencer às melhores famílias, da superioridade social, de uma elevada moral, com a mais distinta educação e boas maneiras anda de mãos dadas com a desaprovação da ordem dominante, principalmente no que se refere às coerções dos grupos mais abastados e superiores da escala social. Podem também aparecer, lembra o autor, quando a sensação de impotência frente às sanções é demasiada, em que emerge uma tristeza sem explicação, aflições expressadas como um pessimismo romântico, como também repulsa ao autocontrole de que não tem escapatória. Desse modo, em versões mais radicais, alguns indivíduos perdem a vontade de viver.

A valorização do passado pelos românticos, explica Elias, pode ser vista na nostalgia sem volta, um ideal inalcançável, de um amor que não se concretiza nunca etc. Isso é um conflito e tensão de seres humanos que não podem, nem almejam, desfazer as coerções e sanções em que estão inseridos sem romper com sua posição privilegiada em determinada configuração social.

Elias busca demonstrar as ligações entre uma configuração específica e as experiências vividas de alguns indivíduos, como um dos fatores com uma função importante na origem do movimento romântico. E, com isso, percebe certa similaridade entre vários setores desse movimento pela Europa. Em todas as situações, eram camadas superiores que, mesmo com posições de prestígio, não participavam ativamente das atividades políticas, funções de governo, nem das decisões governamentais. Eram geralmente burgueses, mas principalmente da elite acadêmica ou artística, que não tinham papel político importante (Lepenies, 1969).

Para Elias (2001a), o que é comum no movimento romântico é a natureza de seu sofrimento, ou seja, a ligação com a mudança de uma cadeia de interdependência muito mais densa e variada, com suas respectivas exigências por mais autocontrole. Perder o controle em uma configuração mais "exigente" significa perder prestígio social, admiração e status, por isso agir de modo muito emocional pode ser extremamente danoso. Diante da imposição desses controles, o romântico buscará uma amenização nos sonhos, fantasias e idealizações que, pensando no passado, visam uma vida mais solta, livre, espontânea, natural, simples, sem tantos controles e exigências por parte dos outros. Nessa situação, desaparecem todas as conquistas do presente, menos violência ou acesso maior a alimentação, focando em um pretérito exemplar, em que seus anseios e vontades são projetados, e tudo aquilo que não gostam é descartado.

> A função que as imagens idealizadas da vida no campo têm, na sociedade de corte do Ancien Régime, ilustra essa função de um passado que contrasta com as coerções e calamidades do presente. A evocação da vida simples no campo liga-se, muitas vezes, ao anseio por uma liberdade e espontaneidade que um dia existiram mas agora desapareceram. Algumas imagens mentais desse tipo, especialmente a idealização da natureza campestre, que refletem, de início nos círculos aristocráticos de corte e depois nas elites intelectuais burguesas do século XVIII, a extensão das coerções das interdependências no decorrer da crescente diferenciação e integração social, continuam aparecendo no século XIX como temas constantes da tradição romântico-burguesa (Elias, 2001a, p. 229).

Nesse caso, a idealização romântica da natureza surge como um contraste entre as sanções da aristocracia de corte e as obrigações sociais. Além disso, Elias sugere que é possível também estabelecer uma conexão entre o crescente êxodo rural que acompanhou os processos de urbanização e a própria "romantização" das sociedades agrárias e suas figuras mais célebres como os pastores de ovelhas, o agricultor, o camponês, as crianças correndo livres no campo aberto etc.

Para os românticos, a vida na cidade, no mundo, torna-se triste e intolerável (Berlin, 2022). Eles querem se libertar das coerções, mas, segundo Elias (2001a), mesmo que as portas fossem abertas, eles não escapariam, pois as conexões que os mantém presos no mundo são constituintes deles mesmos enquanto indivíduos. Uma coisa é imaginar uma natureza linda, perfeita, sem nenhum problema, outra é passar alguns dias na natureza como ela realmente é. Muitos, para não dizer todos, voltariam correndo para suas camas.

Em *A sociedade corte*, Elias observa que a lamúria pela vida "perdida" no campo e na natureza só aumenta, e mostra uma oposição cada vez mais forte em relação à vida na cidade e seus problemas singulares. Anteriormente, antes do período da aristocracia de corte, muitos senhores medievais e feudais, guerreiros, viviam no campo, nas fazendas, em terras próximas aos rios, florestas ou montanhas. Eles não pensavam em sair dessa vida, seu cotidiano era nela. Não existia a distância entre "natureza" e "cidade", nem a ideia da natureza como "paisagem". Nesse ponto, o autor observa que é com a urbanização e crescente êxodo dos camponeses da cidade que a imagem de natureza e campo se tornam eventos que podem ser vistos de modo distanciado, que podem ser imaginados. Quando escapar da corte vira algo quase impossível, a imagem da natureza ganha ainda mais contornos melancólicos e idealizados.

Assim, Elias (2001a) explica que o que determina o ideal de uma vida bucólica, isolada, no campo, distante e sem problemas, caracterizado como algo inatingível etc., são principalmente as sanções e obrigações que os indivíduos exercem uns sobre os outros e que implicam um autocontrole austero, no qual um erro ou descompasso emocional pode custar caro. Conforme Brandão (2007), o sociólogo lembra que a capacidade de autocontrole é desenvolvida em sociedades em que a estrutura demanda uma dissimulação mais ou menos eficaz dos impulsos e emoções, pois, sem elas, o êxito social fica ameaçado.

Nesse sentido, Elias (2001a) demonstra que os românticos e suas obras literárias nos expõem as particularidades sociais e as diferenças de grau entre os grupos de determinada época; eles apresentam diversos fatores importantes das condições sociais do período em que

estavam fazendo suas afirmações e devaneios. Aqueles que buscavam fugir das coerções estavam, em sua maioria, em uma posição social intermediária, visto que não se observava românticos nas camadas mais dominantes e poderosas. Até onde se sabe, não existiram rainhas ou reis românticos.

Por isso, Elias (2001a) aponta que, a ascensão e declínio dos movimentos românticos deixa muito evidente a vontade de se libertar das sanções e obrigações da vida social, via ilusão ou até utopia, mesmo sabendo que isso pode ser inatingível. Mas, mesmo que certas configurações sociais possam ter sido mais exigentes no que diz respeito às demandas por autocontrole, elas também possibilitaram a fuga via devaneio, sonhos e idealizações de uma vida mais amena, na natureza, pura e simples. A situação parece ser mais complicada para as camadas intermediárias, que recebem pressão tanto dos grupos mais poderosos, como dos menos poderosos de uma camada inferior na sociedade. Demolir os muros que os resguardam significa também derrubar seu status, prestígio e privilégios que mantém a duras penas como distinção dos grupos inferiores na escala social. Em suma, o romântico quer ter uma vida simples e sossegada, livre das obrigações sociais, longe de tensões e conflitos, mas guardando todos os seus benefícios, vantagens e regalias da sua posição social.

Por conseguinte, mesmo em movimentos mais recentes, como os anarquistas e hippies, encontram vestígios dos antigos românticos, observa Elias (2001a). Visto que a natureza utópica e romântica de suas idealizações e propostas está calcada, muitas vezes, no fato de que seus membros gostariam de fugir de todo o sofrimento que eles próprios efetuam uns sobre os outros, sem ter muito conhecimento sobre as configurações em que estão inseridos. Mas os românticos esquecem algo muito importante, observa o sociólogo: não existe vida social sem coerções. No entanto, isso não significa que não existam coerções em excesso e prejudiciais para os próprios indivíduos.

Com efeito, Elias (1990) comenta que, no processo civilizador, a sociedade em geral exclui muitos componentes de prazer mediante o engendramento de emoções negativas, como as únicas a serem aceitas. Então a repulsa, o nojo, a vergonha, o embaraço, entre outras, passam a ser bastante comuns em nosso cotidiano, como também impulsionadas e estimuladas pela nossa vida social.

Elias está falando aqui de um *ethos* constituído em certas camadas da sociedade. Com os românticos, surge um tipo de comportamento que passa a ser valorizado nas camadas intermediárias da sociedade burguesa. Como o trabalho enquanto importante ocupação, para garantir o sustento, passou a ser mais valorizado justamente nessas camadas, fato esse que era

desprezado na aristocracia de corte, a ascensão social começa a ser medida de um modo diferente da nobreza. Um *ethos* austero com relação ao dinheiro e ao amor ganha importância e relevância, pois a moral passa a ser mais valorizada em alguns círculos da sociedade burguesa, como Weber (1987) já tinha observado.

No lugar do amor cortês, a moral burguesa da virtude. Segundo Elias (2005), a cultura do bom gosto, tão alardeada na aristocracia de corte, passou gradualmente para os grupos acadêmicos, artistas ou produtores de bens culturais. Nesse espaço, quem ditava as regras do gosto artístico eram os grupos de artistas boêmios. Muitos desses indivíduos eram românticos, que procuravam uma imagem invertida, sonhos ou idealizações, para amenizar o cotidiano da sociedade burguesa em que estavam inseridos (Elias, 2005). Alguns mergulharam fundo em sua tristeza e desespero do mundo.

Os românticos queriam viver uma utopia e todos eles fracassaram ou caíram em sofrimento, pois suas idealizações esbarravam com uma realidade que nada tinha de parecido com seus mais belos sonhos (ou pesadelos).

Contudo, Elias (2005) chama a atenção para o fato de que o desenvolvimento e mudança nas relações de poder em sociedades industrializadas e individualizadas, principalmente no século XIX, possibilitou o debate de temas até então pouco discutidos nos espaços públicos. São temas relacionados à existência que contestavam as normas e valores tradicionais como também os desejos dos indivíduos.

Nesse aspecto, Elias (2005) comenta que os conflitos e tensões entre ideal e realidade, objetivo e subjetivo, também as lamúrias pelos sonhos inalcançáveis e, principalmente, a percepção de aspectos desagradáveis da existência e condição humana, tornaram-se assuntos corriqueiros nos debates e escritos literários, acadêmicos, como também nas obras de arte.

Esses produtos culturais, antes tidos como irrelevantes, que passavam despercebidos, ou que podiam ser tabus, representavam em sua maioria os conflitos de vários aspectos da realidade social, e tinham em sua ampla maioria uma aura e cor triste/pessimista. Elias observa com esse fenômeno e, sobretudo, com essa fase do desenvolvimento social, uma mudança para uma nova mentalidade e sensibilidade, uma considerável transformação nas estruturas sociais e de personalidade, que passaram a considerar o sofrimento, o desespero e a melancolia como assuntos a serem tratados (e vividos) com destaque.

Mas esses não eram assuntos propriamente novos, visto que sempre foram tratados por diversos escritores e filósofos durante muito tempo (Minois, 2003). O que era novidade era o fato desse tema ser considerado válido e significativo em uma escala muito maior. O

contraponto entre a realidade e as idealizações era tido como algo a ser utilizado com vias de interessar ao público leitor ou consumidor mais diverso. Então o "grotesco", o mal, o taciturno, o feio, o sujo, o desprezível, o triste, entre outros adjetivos possíveis, se tornaram matéria-prima para as literaturas românticas ou que tinham essa influência. Passaram a ser sinônimos de boa literatura e de bom gosto (Elias, 2005). E quanto mais profundo, íntimo e triste, maior o sinal de distinção, de autenticidade.

Para Elias (2005), o impulso de um processo de individualização favoreceu, de forma espetacular, trazer e demonstrar os sofrimentos humanos como tema da literatura e artes em geral. E esses temas vendiam bastante. Basta observar os trabalhos de Baudelaire e seus escritos, por exemplo. O sociólogo comenta que são trabalhos que foram bem recebidos pelo grande público, é "um sinal dos tempos" (Elias, 2005, p. 50-51).

Os românticos, como Baudelaire, mostravam suas agonias e seus sofrimentos na forma de um poema ou escritos, que talvez não fossem um dos melhores, nem mais interessantes, diz Elias (2005), mas que falavam para os outros, com o intuito de buscar uma identificação. Segundo o sociólogo, agora era possível dizer em versos aquilo que antes não tinha como ser dito, seja devido à falta de público ou pelo fato de que muitas pessoas não dariam muita atenção. Poucos antes ofereciam seu tempo para ouvir um depressivo. Nesse período, observa Elias (2005), os conflitos humanos, as dores do seu cotidiano e, notadamente, as pressões internas, ganham destaque. Pois surge um mercado que absorveu todas essas demandas. Existiam tanto artistas e intelectuais ávidos por dar vazão às suas angústias e desesperos, como também leitores sedentos por se identificarem, saberem que não estão sozinhos no mundo em suas misérias particulares. Temas sobre medo e sofrimento ganham destaque não apenas na literatura como até em utopias políticas.

Para o autor, o credo solipsista, defendido por várias correntes e inclusive por certas vertentes do romantismo, favoreceu a imagem de que cada um está sozinho no mundo. Ondas de bem-estar e depressão são comuns, mas existem certas condições sociais que favorecem tanto umas como as outras. A diferenciação do que pode ser considerado depressão e o que não pode fica mais tênue, intricada e heterogênea. Esse é um processo mais complexo e diferenciado das sociedades mais industrializadas e urbanizadas de nossa época. O sociólogo observa que, em sociedades agrárias, mudanças de humor de forma rápida e súbita eram muito comuns. Fato esse que é mais complexo em sociedades contemporâneas.

Na *idade média*, não era muito comum no quadro de atitudes diárias a imagem da pessoa triste, taciturna ou com aspectos fúnebres. A figura de uma pessoa o tempo todo

deitada em uma cama, ou leito, existia, mas era rara. Era vista como algo muito extremo (Minois, 2003, 2013). Seu caráter incomum se relacionava ao fato de que os humores oscilavam muito rapidamente, e também pelo fato de que não era aconselhado aos jovens serem tristes. A alegria era estimulada em qualquer círculo social. A tristeza era passageira, assim como tudo na vida, diz Elias (1990). Entretanto, eram comportamentos permitidos em certas parcelas da população, principalmente as camadas ligadas à igreja, escritores e monges, que se isolavam da sociedade para poderem meditar. Mas isso era uma exceção (Minois, 2003). Praticamente ninguém queria ser um monge.

Não era indicado aos jovens serem tristes e reflexivos. Refletir muito, ou mesmo pensar na morte estava fora de cogitação. “Pensar” demais espantava as alegrias e os prazeres do mundo. Os cavaleiros da *idade média* não tinham medo da morte, não podiam andar tristes. Viviam para o combate e para guerra. Matar era sua alegria e sina. A particular estrutura da sociedade permitia esse comportamento, diz Elias (1990).

É só mais tarde, com o advento da burguesia como classe social dominante, de movimentos literários como o romantismo, de escritores como Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Victor Hugo etc., e de filosofias como as de Schopenhauer e Nietzsche, e surgimento de ciências médicas voltadas para análise do comportamento humano, que os temas da tristeza, da solidão, da melancolia e da depressão aparecem com mais destaque nos debates públicos e recebem outro status.

O que Elias (1994a) quer mostrar é que aconteceu uma mudança na posição da pessoa singular na sociedade moderna. O cogito cartesiano, para o autor, é um excelente exemplo de um sinal da mudança social, um avanço dos processos de individualização. A ênfase de Descartes no “penso, logo, existo”, justamente na importância de um “eu” que pensa, é propícia não apenas da sua grande capacidade intelectual enquanto filósofo, mas principalmente da estrutura psíquica e social que possibilitou esse tipo de produção intelectiva. Elias (1994a) cita vários autores como seguidores de uma tradição que para ele seria solipsista, até chegar ao século XX, com Husserl principalmente, que mesmo em seu embate com o solipsismo, mostrava que o indivíduo que chega ao conhecimento do mundo é uma pessoa isolada e que, nesse caso, deve permanecer em dúvida se as outras pessoas e objetos ao seu redor existem para fora dele.

Assim, Elias comenta que, são problemas que aparecem justamente para aqueles indivíduos que se percebem como sós e não conseguem superar a dúvida ou a angústia da existência de objetos separados dele, de modo que não seja indiferente à sua própria

existência (Heinich, 2015). No fim do século XIX e, principalmente, no desenrolar do século XX, a imagem da pessoa isolada, sem contato importante com outros, de um "eu" desprovido de "nós", em sua solitude voluntária ou não, ganha contornos mais contundentes em nossa sociedade.

O grande exemplo é a filosofia de Sartre (1983). Um livro como *A náusea* pode servir como amostra. Elias (1994a, p. 163-164) nota que o verbo "existir" quase que adquiriu uma vida própria, via o uso filosófico do substantivo "existência". Em Sartre, o eu *existe* e pronto! O corpo vive *só* desde que começa a viver e depois pensa que *existe*. Para o filósofo francês, "Meu pensamento sou eu: eis porque não posso parar. Existo porque penso... e não posso me impedir de pensar", diz Sartre em seu livro, citado por Elias.

O sociólogo também cita Camus (1977) e *O Estrangeiro*, em que um "eu" sem o "nós" aparece na obra como algo patente. Elias (1994a) cita que a singularidade do homem solitário do livro é que ele se mostra como alguém com problemas emocionais e sem valências abertas para outros seres humanos. O personagem do livro mata uma pessoa, mas não mostra nenhuma emoção. Sua mãe morre, ele não sente praticamente nada, nenhum sentimento de perda em relação à pessoa amada. O único sentimento que aparece no personagem principal é a isolação e o desamparo. O personagem está só e sem relacionamentos reais com outras pessoas, relações essas que permitem os sentimentos mais humanos. Basta observar em uma passagem do texto, na qual o personagem principal está em um julgamento por ter matado uma pessoa. Então o juiz pergunta ao acusado, após ouvir as acusações da promotoria, se ele tinha algo a dizer em sua defesa. O personagem de Camus diz, com total indiferença: "não tenho nada a declarar". A plateia que assistia ao julgamento cai na gargalhada.

São temas que vão aparecer em excesso na literatura, e a demanda por eles não falta. Os personagens sofrem, mas não sabem o motivo das suas agonias. Seu sofrimento mostra e comprova sua existência. Elias (1994a) observa, como uma teoria que para nós poderia ser uma sociologia da depressão, que um eu desprovido de nós pode ser uma explicação adequada para entender esse sentimento de solidão, desamparo e até desespero. Boa parte das filosofias do sujeito, Berkeley e Descartes, sem contar no pensamento romântico citado anteriormente, podem ser um poderoso exemplo, pois apresentam o sujeito como preso em seu próprio pensamento. Não levam em consideração o fato de que todos nós fomos um dia crianças e que aprendemos, em um logo processo de aprendizagem, a desenvolver nossa capacidade para os conhecimentos disponíveis e aqueles a serem aprimorados. Essa imagem do ser humano estático e isolado só se multiplicou no pensamento ocidental, terminando por deixar obscuras

muitas explicações sobre nossas formas de ser e agir no mundo social, explica o sociólogo. Mas esses conflitos, de um eu desprovido de nós em mundo de constantes obrigações, não se restringem somente à filosofia ou literatura; eles estão também presentes na estrutura social e de personalidade de nossa época.

> [...] a experiência subjacente a ideia do eu desprovido do nós é o conflito entre, de um lado, a necessidade humana natural de afirmação da pessoa por parte dos outros e dos outros por parte dela e, de outro, o medo da satisfação dessa necessidade e uma resistência a ela. A necessidade de amar e ser amado é, em certa medida, a mais vigorosa condensação desse anseio humano natural. Ela também pode assumir a forma de oferta e recebimento de amizade. Seja qual for a forma que assuma, porém, essa necessidade emocional de companhia humana, o dar e receber das relações afetivas com outras pessoas, é uma das condições fundamentais da existência humana. Aquilo de que parecem sofrer os que carregam em si a imagem humana de um eu desprovido do nós é o conflito entre seu desejo de relações afetivas com outras pessoas e sua incapacidade de realizar esse desejo (Elias, 1994a, p. 165).

Elias observa que os personagens anteriormente citados, em Sartre ou Camus, sofrem, e são sozinhos, por causa de uma dificuldade em ter sentimentos mais autênticos, relações íntimas e mais emocionais, com outras pessoas. Na verdade, Elias mostra que uma pessoa com um problema psicológico desse tipo, terá suas valências emocionais fechadas ou pouco abertas, logo, sua vida afetiva será prejudicada. No caso da depressão, isso é um fato importante. Esse é um dos problemas básicos da era moderna, um problema do *habitus*, característica da estrutura social e de personalidade de estágios mais recentes do processo civilizador. Ou seja, um conflito entre a necessidade de afeto e a incapacidade emocional para a sua realização.

São sociedades individualizadas em que o ideal de realização pessoal é altamente exigido por parte dos seus habitantes. A luta por se distinguir das outras pessoas pode ter um alto preço para inúmeros indivíduos. Os conflitos e as tensões diárias podem ser insuportáveis em determinadas configurações sociais. É um embate que só uma minoria consegue vencer. Por isso, sentimentos de realização pessoal, em todos os níveis - amoroso, profissional, afetivo, entre tantos - podem também estar em conflitos com os sentimentos de não realização e gerar sensações de desamparo, abandono, raiva e, em casos mais graves, a depressão. Isso só aumenta com a sensação de um "eu" desprovido de um "nós", sugere Elias (1994a).

Esse foi um tema de interesse em Ehrenberg (1998) no livro *La fatigue d'être soi: Dépression et Société*. Segundo o sociólogo francês, o sofrimento da depressão pode ser analisado mediante um modelo em que aponta, na era moderna, para indivíduos sempre ativos, preparados e empreendedores, em uma sociedade que exige de cada um sempre seu máximo. Para o autor, a própria forma de analisar a depressão mudou, pois onde antes a tristeza era imperativa como sintoma principal, agora é a falta de ação e capacidade para agir que chamam a atenção nos diagnósticos psiquiátricos. Desse modo, a preocupação dos médicos seria em fazer o paciente depressivo agir e ter iniciativa. Desse modo, Ehrenberg (1998) sugere que a sociedade moderna promove cada vez mais processos de individualização que, por sua vez, propiciam um ambiente em que as pessoas são cada vez mais convocadas a elaborar questões e soluções pessoais para problemas mais gerais. Nesse contexto, fracasso e sucesso na busca por emprego, por exemplo, geram uma grande expectativa em indivíduos adultos que, ao não conseguirem um trabalho, podem se sentir inúteis e despreparados, mas não só isso. As demandas da sociedade atual podem deixar os indivíduos cansados e desmotivados, sem vontade para buscar as metas que tanto almejam em sua realidade social. Sendo assim, de mudança do espírito do individualismo, a depressão surge, para o autor francês, como uma *fadiga de si mesmo*, como um esgotamento psicológico.

Penso que Ehrenberg acrescenta muito ao debate trazido por Elias. Tirando um ou outro exagero do autor em sua leitura, como dizer que os diagnósticos da depressão são mais voltados para a inação dos indivíduos e que o seu tratamento é apenas à base de um *único* remédio. Como citamos no começo da seção sobre a depressão, uma pessoa só pode ser diagnosticada com esse problema quando ela apresenta um *conjunto* de sintomas. Inação ou letargia são apenas um dos muitos sintomas possíveis da depressão. Contudo, não tem sentido dizer que os psiquiatras focam apenas nos sintomas da inação. As evidências que Eherenberg traz são suficientes para sugerir tal afirmação? Outro ponto em que o autor poderia esclarecer é acerca da citação dos medicamentos no tratamento da depressão, como tendo relação direta com a sociedade que exige cada vez mais dos indivíduos um comportamento como a iniciativa. Mas essa iniciativa é exigida apenas em certos círculos sociais, não em todos. Do mesmo modo, vale lembrar que a fluoxetina é importante, e ele até a chama de "droga da iniciativa", o famoso "prozac". Mas clorpromazina e imipramina são geralmente os mais utilizados, dependendo de paciente para paciente e de cada caso em particular (Shorter, 2009). Ao lermos Eherenbergh, ficamos com a sensação que o autor quer explicar que os depressivos utilizam tal droga (prozac) devido ao atual estágio da sociedade, e apenas isso.

Os temas que o autor apresenta são muito interessantes. No entanto, existem temáticas que o sociólogo francês não explorou, como a ansiedade de status, a perda de prestígio social, a desvalorização de antigas formas de comportamento ou rituais por um grupo dominante, que podem também levar a uma fase de profunda tristeza e apatia nas pessoas. Sobre isso, Elias (1997b, p. 77) fala em "depressão coletiva" quando analisa o exemplo do *habitus* alemão antes, durante e depois do *nazismo*. Além disso, novos padrões de conduta, quando estabelecidos de modo abrupto, levam determinadas pessoas a ficarem confusas, sem saber como se adequar aos novos padrões, isso também pode contribuir para a depressão.

Sem padrões específicos, ou com padrões demais e conflitos em excesso, uma busca de significado na vida fica mais difícil. Assim, Elias (1997b) observa que estar exposto à pressão das coerções sem um preparo adequado pode dificultar e muito o estabelecimento de uma vida madura e capaz de realizações pessoais. A tentativa para obter uma existência social que permita uma satisfação passou a ser um dos problemas cardeais da era moderna, aponta o autor.

Elias (1997b) nota que uma pessoa pode ser destruída emocionalmente se aquilo que ela acredita ser importante, que tem valor e significado para ela, for aniquilado. Se um ser humano não tiver função para os outros, um lugar importante e que implique investimento emocional, a vida pode ficar sem uma sensação de continuidade, sem sentido, vazia. Surge então a depressão.

4.4 LOUCURA

A *loucura* é um tema que, como toda a temática do sofrimento, aparece apenas de modo indireto, pouco comentado, nos trabalhos de Elias. O sociólogo não dedicou nenhum escrito ou texto para pensar exclusivamente a loucura. Mas o autor comenta, entende o fenômeno, chega até a descrevê-lo. Afinal, a loucura também é um fenômeno social.

Mas como Elias analisa e descreve esse problema social? Na história humana a loucura sempre se apresentou socialmente do mesmo modo ou teve mudanças importantes? Caso tenha como Elias conecta essas mudanças com suas análises dos processos civilizadores?

A experiência e o modo como vemos a loucura mudou muito conforme as épocas históricas (Pessotti, 1994, 1996, 1999; Foucault, 1997; Porter, 2002; Borch-Jacobsen, 2009). De todo modo, os sintomas apresentam similaridades formais que atravessam tais épocas, como alucinações, desorganização severa do pensamento e conduta, delírios etc. A sensação de estar sendo perseguido por pessoas, grupos ou forças estranhas, como também mudanças significativas e radicais na vida familiar, social e pessoal, são aspectos básicos desse problema (Dalgalarrondo, 2019).

Não existe consonância entre as escolas de pensamento no que diz respeito às causas da loucura, nem de sua definição, sempre ampla e escorregadia. Os psiquiatras dão destaque aos sintomas psicóticos (citamos no parágrafo anterior) parâmetro para os diagnósticos, sugeridos pelo DSM-5 (Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais) (American Psychiatric Association, et al., 2014) e a CID-11 (Classificação internacional de doenças e problemas relacionados à saúde). Já os psicólogos clínicos, de orientação mais psicodinâmica, dão ênfase à perda de contato com realidade e às severas transformações na percepção e na relação do indivíduo com a realidade à sua volta. Para esses autores, a capacidade de avaliar a realidade está muito prejudicada na insanidade. Temos também a orientação *fenomenológica* que sustenta que, na loucura, acontecem mudanças na estrutura de experiências básicas como as de tempo e espaço, como perda de elementos partilhados no senso comum. Nesse caso, ocorre uma alteração no modo como a pessoa se dirige aos outros, uma mudança na intencionalidade (Dalgalarrondo, 2019; Peters, 2017).

O que é consenso em todas as correntes de pensamento é que o psicótico tem todas as suas funções básicas muito prejudicadas pela sua situação. A capacidade de agir e pensar conforme o momento. É uma condição muito grave. A principal forma de loucura, psicose, insanidade, entre outros nomes, é a *esquizofrenia*. Segundo dados da OMS (2000), cerca de 1% da população mundial sofre com esse problema (Silva *et al*., 2016).

Os principais sintomas são as ideias delirantes, alucinações, dissociação afetiva, alteração da vontade, ambivalência afetiva, alterações em múltiplas dimensões mentais. O DSM-5 caracteriza os sintomas de discurso desorganizado, delírios, comportamento muito desorganizado, alucinações e sintomas negativos (perda de funções psíquicas), como estando presente, de 1 a 5, por um tempo significativo em uma pessoa (American Psychiatric Association, 2014).

Trazendo esses pontos, o que Elias tem a dizer acerca da loucura? De modo geral, o autor sempre deu uma importância maior ao caráter e natureza da autonomia dos seres

humanos em suas relações sociais. Nesse ponto, cada pessoa com sua saúde mental relativamente organizada tem um grau de liberdade, mesmo um escravizado ou pessoa presa na cadeia (ou hospício) (Elias, 2001b). Por mais "presa" que esteja uma pessoa, tanto no sentido denotativo como conotativo, ela terá certo grau de autonomia. Mas isso não significa que todo ser humano seja totalmente autônomo. O que Elias quer é que abandonemos a ideia do indivíduo livre e isolado no mundo. Pois estamos inseridos em configurações sociais, fazemos parte delas e elas nos auxiliam a ser como nós somos.

No caso dos "loucos" essa relativa autonomia é ameaçada ou prejudicada. Todos nós dependemos e somos constituídos a partir de uma modelagem social, de um ambiente específico, na experiência e vivência com outras pessoas que nos constituem enquanto indivíduos. Dificilmente estaremos diante de funções psicológicas que não tenham sido modeladas pela sociedade (Elias, 1993). Na situação dos loucos, essa modelagem é prejudicada, sua capacidade de exercer as atividades básicas do cotidiano é muito afetada, pensa o autor.

No livro *O processo civilizador*, Elias (1993) observa que as energias da libido que detectamos em todos os seres humanos, já foram socialmente organizadas, remodeladas sociogenéticamente e psicogenéticamente em suas estruturas e funções; sendo assim, não tem como serem separadas da personalidade nem do "superego". O louco é um indivíduo propriamente dito, mas com as suas capacidades psíquicas severamente prejudicadas. Elias (2010) mostra que, no caso de pessoas com graves transtornos mentais, as valências estão fechadas ou com pouca abertura para os outros. Na loucura, os relacionamentos afetivos são muito prejudicados.

O sociólogo lembra que o que é importante para estabelecer um comportamento é justamente o equilíbrio entre os impulsos e os controles desses mesmos impulsos. Para alguém em estado de psicose, esse equilíbrio é ou está danificado. Há uma incapacidade de equilibrar seus impulsos e vontades com as normas sociais. O indivíduo fica à mercê de suas vontades difusas, de suas pulsões e ímpeto, em casos mais graves de total loucura.

Elias (1993) nota que a estrutura das funções psicológicas nunca pode ser assimilada sem uma análise simultânea das estruturas sociais. Um indivíduo tem suas capacidades que só podem ser desenvolvidas (ou prejudicadas) em sociedade, na vivência com outras pessoas que frustram ou trazem deleites para sua vida. Por isso, o autor pensa que as funções psíquicas englobam funções históricas e naturais ligadas e interdependentes (Elias, 1990, 2001c).

Desse modo, um problema como a “loucura” não tem como ser entendido se formos analisar ele como igual em todas as épocas históricas. Elias (1990) explica que os problemas psicológicos variam conforme a sociedade e apresenta formas específicas segundo as estruturas sociais. Isso significa que a loucura, enquanto fenômeno biológico, talvez sempre tenha sido a mesma. O que muda é a sua apresentação e o modo como a sociedade a vivencia, nomeia e classifica.

Karl Jaspers, mestre e influência de Elias, acreditava que, conforme demonstra Pessoti (2006), os objetos de análise e investigação da psicopatologia são necessariamente dois: os fenômenos psíquicos e sua relação com outros eventos. Podemos entender a relação entre esses dois fenômenos, suas causas e efeitos. Jaspers (2000) observa que a loucura e o mundo delirante que o psicótico cria para si são inacessíveis para nós por uma via empática. O delírio tem significados e depende dos significados existentes na sociedade, mas não temos como, com exceção de termos vivido uma situação parecida de loucura, compreender nem explicar um caso particular. Mas, se assim for, conforme pensa Jaspers, como entender o fenômeno da loucura e ao mesmo tempo auxiliar no tratamento de pessoas com esse problema grave?

Esse parece ser a grande pergunta que rodeia o tema desde metade do século XX. E desde esse período histórico e social, nenhuma teoria levou em consideração essa questão, aponta Pessoti (2006). Ou foi para um lado mais biomédico, com o uso de medicamentos para aliviar o sofrimento dos pacientes, ou então para uma *antipsiquiatria* que visa uma prática assistencial crítica ou terapêutica. Contudo, a nosso ver, Elias propicia um meio-termo para essas duas correntes que pouco dialogam acerca da loucura e dos problemas psicóticos. O autor não elabora, por sua vez, uma teoria propriamente dita da loucura, mas abre caminhos para pensarmos de forma sociológica esse problema.

Assim, Elias (1990) observa que é difícil estabelecer um nível em que os comportamentos humanos podem ser modelados por desenvolvimentos históricos, pois eles ainda não foram devidamente analisados. O sociólogo anda na contramão de muitas teorias da subjetividade e sugere que as emoções são manifestações da natureza humana em contextos sociais específicos e sofrem influência dos processos históricos. Desse modo, a famosa oposição entre natureza/cultura pode ser mais uma tensão e conflito da personalidade civilizada, do recente estágio do processo civilizador, do que propriamente uma dicotomia válida para investigações sociológicas. Desse modo, não tem muita utilidade, nem podemos avançar consideravelmente, quando analisamos a loucura *apenas* pelo viés biológico ou *apenas* pelo viés “social”. A análise avança quando consideramos os dois tópicos no mesmo

processo, biologia e social juntos, pois não há como separar duas instâncias interdependentes, explica o autor.

Mas nem sempre esse tipo de análise foi possível. A percepção histórica da loucura ao longo dos últimos séculos foi bastante trabalhada por Michel Foucault e o seu já celebrado livro *História da loucura*. Desse modo, penso que seja relevante um diálogo entre Elias e Foucault sobre essa questão. Para o filósofo francês, a loucura foi vista de modo diferente, descontínuo, conforme as épocas históricas e os modos de descrever esse mesmo fenômeno (Foucault, 1997). Sua pesquisa *arqueológica*, análise histórico-filosófica do surgimento das ciências humanas, sobre os saberes acerca da loucura, mostra duas descobertas importantes. A primeira é que existe uma descontinuidade entre as teorias da loucura. A segunda é que há uma ruptura nas práticas de cuidado com os loucos (Machado, 2001). O pensador francês observa que a loucura passa a ser tratada pelo viés da razão, com dependência de um aparato médico, assistencial, político e econômico.

Foucault nota que, antes de um período histórico como o da revolução francesa, não existiam ainda os hospitais psiquiátricos como hoje os conhecemos, apesar de também já terem passado por importantes mudanças desde a escrita da sua pesquisa. E os primeiros hospitais que aparecem no século XIV não são propriamente uma instituição médica, tem mais um caráter "assistencial". Pois visavam mais excluir aqueles indivíduos considerados perigosos para a sociedade do que propriamente cuidar do problema da loucura dos mesmos (Machado, 2001). Vale também salientar que os enclausurados da época também eram "prostitutas", "bêbados", "libertinos", "bruxas", "sodomitas" etc. A figura do "louco" era um perigo. O século XVIII, diz Foucault (1997), identifica o louco, mas só supõe a loucura.

Na época clássica, inicio da modernidade, período de Descartes, a loucura se torna impossibilidade de pensar, logo, deve ser excluída da atividade racional por excelência. Se alguém é louco, não pode pensar. Isso se desenvolve de modo mais característico com o surgimento dos hospitais psiquiátricos e com o nascimento de um saber como a psiquiatria (Foucault, 1997). O louco não é apenas excluído do contato com os outros, agora ele é controlado mediante mecanismos jurídicos, políticos e científicos. A loucura vira "doença mental". O louco está sobre o domínio da razão. Então, afastado de si mesmo, as ciências como a psiquiatria e a psicologia, com um intuito moral, podem libertá-lo, "desalienó-lo", colocá-lo de volta à sua essência, a sua razão. Desde então, temos uma "*psicologização* e *humanização*" da loucura (Machado, 2001, p. 32).

Foucault entende que a mudança do status da loucura, que até o renascimento tinha, segundo ele, mais liberdade para se manifestar, e que depois, no século XIX, passa por uma exclusão a partir do saber racional, médico e assistencial, para doença mental é fundamental para entendermos esse fenômeno. O que muda é a experiência social da loucura.

Esse debate interessaria muito Norbert Elias, e de fato existem muitas convergências entre seu trabalho e o do pensador francês[31]. Mas esse movimento de exclusão da loucura via razão merece uma atenção eliasiana. Desenvolveremos agora esse ponto. Quando Elias reflete acerca das noções de *envolvimento/distanciamento*, ele explica que elas estão presentes nos comportamentos e pensamentos humanos em níveis variados. Para Elias (1997a), não temos como afirmar com irrestrita certeza se a posição de um indivíduo é envolvida ou distanciada, "objetiva" ou "subjetiva", "irracional" ou "racional". São os bebês e certos loucos que estão tão envolvidos em seu mundo e nas suas experiências que se rendem de forma imediata aos seus sentimentos e vontades. Do mesmo modo, é somente com os loucos que podemos ver um distanciamento considerável do mundo, um forte recuo emocional, alheio em relação ao que acontece ao seu redor.

O sociólogo comenta que, de modo geral, as condutas e vivências dos adultos estão localizadas em um meio-termo entre esses dois níveis, ora distanciado, ora envolvido e vice-versa. E conforme mais complexa a sociedade ou o estágio do desenvolvimento social, a tendência é de percorrer esses polos conforme o contexto ou necessidades das mais diversas. Destarte, mediante pressão, conflitos psíquicos ou sociais podem perpassar de um lado para o outro, mas quase nunca totalmente pende para um lado desse polo.

Elias (1997a) segue argumentando que a vida social só é plausível se essa combinação entre impulso de envolvimento com o impulso de distanciamento no pensamento e conduta estiver se controlando reciprocamente.

> Ao utilizarmos estes conceitos referimo-nos, pois, a formas variáveis de equilíbrio entre dois tipos de impulsos comportamentais e de vivência que

[31] - Como já se sabe, Elias leu Foucault. Mas não sei informar se o pensador teve alguma influência em seus escritos. Vale ressaltar que os dois pensam os fenômenos sociais de modo histórico, nas relações de poder de modo relacional, na constituição histórica do sujeito e, principalmente, na crítica do *sujeito* (Burkitt, 1993; Lemke, 2001; Smith, 1999; Spierenburg, 2004; Van Krieken, 1990), existe nos dois uma ênfase na corporeidade humana como veículo pelo qual o contexto sócio-histórico molda os indivíduos – suas "estruturas de personalidade" (Elias) ou "formas de subjetividade" (Foucault).

> impelem os seres humanos mais no sentido de distanciamento ou de envolvimento no quadro da sua relação um com os outros, com os objetos não-humanos da natureza e consigo mesmos (quaisquer que possam ser as suas outras funções) (Elias, 1997a, p. 18).

São duas tendências interdependentes, não podem ser separadas de modo que se possa pensá-las totalmente autônomas. É na loucura que os impulsos para o distanciamento ou envolvimento aparecem com mais destaque em polos extremos, mas é impossível dizer se uma pessoa louca está totalmente em um ou outro extremo, apesar de estarem muito próximas. Entre esses dos polos existe um "continuum", e esse é o verdadeiro problema, aponta o autor, como saber corretamente diferenciar esses níveis?

Esse é o ponto em que a diferença entre Elias e Foucault fica nítida. Para Elias, não há como a loucura ter sido excluída pela razão científica, de ter sido silenciada pelos saberes médicos, pelo simples fato de que o que mudou foi a percepção sobre o assunto, e ao mudar-se a percepção também ocorrer uma transformação no status do tema. Ou seja, enquanto Foucault via a loucura e sua verdade calada e isolada pelos saberes médicos e humanistas, o que Elias observa é uma mudança nas estruturas sociais e psicológicas que possibilitam pensar e lidar com o tema de um modo diferente e mais distanciado. Como assim?

Elias criticaria Foucault e sua análise da exclusão da loucura, lembrando que muitos estudiosos, de maneira geral, não tem consciência do alto nível de distanciamento preciso para analisar que aquilo que, por ventura, não gostamos, como nossas dores e sofrimento, podem ser consequência advinda de causas diversas e "inanimadas" (Elias, 1997a, p. 94).

Nesse ponto, Elias (1997a) segue apontando que para muitos pode parecer natural o fato de diferenciar o que real e o que é sonho. Mas isso não é dado, nem natural. Tivemos que apreender a estabelecer essa diferença. Que por sinal é bem maleável. O autor cita o exemplo de que, quando alguém age conforme os sonhos e delírios, é imediatamente declarada como louca, pois age de modo diferente ou muito distinto do padrão social vigente. Em nossas sociedades, as fantasias e modos de envolvimentos são, tanto na vida pública como na vida privada, mantidas a partir de fortes limitações e controles. Não são excluídos pela razão, nem "incluídos", como se tivessem uma característica imutável no tempo e espaço.

Desse modo, Elias (2011) chama a atenção para o fato de que os seres humanos estão, por sua natureza, organizados de maneira, por meio de uma aprendizagem que desenrola desde os seus primeiros anos de vida, a adquirir um fundo social de conhecimento, como base para sua orientação no cotidiano, como nas relações entre outros indivíduos. Desse modo, em

tempos remotos, as fantasias, como forma de responder às questões que os afligiam, tinha sua importância no sentido de auxiliar a organizar a vida social. Por isso, a fantasia é irmã da razão. As duas formas de enxergar as coisas são galhos do mesmo caule, argumenta Elias (2011) no livro *The Symbol Theory*.

Racionalidade e irracionalidade não são dois lados extremos de um processo. Um não inclui ou exclui o outro, como talvez sugira Foucault. O que muda, segundo Elias, são os processos de produção e aquisição de conhecimento. Por exemplo, muitos tratamentos que antes eram indicados para pessoas que padeciam de sofrimentos psicológicos como a esquizofrenia eram considerados como sendo bastante oportunos. Mas hoje podem ser considerados como mera "fantasia". Os tratamentos do louco com banhos gelados ou sangria são alguns exemplos. Mas só depois de muitas tentativas e erros que os tratamentos, hoje considerados equivocados, mudaram e descobrimos melhores formas de tratar aqueles que sofrem de esquizofrenia.

Elias aponta que é nessa tentativa de erro e acerto que os indivíduos estabelecem o que é ou não congruente com a realidade. E, nesse processo, muitos erros foram cometidos. Mas não se trata de excluir a loucura e colocar a razão em seu domínio. Poderíamos hoje chamar de "loucos" os médicos que tratavam seus doentes com banhos gelados e sangria. Nesse ponto, o que o autor percebe é que a capacidade para produzir conhecimentos fantasiosos é a mesma para produzir conhecimentos mais congruentes com a realidade. As relações de interdependência como de poder podem ter influência nesse complexo processo.

A "exclusão" da loucura via razão, sugerida por Foucault, se bem lida com Elias, pode nos mostrar que determinados saberes propuseram um conhecimento sobre a loucura que variou bastante conforme foi sendo desenvolvido o conhecimento sobre as chamadas doenças mentais. Mas pode ser problemático tratar como "livre" a loucura antes da psiquiatria, pois quem disse que os loucos também não sofriam, por não terem como aliviar suas dores de um modo mais adequado ao seu problema? Muitos viviam jogados ao relento, vagando por aí sem rumo (Porter, 2002; Minois, 2013). A visão de Foucault pode enganar bastante sobre a relação entre loucura e sociedade. Para Elias (1997a), o modo como cada um dos membros de um grupo experimenta algo que possa ter influência em seus sentidos e significados dados aos seus princípios e percepções depende, fortemente, do padrão de conhecimento alcançado pela sociedade em um processo socio-histórico. Nossa percepção acerca da loucura mudou bastante ao longo da história, nisso Foucault tem razão, mas ela não foi excluída por parte da

racionalidade humanística, pois o que temos é uma mudança nos padrões de comportamento e conhecimento sobre o assunto. Que por sinal continuam mudando.

Chegamos aqui a um ponto importante. Que já foi citado no primeiro capítulo desse trabalho, mas que podemos retomar para pensar a loucura em Elias. Que é a mudança nos padrões de controle e autocontrole como também as transformações de sensibilidade, que possibilitaram uma "psicologização" das condutas.

O controle das emoções é tema fundamental em toda a obra de Elias. Até aí, nenhuma novidade. Mas o principal elo possível com o problema social da loucura é esse: a capacidade de autocontrole prejudicada. O *habitus* social danificado. Para Elias, o louco é também aquele que perde de modo contundente a capacidade de controlar suas emoções, seja de modo passageiro ou mais prolongado. A explicação visa mais compreender essa dificuldade que aparece na formação da estrutura de personalidade, do que os problemas de ordem biológica. Por conseguinte, o autor reconhece que os problemas biológicos são de suma importância e uma doença como a esquizofrenia, como bem afirma Dalgalarrondo (2019), tem fatores neurofisiológicos, como o desequilíbrio de substâncias químicas do cérebro, como os neurotransmissores.

O *desequilíbrio* é uma palavra importante para se pensar o tema da loucura. Elias sugere que o problema da formação da estrutura de personalidade, em casos extremos, pode levar a sérios distúrbios psicológicos. Um indivíduo incapaz de se relacionar com os outros e consigo mesmo, com valências emocionais fechadas para os outros e sem capacidade de controlar suas emoções em situações cotidianas ou adversas.

Mas essa pode ser uma questão de "sorte". Nesse ponto, muitos que estão procurando algum "culpado" para as dores do mundo, se decepcionaram fortemente com Elias. Não se trata apenas de colocar a responsabilidade no sistema, no capitalismo, na economia etc. Todas as estruturas sociais produzem seus *estabelecidos* e *outsiders*, como também produzem oportunidades de prazer e dor, sofrimento e alegria. A loucura não vai deixar de existir pelo fato de determinado sistema ou estrutura social desaparecer. O que pode existir é uma atenuação ou manutenção. Mas, mesmo assim, isso não é certo.

O processo civilizador individual requer muita disciplina, autocontrole, sofrimentos dos mais variados. Jamais é um fato sem dor. O sociólogo observa que a maioria das pessoas consegue passar por esse evento sem maiores problemas, equilibrando felicidades e angústias. Só uma minoria que não consegue, e dentro dessa minoria, na maioria das vezes, é que podemos encontrar a figura do "louco". Contudo, não significa que o louco seja menos ser

humano, mas sim que é uma pessoa com as capacidades mentais seriamente afetadas. Elias discute implicitamente aqui a questão da normalidade/anormalidade.

Por sinal, Ruth Benedict (2013) já havia feito comentários similares a respeito dessa questão, pouco tempo antes de Elias. Para a antropóloga, cada cultura humana elege modelos de conduta adequados para seus membros. Nesse caso, aquelas pessoas que conseguem seguir relativamente esses modelos têm uma vida comum, sem tantos problemas. Já aquelas que estão fora ou não conseguem seguir os padrões de comportamento, são os "anormais", os "doentes". Podemos citar como exemplo o "transe", que era valorizado em muitas culturas "primitivas", mas em uma cultura como a nossa, pode ser visto como um problema psiquiátrico.

Elias concorda com esse ponto de vista, mas há nuances em sua análise que merecem mais destaque, visto que elas podem ir além de análise apenas cultural da loucura. Para o sociólogo, uma *normalidade psicológica*, se assim pudermos chamar, também se manifesta como um meio-termo entre a demasia ou carência de controle dos impulsos e emoções (Elias e Dunning, 1992). Por conseguinte, como afirmamos páginas atrás, significa um equilíbrio razoável entre sanções sociais, prazeres e alegrias, dores e desventuras da vida. Para Elias (1993), os problemas psicológicos, especificamente patológicos, quando não são de origem biológica, são aqueles que estão em estreita conexão com a falta de sanções sociais e demasia de satisfação e, também, aqueles onde existem restrições exageradas e ausência de prazeres básicos. Elias não desenvolve detalhadamente esse pensamento, mas é suficiente dizer que temos, com esses pontos, material satisfatório para pensar uma sociologia da loucura.

Nesse aspecto, avançamos. Não se trata de relativizar o problema real da loucura, dizendo que toda sociedade tem seu louco, ou que esse tema varia conforme mudam as regras sociais e formas de classificação daquelas pessoas excluídas. É uma proposta correta, mas insuficiente. Também não se trata de dizer que, como Foucault, a exclusão da loucura pela razão foi uma atividade constantemente realizada pelo ocidente desde a era moderna. Essa me parece ser uma proposta equivocada em alguns pontos. A nossa percepção sobre o tema mudou bastante, e continuará a mudar, mas diz mais respeito também às mudanças sociais, ao acúmulo de conhecimento sobre o tema e a transformações na economia psíquica, que propiciam um olhar diferente sobre o "esquizo", do que apenas a uma "razão" sequestradora de sentimentos e emoções.

Destarte, não parece ser interessante, do mesmo modo, como sugerem alguns neo-marxistas, trazer a ideia que uma estrutura social, tal qual o sistema capitalista, como o *único*

responsável pelos sintomas ou problemas psicológicos graves. Nem como a análise de que a sociedade moderna é continuamente repressiva e calcada em lógicas de dominação, via Marcuse (1999), ou, além disso, a perspectiva que considera que o mal-estar na sociedade moderna é resultado de uma limitação da liberdade em troca de mais segurança e bem-estar, especialmente se essa restrição não resultar o prometido, via Bauman (1998). Como sabemos hoje, a partir de epidemiologias, a taxa de pessoas que sofrem de esquizofrenia ou outros sérios problemas de ordem psicológica são, na maioria das vezes, estáveis (Mari e Leitão, 2000; Carteri *et al*., 2020).

A ideia que Elias traz acerca de um problema no *habitus* social de um indivíduo, ou na formação de uma estrutura de personalidade, junto a teoria do processo civilizador, parece ser a sua contribuição para pensar o problema social da loucura. Uma pessoa incapaz de controlar suas emoções sofrerá bastante, aponta Elias. É justamente nessa capacidade afetada e prejudicada que circulam boa parte das pessoas que hoje denominaríamos como esquizofrênicas. Mas são poucas pessoas, estão num extremo de uma escala social. Elias observa que pouquíssimas pessoas se enquadram nesse quesito. Grande parte dos seres humanos pode ter explosões de raiva, momentos de angústia ou desespero, ou mesmo episódios psicóticos. Mas conseguem razoavelmente lidar com suas emoções, por mais difícil que possa parecer para algumas delas. A incapacidade total ou quase total de lidar com as emoções, além de um problema biológico, pode ter relação direta com a constituição da personalidade social de uma pessoa, fato esse que Elias deixa transparecer quando comenta sobre o assunto.

Por isso, essa abordagem pode ser relevante, pois nos levam a tentativa de superar aquele problema desde meados do século XX que enxerga o problema da loucura apenas pela biologia, ou via influência social. Na verdade, o que Elias propõe é quebrarmos essa barreira. Conciliar sociedade e corpo biológico de uma vez por todas quando vamos analisar o problema do sofrimento. A loucura seria um exemplo muito adequado para essa tarefa. E, mesmo que o autor não tenha elaborado uma semiologia da loucura, deixou consideráveis sugestões analíticas para pensarmos esse problema social, ao sugerir que um indivíduo que, por alguns motivos, teve problemas na constituição de sua personalidade ou de esfera biológica, poderá apresentar muitas dificuldades para controlar suas emoções em situações cotidianas das mais variadas, desde atividades simples como situações complexas que exigem uma considerável capacidade de controle emocional. Com esse *habitus* prejudicado, o indivíduo ficará à mercê de seus impulsos; e sofrerá.

4.5 MOZART: UM ESTUDO DE CASO

Mesmo que Elias tenha cursado medicina e psicologia, ele nunca teve interesse em fazer uma análise psicológica detalhada de qualquer personagem da vida social. O sociólogo não oferece nenhum destaque a qualquer figura pública, pois sabe que um indivíduo, além de suas qualidades e singularidades, também depende, em certa medida, da configuração social em que está inserido. Das relações de interdependência da qual faz parte. Mas o autor, ao pensar nesse quesito, sentiu a necessidade de escrever uma sociologia biográfica de um personagem muito importante na história da música, que mostrava várias características de seu tempo e para além, que foi Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1771).

Esse livro sobre o músico austríaco é diferente de tudo o que Elias já escreveu, pois segue uma direção diferente e aborda um tema estranho aos seus trabalhos. Mesmo assim, ele oferece uma leitura de seus principais conceitos e ideias de uma forma importante. O sociólogo oferece aqui uma reflexão sociobiográfica sobre Mozart e aponta o que para ele é um fato: Mozart simplesmente desistiu da vida. Segundo o autor, antes de morrer, o músico esteve muito perto do desespero. Sua situação o fez se sentir derrotado pela vida, diz Elias (1994b).

Com essa parte do texto, vamos analisar como Elias pensa as questões sociobiográficas e sua relação com a estrutura e mudança social. Não pretendemos estabelecer nenhum "diagnóstico" para Mozart, visto que isso seria apenas uma projeção, sem contar que beiraria o anacronismo. Confesso que, em alguns momentos, Elias acaba por oferecer sugestões desse tipo em seu livro. Mas o resultado não é esse. A tentação é grande, mas o sociólogo não cede por completo. Vale lembrar que, no tempo do músico, ainda não existiam as ciências médicas e psicológicas como hoje. Por isso, o diagnóstico clínico é desnecessário como também seria apenas uma suposição.

Mozart era louco? Tinha depressão? Era maníaco? Pouco importa. O que nos interessa aqui é, segundo Elias, o modo como sua criatividade pessoal foi bastante restringida por uma configuração social específica. O músico sofreu bastante nessa situação.

Para facilitar a discussão, faremos uma breve apresentação da vida de Mozart. Wolfgang Amadeus Mozart nasceu em 27 de janeiro de 1756 em Salzburgo, Áustria. Filho de

Leopoldo Mozart e Anna Maria Pertl. Era o sétimo filho de seus pais, mas o segundo que conseguiu sobreviver, já que os outros irmãos faleceram com poucos meses de vida por causa de problemas de saúde (Gutman, 2000; Melograni, 2007). Quando tinha quatro anos, Mozart e sua irmã mais velha, Maria, receberam pelo seu pai as primeiras aulas de música em piano e violino. Pouco tempo depois, a capacidade e o talento de Mozart já podiam ser observados. As primeiras apresentações então começaram a surgir. Chamava atenção àquela criança de pouca estatura, mas de muito talento.

O pai de Mozart decide então fazer apresentações com seus dois filhos. Saem em turnê por algumas cidades próximas. O principal intuito do pai de Mozart muito provavelmente era mostrar o talento de seus filhos para a nobreza e corte. O sucesso foi notável. Com pouca idade, Mozart começou a compor e apresentar suas músicas para as cortes europeias. Com idas e vindas a Salzburgo, Mozart desenvolve suas músicas, com o acompanhamento e supervisão constantes de seu pai, e participa de concertos nas cortes, sempre a convite da nobreza, que adorava ver o talento do rapaz (Gutman, 2000). Por intermédio de seu pai, consegue um cargo na corte de Salzburgo, em 1777 pede demissão, mas com voltas esporádicas e conturbadas, só consegue sair mesmo da corte em 1781, quando passa a ganhar a vida como músico, fazendo apresentações em lugares públicos e reservados (Elias, 1994b; Melograni, 2007). Mozart queria ser independente. A sociedade em que vivia ainda não comportava satisfatoriamente essa sua decisão.

A vida de Mozart muda de modo considerável, afirma Elias (1994b). O músico queria ser amplamente reconhecido em vida, e a situação mudou bastante depois que ele pediu demissão e a corte o abandonou. Elias sugere que, nesse momento, é possível observar que Mozart tinha uma forte carência, que nenhuma pessoa o amava como ele realmente merecia. Tudo indica, segundo o sociólogo, que o músico vivia em um isolamento e aflição agudos em seus últimos suspiros de vida.

Elias parte então para uma proposta. Para se conhecer alguém, diz o autor, é necessário conhecer seus desejos e metas mais importantes. Pois a vida só faz sentido ou não, "dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações. Mas os anseios não estão definidos antes de todas as experiências" (Elias, 1994b, p. 13). Elias comenta que, desde nossa infância, nossos anseios e vontades vão mudando conforme a convivência com outros indivíduos. Não cabe ao indivíduo determinar se os seus desejos serão imediatamente atendidos, uma vez que estão interligados e direcionados para outras pessoas, através de

"valências afetivas" (Elias, 2008, 2010), para a configuração social da qual faz parte ou pretende fazer parte.

Mais especificamente: “Mozart só emerge claramente como um ser humano quando seus desejos são considerados no contexto de seu tempo” (Elias, 1994b, p. 15). A peculiaridade de sua vida merece um estudo de caso, principalmente se considerarmos o contexto social em que o músico estava inserido junto a suas aspirações pessoais e profissionais.

Mozart representava a música de seu tempo, no entanto, buscou ir muito além dos limites estabelecidos pelos cânones artísticos da época. Vale lembrar que, no momento histórico em que o músico viveu, não existia um mercado para música como hoje conhecemos. A profissão era como outra qualquer no cenário da aristocracia de corte europeia. Assim, cozinheiro, guarda, serviçal, entre outras profissões que exerciam funções na corte, não eram muito diferentes do posto do músico, que tinha uma precisa função de distrair ou entreter os nobres e o rei, apenas isso. Para nós pode soar estranha essa situação pouco glamorosa dos músicos, mas a estrutura social da época não comportava um mercado que só se desenvolveria alguns anos mais tarde, na época de Beethoven em diante.

Mozart era um burguês na corte. Não era um nobre propriamente dito, mas também não era um burguês comum. Só aí já podemos notar um conflito que faz parte da composição de sua personalidade social. Dois estratos sociais em convivência, mas que eram muito diferentes entre si no que diz respeito a valores e condutas. De acordo com Henry (2001), Elias sugere que Mozart era um burguês outsider que prestava serviços para a corte, mas que não se identificava com os modelos e regras de conduta da mesma, e por isso tentou a todo custo sair das amarras dos aristocratas. Acabou pagando o preço, financeiro, pois investiu recursos pessoais nessa tentativa, e recursos emocionais, pois gastou uma energia absurda nessa empreitada para “libertar” sua música, mas não teve tanto sucesso em suas tentativas.

O conflito entre os estratos burgueses e aristocráticos era evidente. Tinha muita relação com os padrões diferentes de comportamento e valores que cada um julgava como melhor para seu grupo. No entanto, com o declínio das aristocracias de corte, uma aproximação se tornou inevitável, e uma “fusão” entre os padrões pode ser observada. A classe burguesa, quando prevaleceu na relação de poder com a aristocracia, capturou para si muito dos comportamentos que visavam estabelecer uma distinção entre os que faziam parte e aqueles que não eram dos grupos dominantes. Mozart não estava confortável em nenhum desses lados. Queria fazer sua música e viver dela.

Segundo Elias (1994b), Mozart era um burguês que servia aos aristocratas em declínio. Ainda nessa fase, o gosto da corte formava, em uma relação de poder, os modelos para os artistas fazerem seus trabalhos. Então, vestuário, arquitetura, pintura, e a música tinham que passar pelo crivo dos nobres.

No entanto, na Alemanha do século XVIII, como também em outros países da Europa, como a Áustria, os mercados da literatura e da filosofia conseguiram se desatar dos mandos e desmandos da aristocracia de corte (Lepenies, 2009). Fato esse que ainda não tinha acontecido plenamente com o mercado musical.

Já existia um público burguês, e de classes menos abastadas, mas o ganho financeiro, de prestígio e status era pequeno, pois se tratava de um mercado que ainda engatinhava. E, nesse sentido, já começava a mostrar sinais de uma camada da população que começa a se distanciar da corte e de suas exigências. Os músicos da época, na Alemanha ou Áustria, eram muito presos ao gosto da nobreza e aristocracia. Não tinham alternativa que lhes oferecessem uma vida social mais vantajosa, diz o sociólogo de Breslau.

Um músico que quisesse viver de seu trabalho tinha que obrigatoriamente conseguir um cargo na corte. Não tinha outra opção. Os músicos tinham sua importância e status igual aos outros criados dos palácios. Esse fato incomodava Mozart, que queria ser notado como um artista diferente, único. Isso provavelmente determinou bastante os rumos de sua vida, sua situação enquanto individuo em uma sociedade em que não permitia a figura do músico enquanto profissional mais livre das instituições da corte.

Elias (1994b) nota que, para entender a situação de Mozart, é necessário esquematizar um panorama dos conflitos e tensões sociais que atuam sobre os indivíduos daquela época histórica. Compreender, a partir de um modelo teórico, a configuração em que um músico do século XVIII formou com outros indivíduos, em uma relação de mútua dependência.

Aqui está um ponto importante. Elias quer deixar evidente que a vida de Mozart não pode ser entendida se a descrevemos apenas como um destino individual, enclausurado em si mesmo. Devemos, antes, tentar compreender e apresentar um modelo das estruturas sociais e de personalidade da época, suas específicas relações de poder. Só então teremos condições de entender o que aconteceu com o músico, as coerções e barreiras a que esteve exposto e como ele agiu em relação a elas. Como também o modo como essa situação influenciou sua personalidade e sua produção artística.

Os músicos da época sabiam que tinham que agradar a corte. Tinham que adotar os padrões de conduta, modelos de etiqueta e de vestimenta. Nesse sentido, o pai de Mozart era

muito bem-adaptado, suas relações na corte eram ótimas. Não havia problemas enquanto a isso. Era subserviente como todos os criados e funcionários da corte. No caso de Mozart, não era bem assim. Como era um artista burguês, vivia em dois mundos, nunca inteiramente em nenhum. Tinha as vestimentas e certos comportamentos típicos da aristocracia de corte, mas também com resquícios da vida burguesa. O pai de Mozart o educou, observa Elias (1994b), para ser um cortesão, não apenas no sentido musical, mas para a vida. Foi bem-sucedido na atividade de lhe passar os conhecimentos musicais, mas, quanto ao processo de educação sentimental conforme os moldes aristocráticos, não obteve o mesmo sucesso.

Elias (1994b) mostra que Mozart era extremamente espontâneo, dizia o que lhe vinha na cabeça, era muito direto, muito rude ou brincalhão no seu comportamento com outros indivíduos. Conforme foi ficando adulto, não suportava os requintes e etiquetas exigidos pela convivência nos palácios da nobreza. Zombava dos comportamentos da aristocracia. Nunca foi realmente um cortesão, não seguiu os padrões, pois os achava forçados demais. Vestia-se como um cortesão, usou "peruca", muitas vezes falou de forma polida, mas tudo isso só o incomodava. Logo, o tom do deboche não demorou em aparecer nas suas atitudes.

Era uma situação singular. Embora fosse subordinado da corte, que pagava seus salários, permitia certos privilégios, Mozart muitas vezes se sentia igual ou superior aos nobres, graças ao seu talento musical. Provavelmente, não via sentido em ser subalterno de pessoas "medíocres", sem a capacidade de fazer nada de interessante; por exemplo, uma música. Isso pode, segundo Elias (1994b), ter afetado sua personalidade de modo considerável. Identificava-se em alguns momentos com a corte, mas tinha um ressentimento pela humilhação e futilidades que essa instituição o fazia passar como um "não-nobre", um burguês.

Não queria que sua música fosse controlada por superiores que nada entendiam de composição musical. Sua revolução pessoal começa quando ele abandona a corte de Salzburgo para tentar respirar novos ares. Mozart percebe que seu pai também era um empecilho e o deixa, sem tantas cerimônias, mas magoado. O pai percebe que o filho não vai muito longe, pois, desde muito cedo, já sabia como funcionavam as coisas na corte. Mas não adianta muita coisa. Como se Mozart fosse alguma vez ouvir seu pai.

Em 1781, Mozart rompe definitivamente com o príncipe-arcebispo, pessoa de mais poder na corte de Salzburgo. Fato esse que foi o cume de sua revolta contra o papel de ser apenas um mero subordinado na corte, que prestava serviços para um senhor que ele não "respeitava". O pai de Mozart não entende o filho, acha que ele toma atitudes pouco críveis.

Segundo Elias (1994b), essa tensão de Mozart com o principal nome da corte, e aquele que lhe garantia um emprego, demonstra como um músico burguês era subordinado às ordens da aristocracia de corte. Não havia escapatória, caso um músico visasse conseguir status e prestígio. Tudo isso se caracteriza como fazendo parte das estruturas e relações de poder presentes na corte (Henry, 2001).

Elias (1994b) explica que Mozart queria viver como um "artista autônomo", apresentando e vendendo sua música em um mercado mais diversificado. Mas esse mercado ainda era escasso se formos comparar com o mercado para escritores ou filósofos. De todo modo, mesmo um escritor não podia viver exclusivamente de seus trabalhos, exceto fosse patrocinado por algum nobre. O sociólogo mostra que já existia um pequeno público que se interessava por artes em geral.

O que é importante notar é que a decisão de Mozart de ser mais autônomo e "livre" aconteceu em um momento histórico em que a sociedade ainda não oferecia espaço para músicos independentes, quanto mais do porte de Mozart. Esse mercado estava surgindo e só ia despontar algumas décadas depois. Na época, a decisão de Mozart era mal vista pelos outros músicos, pois era interpretada como prejudicial à existência social abandonar a corte.

Todos os anseios e decisões de Mozart, diz Elias (1994b), acabaram por antecipar as atitudes, emoções e sentimentos de uma forma ulterior de artista, que surgiria principalmente no decorrer do século XIX. Para o sociólogo, o músico queria seguir sua própria imaginação, seus desejos, que sua inspiração musical não tivesse barreiras, não queria ser um mero funcionário da corte. Sua estrutura de personalidade indicou esses aspectos.

As cortes da época gostavam de óperas, Mozart também. Mas esse tipo de música era altamente custoso. Fato esse que não incomodava a corte; muito pelo contrário, servia como mecanismo de distinção. Nesse caso, o músico de Viena coloca todas suas fichas no público da cidade, queria ser reconhecido pela alta sociedade e os outros indivíduos da capital. Esse foi seu maior desejo e motivos de sua tragédia, observa o sociólogo.

Desde cedo na vida, Mozart estava certo de seu valor enquanto músico, pois sabia que era muito superior a qualquer outro musicista que passasse pela sua frente. No entanto, sua relação com a corte era ambígua; ora a rejeitava por seus exageros de etiqueta, ora necessitava dela para sua aprovação enquanto músico.

> Como muitas pessoas na posição de outsider, Mozart sofria com as humilhações impostas pelos nobres da corte, e se irritava com elas. Mas, ao

> lado de tais reações hostis à classe mais alta, estavam presentes fortes sentimentos positivos: era precisamente por eles que queria ser visto e tratado como homem de igual valor, por suas realizações musicais (Elias, 1994b, p. 38-39).

Por sinal, são sentimentos comuns em relações estabelecidos-outsiders. Em muitos momentos, os outsiders querem é ser reconhecidos como iguais por aquelas pessoas que os tratam mal, como inferiores e subalternos (Elias e Scotson, 2000). Assim, Mozart fracassou em ser reconhecido como grande músico em sua cidade. Isso o afetou bastante, observa Elias (1994b). Tal experiência, de ter falhado na tentativa de ser independente e ser reconhecido por isso, pode ter estimulado a falta de sentido e sofrimento que o rodeou por toda a vida.

Elias (1994b) nota que Mozart queria chegar ao lugar a que, anos mais tarde, Beethoven chegou de forma espetacular. E quem sabe não tivesse conseguido, caso vivesse mais algumas décadas? Essa é uma pergunta sem resposta.

O sociólogo aponta que quase sempre associamos o talento daquilo que denominamos de "gênio" como um processo independente, "interior" e singular em sua essência, afastado do contexto em que está inserido o indivíduo. Com esse pensamento, ideias de que as obras de arte têm autonomia total em relação à vida social também são comuns, como se não houvesse ligação com outros seres humanos. Pensar assim não ajuda a compreender Mozart e seu contexto (Elias, 1994b). Mozart era uma pessoa bastante singular, mas também homem de seu tempo.

Suas relações afetivas, tanto com sua família, especialmente seu pai, como no que diz respeito à sua vida amorosa, suas amantes, e notavelmente sua esposa Costanze, estão nas biografias e não precisam ser tratados aqui com detalhes. Todo mundo tem problemas desse tipo, e Mozart não seria diferente dos outros meros mortais.

Elias repete que a criatividade de Mozart sofreu em uma sociedade que ainda não estava preparada para o que o músico queria oferecer. Tal situação, juntamente com outras, fez com que Mozart, já no fim de sua vida, morresse com o sentimento de que sua existência social tinha pouco valor e que sua vida tinha pouco significado.

A situação em que o artista se encontrava talvez fosse muito além de suas vontades e desejos mais imediatos. É bem provável que o músico tivesse tendências depressivas e autodestrutivas, sem contar a constante necessidade de amor e afeto, explica Elias.

Penso que esse livro sobre Mozart talvez seja, muito possivelmente, o mais próximo que o sociólogo alemão chega da interpretação psicanalítica do comportamento de um

indivíduo. Elias talvez exagere um pouco nas suposições de que Mozart tenha sido ou isso, ou aquilo. Individualiza bastante a figura, mas, ao mesmo tempo, critica a ideia de chamá-lo de *gênio*, pelo menos no sentido associal e a-histórico em que a noção é frequentemente utilizada. Exemplos como problemas em relacionamentos afetivos, seja com o pai ou com a esposa, dariam indícios de problemas na personalidade etc. Freud não ajuda aqui, pois muito do que se diz sobre Mozart é de caráter especulativo.

Faz sentido um diagnóstico nos termos médicos ou psicológicos? Muito menos. Seria tentador descrever o músico com diagnósticos recentes, mas tal atitude seria apenas especulação. Depressão? Transtorno bipolar? Não temos como saber.

Elias ainda sugere que Mozart morreu triste e que isso acelerou bastante a sua morte. Sua vida não tinha mais sentido para ele. Morreu só, com sofrimento, e perto do desespero. Mas não se tem certeza disso, pois muitos estudos e análises da vida de Mozart mostram que existem muitas lendas a respeito da sua morte. Contudo, já é de conhecimento que o músico morreu em decorrência de uma febre por complicações naturais (Melograni, 2007). A causa exata ainda é motivo para debates. Mas provavelmente não foi de desespero ou tristeza. A análise de Elias pode ajudar a entender a configuração em que Mozart estava inserido, mas apresenta muitas especulações acerca da personalidade do Músico.

O sociólogo deixa claro que o problema psicológico não pode ser entendido separado do problema sociológico, pois, para ele, esse é um fato que ainda recebe pouca atenção das ciências sociais. Isso é patente. Elias dá um passo importante em sua análise para tal tarefa. Mas ela ainda merece ser desenvolvida para podermos compreender melhor a relação entre estrutura social e de personalidade, a posição social de uma pessoa e, por conseguinte, seus sofrimentos e felicidades. Como se sabe, o texto sobre Mozart foi uma pesquisa inacabada, Elias morreu pouco tempo depois...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao fim da segunda parte da tese. Com esses dois capítulos, podemos investigar e analisar o tema do sofrimento em Elias. Pensar como o autor desenvolve seu raciocínio acerca dessa temática e a importância que ela tem para sua sociologia. Mesmo que

seja uma relevância indireta na maior parte dos escritos, o percurso pode sugerir novas formas de estudar seu trabalho como também de compreender o sofrimento humano.

Sua sociologia dos processos, sua leitura socio-histórica dos fenômenos sociais, sua explicação dos eventos mediante uma compreensão relacional, a consideração das configurações sociais como relevantes na forma como nos constituímos enquanto indivíduos, bem como na mudança da estrutura de nossas sensibilidades e emoções, tudo isso colabora para podermos analisar com mais clareza a pertinência do sofrimento em sua obra.

Ao partir de uma explicação histórica do social e de uma leitura *quase*-freudiana da realidade e do sofrimento, Elias pensa que esse fenômeno tem relação direta, muitas vezes, com a formação do *habitus* social de um indivíduo, com dificuldades na composição de sua personalidade. Essa é sua principal tese sobre esse assunto. Com as capacidades de autocontrole prejudicadas ou afetadas, o indivíduo pouco consegue equilibrar as exigências e demandas pessoais com as regras e normas de sua sociedade.

O equilíbrio dessas demandas é mais difícil conforme avança os processos civilizadores e, também, mais complexas se tornam as sociedades. Elias aponta que o sofrimento é inevitável na vida de qualquer ser humano, mas circunstâncias históricas e sociais podem favorecer ou dificultar os infortúnios de todos os tipos.

Nos transtornos psicológicos mais severos, como a esquizofrenia ou a depressão, as capacidades de um indivíduo são tão prejudicadas que o mesmo não consegue seguir com uma vida prazerosa e com um aproveitamento regular das atividades comuns aos seres humanos do seu convívio. Mas Elias tenta fugir da armadilha conveniente de buscar culpados pelas nossas misérias. Como também evita uma análise exclusivamente “psicologizante” e biológica das nossas dores. Sua leitura busca um meio-termo dos nossos problemas mais humanos. Isso já é uma grande contribuição para os debates sobre os problemas psicológicos.

5 VIRTUDES E DEFICIÊNCIAS DA SOCIOLOGIA DO SOFRIMENTO DE NORBERT ELIAS

Vimos que Elias considera o sofrimento como um fator trivial do cotidiano, mas que também faz parte da nossa economia psíquica quando estamos em situações de conflito ou tensão por algum infortúnio da vida social. Existem várias formas de sofrimento e todos nós sofremos ou vamos sofrer em algum momento de nossa existência. Destarte, percebemos que o autor considera aqueles sofrimentos psicológicos mais graves, quando não são de origem biológica, como diretamente relacionados com problemas na estruturação da personalidade, na formação do *habitus* social de um indivíduo. Mas em que medida essa explicação de Elias apresenta deficiências? Quais são, do mesmo modo, suas qualidades?

Esse capítulo final tem o intuito de articular as noções de sociogênese, individualização e sofrimento, evidenciando as limitações e contribuições da sociologia do sofrimento em Elias. Essa última etapa é o debate específico sobre a questão social das dores, ansiedades e misérias humanas. Discutiremos aqui leituras relevantes e análises críticas sobre o sociólogo para, assim, articular conceitos e abordagens teóricas para identificar os méritos, como também os problemas, de sua sociologia do sofrimento.

5.1 COM, CONTRA E ALÉM DE FREUD: AS QUALIDADES DA SOCIOLOGIA DO SOFRIMENTO ELIASIANA

Dentre os cientistas sociais que mais se aproximaram da psicanálise freudiana está, sem dúvidas, a pessoa de Norbert Elias. A meu ver, foi o sociólogo mais "freudiano" de todos os nomes importantes que rodeiam esse saber tão distinto. Nenhum outro autor da sociologia chegou tão perto da compreensão de mundo elaborada por Freud, como foi o caso do sociólogo alemão. Mas existem importantes diferenças. Inclusive que levam Elias a fazer severas críticas ao método e à teoria do psicanalista de Viena. A temática do sofrimento está inserida nessa reflexão.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1996) traz uma tese fundamental: as incompatibilidades entre as proibições da civilização e as exigências individuais são o grande problema que caracteriza nossa época histórica.

O psicanalista explica então que o sentimento do ego do adulto não é sempre o mesmo, visto que já passou por inúmeras mudanças, por um desenvolvimento (Freud, 1996). Por conseguinte, a capacidade de lidar com desprazeres também tem sua parcela nesse processo. Para o autor, a vida, como até o momento se apresenta aos indivíduos, é difícil em demasia para todos os seres humanos, visto que acarreta decepções, infortúnios, problemas e extenuantes atividades diárias. Nesse sentido, a infelicidade seria mais fácil de ser experimentada pelas pessoas. A felicidade, por sua vez, é mais difícil. Logo, o sofrimento está sempre à espreita, esperando para nos atormentar. Não há como escapar dessa sensação, que uma hora vai aparecer.

Segundo Freud (1996), o sofrimento nos intimida a partir de três aspectos: a vulnerabilidade de nosso corpo, a superioridade da natureza e a insuficiência das regras e normas que regulam as relações humanas mais íntimas, como a família, ou mais impessoais, como as do Estado ou sociedade. Aquelas duas primeiras são inevitáveis, pois nunca vamos controlar totalmente a natureza e um dia iremos morrer de doenças ou por complicações da velhice. Quanto às relações humanas, podemos abolir parte dos sofrimentos delas resultantes, mas, ao que tudo indica, também fracassamos nessa parte. O que levaria muitas pessoas a achar que a responsabilidade dos nossos sofrimentos é da civilização, comenta o psicanalista.

Para Freud (1996), muitos indivíduos mudam a realidade ou, pelo menos, a imagem que fazem dela, com a intenção de evitar a todo custo o sofrimento, fator esse inevitável da vida humana. Mas é difícil saber se as civilizações antigas ou as pessoas antigamente eram mais felizes do que os contemporâneos, pois a felicidade, tal como a descrevemos, é bastante subjetiva, diz o psicanalista. Nesse caso, a civilização teria como principal característica conter os seres humanos de seus impulsos e os proteger contra os perigos da natureza, isso sem contar, evidentemente, o auxílio que esses controles trazem para os seus relacionamentos.

Esse é um debate que também pode ser encontrado, com importantes diferenças, em Nietzsche (1998) e Schopenhauer (2005), duas influências veladas de Freud. Nos trabalhos e análises desses dois filósofos do século XIX, o sofrimento é um elemento constante. Para os dois autores, o ser humano é um animal que sofre, pois é um ser natural, orgânico, com desejos e vontade. Mas sofre de maneira peculiar e, para Nietzsche (1998), o homem sofre de si e para si, pelo fato de seu próprio sofrimento. Para o "médico da cultura", essa forma de sofrimento advém do processo de interiorização e psicologização que o ser humano vivenciou ao longo do processo civilizatório. Mas esse processo acabou gerando uma incongruência irremediável. Cada vez mais o ser humano vive em contradição consigo mesmo, entre anjo e

animal, como uma fera que aspira a ser santa. Para Nietzsche, nosso sofrimento tem uma singularidade: o que causa mais sofrimento no ser humano não é o sofrimento em si mesmo, mas o absurdo desse sofrimento (Faustino, 2014). O que mais nos atormenta é o sofrimento pela *falta de um significado* para toda essa dor. Nesse aspecto, incomodava muito o autor de *Genealogia da moral* o ponto em que nosso sofrimento poderia não ter uma resposta. Nossa falta de sentido para os infortúnios é uma miséria que nos assola desde então, diz o autor. Vale ressaltar um pouco essa leitura de Nietzsche, antes de nos dedicarmos a Freud.

Em *Os Alemães*, Elias (1997b) apontou duramente que Nietzsche foi um filósofo com o pensamento baseado apenas em livros. O sociólogo observa que o "médico da cultura" notou muito bem as confrarias duelistas que, no século XIX, estavam em pleno vapor na Alemanha. Eram estudantes burgueses que duelavam entre si com intuito de fortalecer sua posição, status e questão de honra. O comportamento violento era valorizado quando em comparação com questões morais e de empatia, questões essas que, naquele momento, eram vistas como uma fraqueza que deveria ser extinta.

Elias comenta que Nietzsche sempre declarou certa aversão ao povo alemão. Não tolerava as fraquezas, a compaixão pelos outros, os sentimentos morais e as virtudes, mas tolerava o sentimento de poder, de vontade de potência, a habilidade e a guerra. Sobre isso, Elias (1997b) chama a atenção para o fato de que a raiva de Nietzsche era, em alguns momentos, uma forma de raiva contra si mesmo. O que Nietzsche tinha, ao comentar sobre os alemães, era um conflito consigo, pois era uma vontade de esconder que ele mesmo era um "fraco", que desejava algo, a potência, que ele não tinha nem foi capaz de conseguir.

De fato, observa Elias, o que Nietzsche pregou a vida toda, como algo com um toque de novidade, e que deveria ser buscado pelo *super-homem*, na verdade, era uma idealização de uma prática já antiga. Visto que desprezar os "fracos", "inúteis", "sem valor", era uma marca de um código de conduta de grupos guerreiros de épocas mais remotas. É só da *renascença* em diante que esse código começa a perder validade, e as pessoas passam a refletir sobre maneiras e comportamentos mais refinados. O que Nietzsche fez foi elevar esse código guerreiro para um nível de generalização e idealização muito forte. Mas não percebeu que, diz Elias (1997b), seu louvor aos antigos estava apenas baseado em livros, sem uma reflexão apurada sobre as práticas e mudanças sociais, sobre o fato de que as práticas de comportamento mudaram a um nível intelectual que barra qualquer conduta sem a reflexão sobre os próprios atos. De fato, o filósofo alemão não considerou que suas idealizações sobre

a força e potência estavam muito ligadas ao momento, e condição social, em que estava inserido: um momento de consideráveis mudanças sociais na Alemanha.

Nesse aspecto, Elias (1997b) nota que Nietzsche considerou que a devoção que ele tinha para com a potência e o poder nas condutas humanas, como também sua depreciação dos fracos, dos oprimidos e dos códigos burgueses de comportamento, na verdade, expressavam uma tendência intelectual e social daquele momento, pois seguiam fatos que estavam em desenvolvimento e a pleno vapor. Eram opiniões que, no fim do século XIX, estavam em vias de se tornarem dominantes na Alemanha. A filosofia de Nietzsche, e isso implica sua visão do sofrimento humano, era uma releitura filosófica de códigos guerreiros de conduta de épocas passadas, onde "fraqueza" era tida como algo dispensável, e a força era valorizada. Desse modo, o que o "médico da cultura" respeitava e inteirava com todo vigor era algo muito parecido com o que determinados setores da burguesia da época tinham adotado em conformidade com a nobreza. Mas esses setores estavam longe das importantes decisões políticas de seu tempo. Tinham o vocabulário bélico, mas eram ofuscados pela nobreza, que era quem realmente tomava as decisões. Tinham um lugar de segundo escalão dentro das camadas de poder na Alemanha. Só restavam para eles então as reflexões sobre o mundo, diz Lepenies (1969).

Contudo, Elias recebeu uma significativa influência do filósofo, principalmente da genealogia da moral (Günther, Holzer e Müller, 2010). Mas penso que o sociólogo não concordava com o *ethos* guerreiro que nosso médico da cultura tanto defendia. Para Elias, Nietzsche representou uma versão filosófica do que havia de pior no comportamento que estava ganhando força na Alemanha pré-Hitler. Não que Nietzsche fosse nazista ou proto-nazista – pois ele não foi nada disso. Mas o filósofo defendeu, mesmo que de um modo diferente, um comportamento guerreiro que ganhou força anos mais tarde no processo descivilizador que veio a praticamente destruir a Alemanha. Ou seja: o que Elias critica é justamente esse *Ethos* que vangloriava, de forma irresponsável, a guerra.

Quem também sofreu influência de Nietzsche, mas desconsiderando totalmente esse *ethos* guerreiro, foi Freud, outra grande influência de Elias. Chamou muito a atenção do psicanalista o modo como Nietzsche (1998), como também Schopenhauer (2005), falavam das misérias e desgraças humanas. Do ser humano como alguém que deseja e, por isso, também sofre. O *ethos* de Freud, que vai ser importante por muito tempo como guia de leitura de nossas angústias, será outro.

Tanto Freud como Elias consideram que o conflito entre as exigências sociais e pessoais são definidores da - ou ajudam a definir - a cultura moderna. E é justamente esse conflito a causa da maioria de nossos sofrimentos, quando não são de origem biológica (algum desequilíbrio neuroquímico, por exemplo) ou alguma carência de ordem de subsistência (falta de comida ou refeições adequadas).

Elias buscou ir além dos neofreudianos ou mesmo neomarxistas nessa leitura, pois, para ele, toda configuração social traz seus conflitos específicos. Discordando de Marcuse (1999), que achava que a sociedade capitalista era a responsável pelas dores e infortúnios humanos. Ou mesmo Fromm (1974, 1977), que dava um papel central à cultura moderna pela gama de sofrimentos causados aos indivíduos. A sociedade capitalista, ou a cultura moderna, seria para Elias uma configuração particular que, como toda organização humana, gera tensões particulares, mas também oferece alegrias aos seus membros.

Concordando com Freud, Elias sugere que a cultura tanto impede como satisfaz as necessidades humanas. Nesse sentido, mudar o ambiente ou a sociedade, acabar com o capitalismo, como sonham muitos neomarxistas, não garante de modo algum que os sofrimentos humanos vão desaparecer; talvez até ganhem outra roupagem.

Conforme aponta Roazen (1973), é em *Mal-estar na civilização* que Freud vai mais longe para entender o problema do conflito na vida humana e, como resultado, os nossos sofrimentos que surgem com conotações trágicas. Impressionou muito o psicanalista o crescente aspecto da disseminação do sofrimento na civilização, advindo de enfermidades como também da própria relação entre indivíduos. Freud parecia resoluto das inevitáveis desgraças da vida, diz Roazen.

Para Roazen, a percepção que Freud tinha da sociedade moderna, civilizada, era dividida. Segundo o psicanalista, as normas sociais barravam as paixões mais intensas nos seres humanos. Por outro lado, a chance de um deleite completo e bastante prazeroso possibilita, ao mesmo tempo, uma dor arrasadora. Nesse sentido, os controles de nossas emoções permitem que evitemos um fortíssimo desespero. Por isso, as normas sociais, podem ser entendias como uma espécie de acordo entre as partes (uma “formação de compromisso”, para usar uma expressão dileta do próprio Freud), visto que evitam o total sofrimento e o deleite mais duradouro, fato esse que o descontrole emocional pode agravar.

Assim, Freud (1996) observou que, para que a civilização seja forte o bastante para salvaguardar os indivíduos uns dos outros, como também das forças naturais, ela deve ser investida de uma força bastante intensa por parte dos mesmos indivíduos. Aqui, o psicanalista

notava que a vida tinha seus limites. A energia psíquica que gastamos com um evento é também tirada de outras fontes. Ganhamos de um lado, mas à custa de uma perda humana equiparável. A renúncia, portanto, é o comportamento essencial para mantermos a civilização (Roazen, 1973).

A civilização tal como hoje conhecemos se estabelece pelo prejuízo dos desejos. A segurança que os seres humanos demandam em uma sociedade implica, ao mesmo tempo, a renúncia dos instintos. As emoções humanas precisam de um conjunto de regras e normas igualmente poderoso para contê-las. Esse é o caráter ambivalente que Freud percebe em sua análise singular.

Elias segue esse quadro de pensamento, esse paradigma, e, provavelmente, foi o cientista social mais freudiano de todos, até o momento. Contudo, faz observações importantes para a tese do psicanalista que merecem uma cuidadosa análise. Em muitos momentos, parece até pensar diferente de seu mais distinto inspirador intelectual. Mas o que Elias tem a dizer da teoria freudiana da sociedade?

Muito recentemente, foi descoberto um texto que Elias escreveu sobre Freud. Na verdade, era para ser um livro, mas o sociólogo veio falecer pouco tempo depois e deixou esse manuscrito inacabado. No entanto, todas as informações básicas estão nele, e muito que o próprio sociólogo tinha falado sobre Freud no decorrer de sua obra, é apenas reforçado. Refiro-me ao texto "*Le concept Freudian de societe et au-delá*", presente na coletânea de textos organizada por Marc Joly, *Au-delá de Freud*, que, por sinal, fez a tradução para o francês em primeira mão deste texto que, mais tarde, foi traduzido para o inglês.

Nesse escrito, que agora submeteremos a uma leitura detalhada, Elias (2010) acredita que sua sociologia e a psicanálise freudiana têm em comum o fato de enxergarem o ser humano como um "processo". No entanto, faltou a Freud analisar com mais detalhes o processo de formação e composição da personalidade como um processo dual, interligado, que envolve simultaneamente processo social de aprendizagem e maturação biológica.

Nesse aspecto, Elias (2010) esclarece que uma das principais diferenças entre sua teoria e a do psicanalista é que Freud propôs uma interpretação basicamente dualista dos fenômenos individuais e sociais. Para Freud, "civilização" e "cultura" tinham um caráter "antinatureza", insinua o sociólogo. Por sua vez, Elias (1993) sugere que o ser humano tem a capacidade inata para o autocontrole. Logo, sem essa capacidade para controlar os impulsos e suas emoções, o processo civilizador jamais seria possível. Mas o sociólogo salienta que os mecanismos de autocontrole que hoje conhecemos são muito diferentes do que foram em

épocas mais remotas, como também podem mudar em consonância direta com as mudanças sociais em curso.

Uma dificuldade que Elias (2010) notou nas análises de Freud era que, apesar de alguns pontos em comum, o psicanalista tinha dificuldade de pensar a sociedade como ela realmente era. Talvez isso ocorra pelo fato que o autor austríaco observava os indivíduos surgindo e permanecendo nos conflitos familiares. Como um indivíduo dependente apenas da família burguesa patriarcal. Por conseguinte, via a sociedade de modo atomista, como uma multidão. Nesse sentido, Freud também deu a entender, em muitos sentidos, que a sociedade também impedia os indivíduos em suas realizações e vontades mais genuínas, que seria basicamente uma força de controle dos impulsos humanos.

Assim, Elias acredita que, Freud se interessou mais pelos problemas psicológicos dos indivíduos, não percebendo que esses mesmos indivíduos estavam inseridos em grupos particulares, em nações, em configurações sociais singulares. O que é um fato interessante, pois, como observou Rieff (1979), o próprio psicanalista comentava que toda psicologia era "psicologia social".

Na verdade, o sociólogo alemão comenta que, as tentativas de Freud em analisar a sociedade, principalmente nos últimos textos, são características de uma específica fase do desenvolvimento social, do pensamento teórico e político, como também da percepção que os seres humanos têm de si enquanto indivíduos. Elias fala aqui de um *ethos*. Assim, para o autor, o psicanalista estava inserido em um momento histórico em que ainda eram iniciais as tentativas de se pensar o ser humano como que inserido e fazendo parte de sociedades. Freud trouxe sua contribuição para se pensar os males e dores humanas, mas também é representante como porta-voz dos pensamentos que já circulavam na época, sugere Elias.

Para o sociólogo, o modelo de *Sociedade* que Freud sustenta é bastante individualista. Enquanto o seu modelo de *indivíduo* teria características "sociológicas". É como se o psicanalista tratasse o indivíduo sendo uma "mini-sociedade", e a sociedade, por sua vez, como sendo um indivíduo (Elias, 2010). De fato, Elias (2010) sugere que o pensamento de Freud sobre o social era baseado em elementos menos sólidos do que em comparação com sua psicogênese ou teoria das neuroses. Para o sociólogo, o psicanalista de Viena aplicou uma leitura com base em elementos mais do senso comum que uma leitura sociológica. A sociedade para Freud, diz Elias, seria uma soma de indivíduos, ou uma multidão, principalmente em ensaios como *psicologia das massas*, em que falta uma leitura dos

processos coletivos como que dotados de uma estrutura e singularidade. Escapou ao autor pensar a identidade *eu* e a identidade *nós*, por exemplo.

Sobre esse aspecto, Elias (1998a, 2010) pensa que, quando nos referimos às formações da personalidade, temos que considerar que um indivíduo quando nasce, recebe um nome, e simboliza um grupo que, por menor que possa ser, pode dizer "nós". Nesse sentido, ao levarmos em consideração os processos de individualização, podemos pensar na crescente autonomia de um indivíduo em relação aos outros mais próximos de suas relações, como também na mudança do nível do "eu" que ganha mais destaque quando comparado ao nível "nós". É uma percepção que só é intensificada e possível em sociedades altamente individualizadas (Elias, 1994a).

Na época de Freud, muitas teorias do comportamento, teoria psicológicas e da psiquiatria, estavam fortemente calcadas nessa percepção bastante individualizada (Furedi, 2003). Elias pensa que Freud não refletiu na possibilidade que os seres humanos buscam satisfação, como suas dores, nas relações com os outros. O caráter extremamente libidinoso que o psicanalista dava ao comportamento humano, sua tendência de enxergar tudo pelo impulso sexual, talvez impedisse de ver com mais clareza esse fato, de que as valências afetivas não são somente sexuais, pois são diversas as necessidades humanas.

Elias (2010) acreditava que Freud via *indivíduo* e *sociedade* como duas coisas antagonistas, ou mesmo inimigos um do outro. O que prevalecia era o combate doloroso entre *eros* e *thanatos*, *pulsão de morte* e *pulsão de vida* etc. Nesse aspecto, era como se Freud pensasse que o controle dos impulsos e das emoções eram, na maioria das vezes, exigidos das pessoas somente para o bem da sociedade. Para Elias (2010), o psicanalista austríaco enxergava na vida social a principal causa do controle das emoções. Nesse ponto, era como se a felicidade humana fosse incompatível com a vida em sociedade, independente da forma ou característica dos encontros sociais que favorecem ou não nossos deleites. Provavelmente, existia algo de "romântico" nos escritos de Freud, sugere Elias.

Para completar, Freud foi um autor do *contrato social* (Gellner, 1997). Tal como muitos autores antes dele, o autor se questiona acerca da origem da sociedade. E, como seus antecessores, Hobbes ou Rousseau, oferece sua própria perspectiva para pensar esse tema. Mas criou mais um mito que uma teoria acerca do assunto. Nesse sentido, Elias (1990) sugere que é inútil buscar um início, um ponto zero da origem humana, visto que, até o momento, é impossível saber quando tudo começou. E mesmo que fizéssemos esse esforço, o resultado seriam apenas especulações.

Mas temos pistas de como nossos antepassados viviam. Como apontou Leroi-gourhan (1964), a vida em sociedades mais antigas era muito precária. Um indivíduo era totalmente dependente de seu grupo e situações de fome, sede, miséria e doenças eram diárias. Nossas capacidades corporais e cognitivas foram se desenvolvendo ao longo de milhares de anos. Com isso, aspectos biológicos, psicológicos e sociais foram se intercruzando e formando aquilo que hoje conhecemos como *ser humano*. Não existe um começo preciso, uma data exata da origem das sociedades humanas, sugere Elias (2010).

Freud tentou compreender a origem dos controles sociais. Nesse sentido, criou a imagem de um evento único, singular, que seria o começo da sociedade e da civilização. A história era a seguinte: há muito tempo, um patriarca, chefe da tribo, exercia um poder total e absoluto sobre seu grupo. Tudo que acontecia na tribo tinha relação direta com esse chefe. Depois, em um dia, seus filhos decidem matar o pai e tomam o seu lugar. Nasce aí a sociedade.

Assim, Elias (2010) observa que Freud criou um mito científico. O psicanalista não conseguiu explicar fatos básicos, por exemplo, como esse mito passou de geração em geração? Se o pai exercia um poder absoluto e tudo controlava, como os filhos tiveram a ideia do assassinato? Já existia nas pessoas essa individualidade que permitia pensar, planejar e executar o assassinato do pai? Já existia essa consciência individual? São perguntas sem resposta para Freud. E se formos respondê-las, o mito cai facilmente.

Desse modo, diferentemente de Freud, Elias chama a atenção para o fato de que os indivíduos têm a capacidade biológica para o autocontrole (Landini, 2014). Isso em qualquer época. Mas ela foi sendo desenvolvida conforme avançava o processo civilizador. É através da aprendizagem que adquirimos os mecanismos de autocontrole e os desenvolvemos conforme nossas demandas e necessidades. Desse modo, Elias sugere que Freud acreditou que a única função dos controles das emoções seria possibilitar a vida em sociedade; que a vida social era o oposto das pulsões inerentes à natureza humana. No entanto, o sociólogo explica que os seres humanos são constituídos em sociedade para viverem em conjunto, quer eles queiram ou não. Sociedade e indivíduo não são opostos, são complementares. Dois lados de uma mesma moeda.

Essa divisão entre civilização e natureza humana fez Freud prestar atenção à questão da repressão social e psíquica de um modo particular. Elias (2010) acredita que a sociedade, para Freud, era um conjunto repressor por excelência, como eterna adversária do indivíduo.

Contudo, Elias segue outro caminho. Para o autor, muitos dados e elementos históricos nos mostram que a economia psíquica, o *habitus* social, como também as formas de controle social, estão aptos para a mudança conforme a configuração social em que estão inseridos os indivíduos. Assim, transformações na relação entre pais e filhos, maridos e esposas, patrões e trabalhadores, entre outras, são vistas com um contorno mais claro.

Como exemplo, o autor comenta acerca da mudança de posição social das mulheres em sociedades industriais, principalmente das camadas mais burguesas. Elias (2010) observa que, antes da *Primeira Guerra Mundial*, era muito comum que a maioria das mulheres, que ainda não eram casadas, fossem consideravelmente dependentes de suas famílias. No entanto, com transformações importantes na sociedade, como acúmulo de riquezas e conhecimento, declínio de alguns tabus sexuais e morais, alargamento do mercado de trabalho, aumento de segurança e diminuição da violência, entre outros fatores, tudo isso possibilitou uma mudança na balança de poder que antes existia entre as mulheres e seu marido e família. Essa dinâmica social tornou viável um declínio das desigualdades entre homens e mulheres, ainda que ela exista em alguns pontos. Nesse quesito, as guerras mundiais também aceleraram tendências que já estavam em curso.

Outra tendência que aparece nas sociedades modernas é a distância cada vez maior entre a maturação social e maturação biológica. Uma jovem que começa sua vida sexual aos 25-26 anos, terá uma lacuna de pelo menos uns dez anos desde sua menstruação ou maturidade biológica (o corpo "sinalizando" que ela já pode engravidar) e sua maturidade social. Nesse caso, parece que esses dois tipos de maturidade parecem estar em lados diferentes, aponta Elias (2009b, 2010). Nesse sentido do amadurecimento, não estranha que Freud fale consideravelmente em repressão das condutas e que elas tenham uma forte conotação sexual. A sociedade de sua época já alargava bastante a distância entre jovens e adultos. Nas sociedades contemporâneas, essa distância é muito maior. Na época do psicanalista austríaco, uma pessoa de 19-20 anos era vista como um adulto. Hoje, por sua vez, alguém com essa idade ainda é visto como muito jovem.

Esse fenômeno auxilia a mostrar que as mudanças na estrutura social e de personalidade mudam bastante; não são o mesmo evento desde sempre. O mal-estar que Freud percebe, no fim do século XIX e início do século XX, exemplifica muito bem um sinal dos tempos. Mas isso não significa que esse mesmo infortúnio continue de modo idêntico. Elias aponta que os problemas sociais e da personalidade humana mudam, assim, conforme mudam as configurações e relações de interdependência em que os indivíduos estão inseridos.

Por isso, nem o enfraquecimento ou fortalecimento das proibições e sanções podem ser considerados como critério definitivo sobre o assunto, visto que as duas situações podem ter uma função civilizadora, diz Elias (2010). Nesse aspecto, seria interessante saber se a nova configuração social que se estabelece possibilita aos indivíduos uma vida mais deleitável, digna e produtiva do que na configuração anterior. Por isso, não se trata de apresentar a sociedade como um agente inerentemente e a-historicamente repressor, como Freud muitas vezes parece sugerir, explica Elias.

Com isso, o sociólogo alemão não descarta Freud; muito pelo contrário, sugere uma mudança de paradigma, que façamos uma releitura de seus conceitos, oferecendo a eles um caráter mais processual e relacional. A questão do controle das emoções e impulsos seria uma possibilidade de releitura e, de fato, foi isso que Elias fez em toda a sua obra. Segundo o sociólogo, Freud considerava que as pulsões eram naturais, ao passo que o controle delas seria algo social. Mas Elias (2010) sugere renovar essa perspectiva. Para o autor, o autocontrole compartilha com a linguagem o mesmo potencial que deve ser reforçado mediante um processo de aprendizagem. Processos de maturação biológica e social são interdependentes, apesar de funcionarem de modos distintos (Elias, 1993). Dessa forma, Elias (2010) esclarece que no caso dos seres humanos não teriam como regular seus comportamentos sem uma estrutura para tal.

Segundo Elias (2009b, 2010), Freud sugeriu que a vida social era incombinável com as satisfações libidinais, pelo menos em medida muito significativa – suficiente para tornar um montante substancial de frustração da libido e, portanto, da felicidade um preço inevitável da "civilização". Mas parecem existir sociedades em que a vida das pessoas, inclusive sexual, parece ser mais prazerosa. Daí a importância da ideia de repressão em Freud: proibições em excesso podem mais prejudicar as pessoas do que auxiliá-las em suas atividades cotidianas. Para o sociólogo, é possível que Freud tenha dado mais atenção aos processos de coerção que causam desconfortos e problemas psíquicos do que àqueles que não necessariamente "produzem" algum problema psicológico. Elias pensa, por sua vez, que a própria constituição do ser humano permite desenvolver os mecanismos de autocontrole.

Com efeito, ainda não temos tanto conhecimento de como ou por que determinadas formas de autorregulação prevalecem enquanto que outras desaparecem da vida social (Elias, 2006). Mesmo assim, parece ser patente que os indivíduos não apenas podem aprender modelos específicos de autocontrole, mas devem seguir e incorporar esses modelos para se tornarem *humanos*. Talvez esse tenha sido um dos principais erros de Freud, diz Elias (2010).

O controle das emoções, com o autocontrole ou a supressão dos impulsos, é apenas uma das possibilidades, para não dizer uma das principais formas de controle dos próprios indivíduos na vida social. Nesse caso, sem a intensificação do potencial de autocontrole, os seres humanos jamais seriam seres humanos propriamente, seriam animais à mercê dos próprios impulsos. Sem nenhum mecanismo ou modelo de autocontrole, seriamos como crianças recém-nascidas e nada mais. Não teríamos como sobreviver.

O importante é entender como e por que o processo de aprendizagem e, por consequência, os processos de individualização, podem ser uma fonte de sofrimentos em alguns casos e não em outros. De um lado, teríamos a repressão ou supressão das emoções, de outro teríamos a sublimação das emoções. Para Freud, a repressão das emoções é uma das principais causas de adoecimento psíquico no ser humano. Mas até que ponto o controle das emoções pode ou não ser prejudicial para a saúde emocional dos indivíduos?

Para Elias (2006, 2010), os desequilíbrios entre as emoções e a regulação das mesmas estão na gênese de uma grande quantidade de problemas psicológicos e de variados sofrimentos. Essa afirmação advém da sua leitura freudiana da sociedade, mesmo em se tratando de um Freud "historicizado" e "sociologizado".

Para Elias, o que indica como cada pessoa conduz sua vida, na relação com os outros, é um equilíbrio decorrente das restrições sociais com os impulsos mais imediatos. Esse equilíbrio auxilia na constituição da estrutura de personalidade (Mitzman, 1987; Niestroj, 1989). Além disso, a aquisição dos autocontroles e, consequentemente, a atenuação das emoções e impulsos, o processo civilizador individual, nunca é um fenômeno sem dor e desprazeres, pois sempre deixa cicatrizes, por menores que sejam (Elias, 1993).

Capítulos atrás, apontamos que para Elias o que sucede desse processo são formas de contradições entre os mecanismos sociais de autocontrole, tensões advindas no meio de sanções e impulsos. Nos casos mais "promissores", essas contradições entre os impulsos do indivíduo e as restrições sociais vão pouco a pouco sendo apaziguadas, diminuindo o impacto desses conflitos pessoais, canalizadas para outras áreas da vida, sublimadas, como no esporte, arte, atividade intelectual etc. (Elias, 1993, 1997a).

Em *O processo civilizador*, Elias mostra que, pelo menos em tese, não é difícil estabelecer distinções entre um processo civilizador "bem" ou "mal" sucedido. Na primeira situação, quando ocorrem todos os conflitos e infortúnios desse processo, é razoavelmente organizado no indivíduo um modelo de comportamento amoldado ao cotidiano de funções na sociedade. Um apanhando de condutas e pensamentos que, junto ao dia a dia dos adultos, traz

satisfações e prazeres relativamente estáveis (Heinich, 2001). As desgraças e problemas ocorrem, mas são sentidas muitas vezes como fazendo parte da vida.

Nos processos "mal" sucedidos, por outro lado, as exigências sociais de autodomínio são demandadas com uma perda significativa de prazeres pessoais, com um esforço considerável para suprimir os impulsos e emoções básicas ou, no sentido inverso, a restrição desses impulsos é fraca, tendo poucas barreiras para o controle emocional (Elias, 1993). Muito *supergo* para pouco *id* naquele primeiro caso; muito *id* para pouco *superego* no segundo. Com o excesso de sanções não há, no indivíduo, vivências prazerosas suficientes para um equilíbrio positivo de sensações de alegria e deleite. Visto que, as restrições sociais necessárias são estimuladas não apenas por outras pessoas do seu convívio, como também pelo próprio "eu" debilitado, que em parte proíbe e impossibilita o que se deseja. Em suma, o problema seria o excesso ou falta de mecanismos de autocontrole, reforça Elias acerca dos distúrbios psicológicos.

Desse modo, Elias (1993) explica que, muito possivelmente, o resultado do processo civilizador individual inteiramente "favorável" ou "desfavorável" acontece pouco na sociedade, estando apenas nos lados extremos desse processo. Pois a maioria dos indivíduos vive numa espécie de meio-termo entre essas extremidades. Assim, o autor explica que, as pessoas estão no mundo social convivendo diariamente com prazeres e infortúnios, alegrias e infelicidades, sofrimentos complexificados ao sabor das circunstâncias e eventos (Elias, 1993, 1997a).

Nesse ponto, Elias elabora implicitamente, continuando com Freud, e com resquícios de um debate implícito com a noção de *anomia* em Durkheim, uma leitura da "normalidade" e da "doença" psicológica, pensadas não como momentos distintos e separados, mas como aspectos básicos da estrutura psíquica. Freud pensava, oportunamente, que não existia um indivíduo propriamente sadio. Conforme Rieff (1979), o psicanalista estava em harmonia com um *ethos* de revolta contra os padrões cristãos na Europa do século XIX. Contudo, curiosamente, tal como o cristianismo, a psicanálise enxergava o sujeito como um ser carente, repleto de desejos e angústias. Fato esse que impossibilitaria um diagnóstico mais certeiro, pois nenhum sujeito estaria enquadrado no que seria dito como saúde ou doença nos clássicos moldes médicos (Ellenberger, 1970; Gellner, 1988).

Elias elabora, com sua teoria do processo civilizador, um ponto similar já pensado e desenvolvido por Freud. Para o sociólogo, uma normalidade psicológica, se assim pudermos chamar, também se apresenta em um meio-termo entre o excesso ou falta de controle dos

impulsos (Elias, 1997a). Por conseguinte, significa um equilíbrio razoável entre sanções sociais, prazeres e alegrias, dores e desventuras da vida. Para Elias (1993), os problemas psicológicos, especificamente patológicos, quando não são de origem biológica, são aqueles que estão em estreita conexão com a falta de sanções sociais e demasia de prazeres e, também, aqueles onde existem restrições exageradas e ausência de prazeres básicos, ou seja um problema no *habitus*. Elias não desenvolve detalhadamente esse pensamento, mas, é suficiente dizer que temos, com esses pontos, material satisfatório para pensar sua sociologia do sofrimento.

O sociólogo traz uma perspectiva diferente das anteriores para pensar a questão do sofrimento. Muitas de nossas frustrações, misérias e desgraças na sociedade não são frutos de uma complexa relação entre um "eu" isolado e um mundo lá fora, entre nossos desejos secretos, intocados, e os limites impostos pelas sanções sociais. São, na verdade, *um tipo específico de conflito entre desejos e restrições impostos pela mesma configuração social da qual fazemos parte*. São processos que produzem seus próprios desajustamentos.

Podemos dizer que Elias aborda o sofrimento de vários modos. Primeiro, *o sofrimento vivenciado pelos grupos sociais,* onde determinado grupo ou conjunto de grupos, pode vivenciar uma perda significativa de seus padrões de vida e controle das emoções, como também a perda de algo significativo para a vida em conjunto desse grupo. Segundo, podemos falar em um *sofrimento vivenciado na esfera individual*, onde uma pessoa passa por uma perda, ruptura, dor e quebra de vínculos, em algum momento específico da sua vida. Esse sofrimento pode ser passageiro ou prolongado, o que distingue um sofrimento comum de um transtorno mental. Para Elias, o sofrimento psicológico prolongado, aquilo que vamos chamar de transtorno mental, ocorre quando uma pessoa com valências limitadas ou pouco abertas para os outros experimenta uma deterioração no seu comportamento, afetando a habilidade de controlar as emoções e conviver socialmente, seja por conta de uma dificuldade na estruturação de sua personalidade ou por algum problema biológico.

Com isso, gostaria de chamar a atenção para os seguintes argumentos que aparecem em nossa leitura de Elias:

A) *O sofrimento é um fenômeno relacional, socio-histórico e processual*. O sofrimento é *relacional* no sentido que depende das configurações em que os indivíduos estão inseridos. Assim, o sofrimento de um indivíduo só pode ser compreendido quando analisado em conexão com as relações de interdependência das quais ele faz parte e depende. Suas sensações, emoções e sentimentos, por mais que tenham características biológicas em comum

com todos os seres humanos, estão imersos em lógicas sociais muito precisas. O que pode causar dor e angústia em determinada pessoa (um luto pela morte de um familiar, por exemplo, ou ainda um senso de "honra ferida") pode ser vivenciado socialmente de forma diferente por outra pessoa de outra configuração. Visualizar suas relações de interdependência auxilia a compreender o modo como o sofrimento é experimentado por pessoas, grupos e até nações. Seu caráter relacional está justamente nesse quesito.

O sofrimento é *socio-histórico*, pois está imerso em configurações que também são constituídas historicamente. Por exemplo, aquilo que causava sentimentos de prazer e alegria, como a tortura de animais ou brincadeiras de aspecto sexual entre irmãos, vizinhos ou parentes, hoje é coberto por sensações de vergonha ou repulsa. Bater ou espancar violentamente pessoas de camada inferior era tarefa rotineira de grupos superiores em épocas mais remotas; hoje não é mais bem visto nem é indicado alguém fazer isso, pois, além de causar repulsa e indignação, é motivo para o infrator ser preso. Outro exemplo pode ser o do processo social de morrer, que hoje é visto com muita reserva pelas pessoas, mas que, em épocas anteriores, parecia ser mais vivenciado em seus aspectos de tristeza ou alegria intensos. Todos esses fenômenos não estão dados e podem mudar conforme mudem também as circunstâncias imediatamente ligadas. O que Elias sugere aqui, é que nossas emoções passam por mudanças no modo de expressão e sensação, que variam conforme também varia o momento histórico.

O sofrimento é *processual*, pois, sendo histórico, refere-se às mudanças contínuas e diferenciadas de longo prazo. Tais mudanças são bipolares no sentido que podem avançar ou recuar segundo o processo civilizador. Mas são diferentes dos processos biológicos, pois são reversíveis. O que causa sofrimento hoje, depois pode causar outras emoções distintas. Um processo de desintegração social, uma guerra, que pode destruir agregados humanos, em seguida, pode dar início a um processo de reintegração de novas configurações sociais que, por sua vez, podem mudar o entendimento sobre determinada perspectiva de mundo. Como observa Elias, no processo de desenvolvimento da humanidade, as fases posteriores apresentam muitas vezes, em relação às épocas passadas, uma quebra na dominância de poder e perspectiva de mundo de grupos antes dominantes. Nesse sentido, processos sociais e ações são inseparáveis. Um indivíduo não é um começo absoluto, visto que todas as ações advêm de processos sociais em andamento. Os processos estão firmados em uma relação de indivíduos interconectados, que agem uns com os outros e/ou contra os outros. Estão interligados por meio de emoções, ações e pensamentos. Alguém que sofre de um transtorno de ansiedade

vive suas sensações como um processo que pode aumentar ou declinar mediante as circunstâncias sociais e individuais pelas quais é condicionada. Seus sofrimentos aparecem desses processos e são, porventura, também processos.

b) *Os processos de individualização em sociedades estatais, industrializadas e urbanizadas alteram cada vez mais as configurações e o estatuto histórico das perturbações psíquicas*. Quando Elias enfatiza os processos de individualização, ele ressalta as dinâmicas de diferenciação social no cerne do processo civilizador. O processo de tornar-se pessoa singular, junto ao aumento da divisão do trabalho, da percepção social de que os problemas sociais passam a ser cada vez mais problemas individuais, são também elementos de composição desse processo. O desenvolvimento e o aprimoramento dos mecanismos de autocontrole também ganham força nesse fenômeno. Mas esses são eventos que não dependem apenas da vontade dos indivíduos, pois são resultados de suas relações de mútua dependência, da diferenciação de funções sociais, como também do controle maior das forças e problemas naturais.

Com essas mudanças sociais, a mobilidade social também aumenta. Os indivíduos deixam paulatinamente de serem dependentes apenas de sua família ou clã, para serem integrados às instituições e organizações sociais de maior porte. O dever da proteção, do controle e da subsistência não é mais uma garantia do seu grupo, mas passam a ser de responsabilidade de instituições estatais cada vez mais centralizadas e diferenciadas. Nesse aspecto, mudam o estatuto das perturbações psíquicas, pois os indivíduos dependem menos das suas agremiações e passam a ser mais sozinhos em suas ações e pensamentos. Desse modo, relaxam todas as coerções mais comunitárias e aumentam as exigências por mais autodomínio por parte de todos. Assim, a perspectiva do "nós", do grupo, perde espaço para a consciência do "eu", de ser uma pessoa isolada e capaz de tomar suas decisões por si.

Nesse sentido, os problemas psicológicos que antes, em épocas mais remotas, eram vistos sobre outras perspectivas e recebiam até outros nomes, agora passam a ser vistos como problemas dos indivíduos, de sua personalidade ou de sua sociedade. Por conseguinte, em um processo em que aumentam as possibilidades dos seres humanos de fazerem escolhas de ordem individual, suas necessidades e demandas passam a ser vistas também como sendo exclusivamente problemas de ordem psicológica. Logo, em uma sociedade onde o "eu" ganha destaque, os problemas de sofrimento também são vistos como problemas de ordem individual.

c) *Na medida em que as sociedades individualizadas se tornam cada vez mais diferenciadas e estratificadas, a percepção individual e social do sofrimento humano aumenta*. Com os processos de individualização estabelecidos e avançados, a crescente diferenciação e demanda por autocontrole alargam as possibilidades de escolha individual. Com a ampliação da eficiência dos controles sociais, com a diminuição da tolerância com violências "menores" do cotidiano, com um relaxamento fortemente controlado dos controles das emoções e impulsos, as oscilações dos *habitus* diminuíram, e os controles das expressões e sentidos ficam mais abrangentes. As opções e diversidades aumentam. No entanto, as escolhas passam a ser uma obrigação. Um indivíduo não só pode como também deve tomar decisões que afetem sua vida (por exemplo, de um caminho profissional ou de um parceiro conjugal). Essas escolhas variadas são potenciais facilitadoras de bem-estar, mas também de mal-estar (p.ex., a angústia retrospectiva em relação a escolhas errôneas feitas no passado).

O processo de individualização favorece a abertura de inúmeros caminhos, que podem levar ao sucesso, felicidade e deleites passageiros, tipos específicos de prazer, recompensas ligadas ao status, renda, prestígio, apreço das pessoas queridas, como também inúmeras frustrações, sofrimentos, transtornos psicológicos onde os objetivos de uma "boa vida" não são acessíveis para todo mundo. Isso sem contar nas pessoas que conseguem uma boa vida, mas estão em sofrimento por inúmeros fatores de ordem biológica ou psicológica. Oportunidades de sofrimento e felicidade são maiores nas sociedades contemporâneas.

Em uma sociedade onde avança a individualização, no mesmo caminho aumentam as percepções e sensibilidade das pessoas no que se refere às suas emoções e sentimentos, assim como às dos outros. Com o ideal de diferenciar-se dos demais, os indivíduos e seus comportamentos ficam mais complexos, tênues, diferenciados em relação aos demais. Muito similares e diferentes ao mesmo tempo. Cada história pessoal passa a ser única. Os indivíduos se sentem "sós", com a sensação de que estão isolados, de que sentem o isolamento como condição de vida, ou têm a ideia de que a sociedade lhe proíbe as satisfações e lhe causa sofrimento. Sentem mais suas dores, vivenciam mais suas angústias, compartilham suas fantasias de modo aleatório, percebem a dor do outro como sendo sua, do mesmo modo que podem ser indiferentes ao sofrimento alheio na mesma intensidade. Em uma sociedade individualizada, a percepção dos problemas como algo individual aumenta devido à diferenciação social.

d) *Os problemas psicológicos, quando não são advindos de males de origem estritamente biológica, podem ser caracterizados como dificuldades do habitus social ou da*

formação da estrutura da personalidade. Nesse aspecto, os transtornos mentais mais comuns podem ter relação direta com a composição da personalidade de um indivíduo. Uma pessoa que for incapaz de ter um autocontrole, ou que tenha dificuldades extremas em controlar suas emoções, muito provavelmente ficará dependendo das flutuações de seus impulsos. Ora alegre e expansiva, ora triste e depressiva. Com a incapacidade de controlar as emoções, o que só é possível por meio de um aprendizado social, um indivíduo sofrerá bastante por não ter como equilibrar as exigências de prazer com as demandas que seu grupo ou sociedade pedem. O processo civilizador não é um processo indolor, sempre deixará sua marca nos indivíduos. Sabemos como aliviar os sofrimentos, mas não extingui-los.

Com esses pontos em vista, acredito que a sociologia do sofrimento em Elias complementa, mas não refuta por completo, alguns aspectos importantes já debatidos nos clássicos da teoria social. Sua análise acrescenta pontos e prepara caminhos para novas leituras sobre o assunto, pois tem como intuito pensar o tema de modo processual e relacional. Mas também retoma aquilo que Wilkinson (2005a) tinha percebido como sendo importante no surgimento das ciências sociais, ou seja, a temática do sofrimento humano como foco, na maioria das vezes tratada de forma indireta, nas leituras dos autores que iniciaram essa disciplina.

Nesse tema do sofrimento podemos também observar uma relação com a temática do indivíduo em boa parte das leituras iniciais da disciplina. Foi um assunto que estava em consonância com os processos sociais que ganhavam força no século XIX. Comte (1978), por exemplo, sugeriu que a loucura tinha um forte grau de individualidade por parte daquele que a vivenciava. O louco era pura individualidade. Mais indivíduo que os próprios indivíduos. Durkheim (2005, 2008) comentou que o individualismo tinha relação direta com a moralidade específica das sociedades industrializadas, em que a divisão social do trabalho e a diferenciação institucional se tornavam patentes. A solidariedade orgânica aqui é destaque. Esse individualismo analisado pelo autor pode ser observado nas crenças, valores e normas que notabilizavam os direitos do indivíduo, visando à liberdade, respeito, autonomia e responsabilidade civis (Zabludovski, 2014). Para o autor francês, em sociedades como as nossas, os indivíduos são estimulados a agir conforme suas inclinações e preferências próprias.

Esse é um tema importante para Durkheim. Em *O suicídio*, obra inovadora em inúmeros pontos, o sociólogo explica que egoísmo e individualismo são coisas distintas, visto que o primeiro implica uma anomia, enquanto o segundo diz respeito às atividades de um

membro ativo de uma comunidade com suas obrigações e deveres. Já no fim de sua vida, Durkheim apontou que o individualismo é um modo de consciência típico das sociedades modernas e que, ao não ter relação com a anomia, pode ser visto como uma "religião" em que os próprios seres humanos são objetos de culto. Ao sacralizar moralmente o indivíduo abstrato, o individualismo também consiste em um modo de sublinhar as propriedades comuns que subjazem a indivíduos empíricos que, nas sociedades diferenciadas da modernidade, se tornam cada vez mais singulares e diferentes uns dos outros (Zabludovsky, 2014).

Outro nome que interessa nesse debate com Elias é Simmel, que se interessou pelo tema do individualismo de modo similar. Ao analisar o problema do indivíduo nas vidas urbanas das grandes cidades e metrópoles, o autor alemão quis entender seu estatuto e composição (Ebers, 1995; Mongardini, 1995). Segundo Zabludovsky (2014), esse assunto é bem tratado em livros como *A filosofia do dinheiro*, onde a individualidade e as formas sociais são desenvolvidas em consonância com a economia monetária. Os valores também entram nessa lógica. Como efeito dessa relação, vemos a ampliação do sentido de liberdade e a atomização da personalidade. Nesse caso, o dinheiro possibilita uma crescente individualização, visto que o crescimento dos mecanismos econômicos possibilita uma divisão e especialização do trabalho que, por sua vez, dota os indivíduos de uma autonomia cada vez maior, mas não total (Simmel, 1990). O ideal de personalidade é um fator de nossa época.

Poderíamos também falar sobre a ideia de *alienação* em Marx, ou das análises de cunho marxista ou neo-marxista, ou freudo-marxista, que enxergam o problema do sofrimento como sendo fruto da estrutura ou sistema capitalista, onde permanecem os indivíduos em estado de alienação, e não têm condições de exercer como gostariam suas forças e capacidades. Trata-se de uma alienação tanto no processo de trabalho (p.ex., a tarefa manual na fábrica que degrada o indivíduo ao não permitir o desenvolvimento de suas capacidades) quanto em relação aos seus produtos (i.e., a riqueza e as mercadorias que ele produz, mas que não lhe pertencem). Para essa perspectiva, a única alternativa possível seria a mudança ou destruição dessa estrutura repressora.

Temos também Tocqueville (1998) e a ideia de democracia e declínio das desigualdades entre indivíduos como geradora de sofrimento ou, ainda, a ideia de *desencantamento do mundo*, elaborada por Weber (1987). Todas elas são análises importantes, e poderíamos falar de cada uma aqui, como também de outras que não citamos.

No entanto, e é nisto que a análise de Elias entra com proeminência, pois essas mesmas análises sociológicas importantes que comentamos, podem ser insuficientes para entender a mudança social desse fenômeno no decorrer do tempo. Da relação histórica entre individualização e sofrimento.

Nesse sentido, a sociologia de Elias traz mais uma contribuição para compreendermos o sofrimento como um fenômeno social e tem como guia algumas possibilidades de leitura e pesquisa. Sugerimos algumas delas:

a) *Uma sociologia socio-histórica do sofrimento*: como vimos no primeiro capítulo desse estudo, Elias se interessa pela história e procura defender a todo custo o método por ele utilizado em suas pesquisas acerca do processo civilizador. Para ele, uma investigação e análise dos processos sociais são mais proveitosas quando vistas por um ângulo de longo prazo. Por conseguinte, conforme sugere Brandão (2007), a perspectiva sociológica de Elias visa compreender historicamente a ordem implícita às transformações socio-históricas como também seus mecanismos. O sociólogo alemão sugere uma leitura dos processos sociais por meio de uma perspectiva de tempo mais alargada que considere os períodos das sociedades em análise. Uma época pode ser muito diferente de sua antecessora, mas isso não significa que elas não tenham relação. Visto que são estruturas que foram constituídas a partir de uma série de fatores que incluem o declínio ou ascensão de grupos e instituições.

Essa análise histórica pode investigar as ações humanas em conexão com as redes de dependência das quais fazem parte, sua estrutura e processos que, por ventura, podem ou não se repetir conforme avança ou recua o processo civilizador. O sofrimento enquanto fenômeno deve ser analisado nessa perspectiva para poder ser compreendido de modo processual. Isso evita que fiquemos em uma posição defensiva ao tratar de um tema comumente considerado "sensível". Pois, como Elias observa, muitos processos sociais são cegos, involuntários, sem finalidade, o que não significa que não tenham uma direção. Elias evita o historicismo ao afirmar que os eventos históricos têm uma finalidade. Assim, a sua pesquisa socio-histórica considera que a condição humana é uma demorada composição de nós mesmos enquanto indivíduos, pois considera em que condições se efetua a gênese dos *habitus* sociais responsáveis pela formação da personalidade. Por isso, todo entendimento científico de um fenômeno como o sofrimento humano deve ser estabelecido a posteriori de uma investigação e estudo. Esse método pode ser "desconfortável", mas oferece uma leitura bastante original dos modos e formas de sofrimento.

b) *Uma sociologia das emoções humanas*: Norbert Elias foi um sociólogo que se interessou bastante pela formação de nossas emoções. Fazia questão de ressaltar que esse tema deve também ser estudado pela sociologia, não sendo apenas do domínio das ciências médicas, biológicas ou psicológicas. Mas as emoções devem ser abordadas em pelo menos dois aspectos. No primeiro, as emoções que partilhamos com outras espécies de animais. Em segundo, e mais importante, as características e mecanismos das emoções humanas que partilhamos enquanto indivíduos. Para o autor, temos uma capacidade inata para aprender e desenvolver e transmitir conhecimentos. Nossas emoções, do mesmo modo, são aprendidas no convívio social. Elas são uma mistura muito complexa de processos biológicos e sociais. Estão conectadas por "valências" emocionais. Sendo assim, quais características da vida social causam sofrimento? E como isso surge e se desenvolve nas configurações em que as pessoas estão inseridas? São perguntas que oferecem pontos de partida para a leitura eliasiana.

c) *Uma sociologia do conhecimento*: aqui podemos nos referir às condições sociais do conhecimento, como também a ele mesmo em prática. Pode envolver tanto o conhecimento sobre nossos sofrimentos como também as profissões do campo da saúde mental que lidam (ou sofrem) com infortúnios e desgraças das mais variadas. Como esses conhecimentos acerca do sofrimento se desenvolvem? Quem são os indivíduos envolvidos e como são organizadas as configurações que visam, via saberes específicos, curar, aliviar ou manter e perpetuar nossas dores e problemas mais humanos? O foco aqui é compreender as condições de possibilidade do conhecimento acerca do sofrimento. Do mesmo modo, entender o desenvolvimento de tal conceito. Por isso, o problema do sofrimento não poderá ser compreendido se não compreendermos a evolução dessa noção.

Essas são apenas linhas de análise que a leitura de Elias pode sugerir para compreender o sofrimento. Todas elas se intercalam e podem ser utilizadas em conjunto ou separadas conforme a necessidade de uma pesquisa teórica ou empírica.

Contudo, como toda perspectiva sociológica, as análises de Elias apresentam algumas deficiências e problemas importantes, e isso não seria diferente quando o autor trata do sofrimento. Veremos com mais detalhe esse ponto a seguir.

5.2 CRÍTICAS AO PENSAMENTO DE NORBERT ELIAS: REEXAMINAR O PROBLEMA DO SOFRIMENTO?

Objeções de várias partes podem ser levantadas no que se refere ao trabalho de Norbert Elias, de modo que já existem algumas críticas acerca de sua teoria e pesquisa. Seu trabalho, assim como o de qualquer cientista social, não está nem deve ser imune à crítica. No entanto, em relação à temática do sofrimento, pelo menos até onde verifiquei em uma extensa e detalhada pesquisa bibliográfica, essa leitura crítica é praticamente inexistente, como também uma pesquisa sobre o mesmo tema em seus trabalhos.

Os estudos e leituras como as de Layder (1986), Lasch (1985), Rojek (1986), Robinson (1987), Bogner (1986; 1992), Maso (1995), Giddens (2003), Déchaux (1995; 2001), Buck-Mors (1978), Bauman (1978), Düerr (1988; 1990), Mouzelis (1993), Goody (2012), entre outros que aparecem de forma implícita ou detalhada no decorrer desse trabalho, desenvolveram análises críticas acerca de alguma questão teórica ou metodológica de Elias. Temos também eliasianos como Fletcher (1997), Mennell (1992), Kilminster (2007), Dunning e Hughes (2013) e Van Krieken (2005), principalmente esse último, que desenvolveram um estudo mais aprofundado sobre a obra de Elias com importantes objeções. Todos esses trabalhos são considerados em nossa tese.

Seguiremos como guia todas essas críticas e análises específicas do trabalho de Norbert Elias. Então, baseando-se nas objeções que Van Krieken (2005) lista como as principais à obra eliasiana, as adaptaremos diretamente ao problema do sofrimento. São essas: 1) a questão da continuidade versus mudança social; houve transformações no grau e no tipo de sofrimento que Elias cita? 2) Sobre a barbárie civilizada: até que ponto os processos civilizadores geram sofrimento, em vez de serem uma oposição ao barbarismo e selvageria? 3) A ênfase de Elias sobre o caráter não planejado dos processos civilizatórios significaria a possibilidade de que a ação intencional e deliberada tenha sido negligenciada? Quando falamos em sofrimento, devemos considerá-lo como efeito de processos civilizatórios ou de ofensivas civilizadoras de agentes específicos? 4) Como é a leitura de Elias sobre a psicanálise Freudiana e a relação entre a vida psíquica e as sanções sociais?[32] 5) Qual é a validade do vínculo entre sofrimento, a composição do Estado moderno e processos

[32] - Essa questão foi discutida na primeira parte desse capítulo.

civilizadores, e qual o papel de outros processos sociais, como o desenvolvimento de economias de mercado, formações familiares e sistemas de crenças religiosas?

Temos também algumas críticas à epistemologia de Elias que, segundo Van Krieken (2005), é um dos tópicos mais problemáticos da obra do sociólogo alemão. Embora nosso trabalho não seja sobre especificamente a teoria do conhecimento do sociólogo, ela acaba respingando em sua obra, como também em nosso problema da pesquisa[33]. São elas: 1) Como é a problematização na obra de Elias sobre a distinção entre os conceitos de *envolvimento* e *distanciamento*? 2) Seriam as suposições de Elias sobre a acessibilidade da "realidade" do conhecimento uma espécie de *Empirismo* sofisticado? 3) Mesmo que Elias reconhecesse que diferentes disciplinas científicas tivessem suas metodologias, ele muitas vezes assumia que a sociologia poderia operar dentro de uma estrutura conceitual clara e unificada. Sua opção de pesquisa pouco dialogou com as tradições sociológicas.

Essas perguntas sobre o trabalho de Elias são bastante importantes, pois ajudam a elucidar vários pontos ainda desconhecidos por muitos sobre a teoria e metodologia elaborada pelo autor. Inspirados em Fletcher (1997), acrescentamos outras questões ao problema do sofrimento: Elias desenvolveu sua teoria dos processos civilizadores de forma pouco dogmática, mas em que medida teve sucesso? Existem importantes deficiências em sua abordagem? Além disso, embora Elias não tenha se preocupado com uma teoria do sofrimento, como isso está implícito em sua obra? Todas essas questões são úteis para analisar a pertinência da sociologia do sofrimento de Elias, que analisamos ponto a ponto nessa parte da tese.

Para começar, podemos observar, sem exageros, que a sociologia de Elias foi pouco criticada. Não que ela seja imune e perfeita, e, por consequência, as pessoas não consigam estabelecer um diálogo crítico com a mesma. Também não é pelo fato de ser hermética, barroca, de difícil compreensão, o que levaria às pessoas ao desinteresse imediato ou ao interesse devoto e acrítico. Elias pensa e escreve de modo muito claro, direto, mesmo que, como foi possível notar em seus últimos textos, pareça repetitivo, maçante, cansado em alguns momentos. Mas isso não impede uma leitura atenta e específica de seus trabalhos. Com efeito, pouca gente fez uma exegese. E poucos decidiram propor objeções ao seu

---

[33] - Debateremos esse quesito na seção 4.2-1.

trabalho. Isso sem contar as incompreensões ou abordagens apressadas de sua obra. No entanto, como em toda interpretação, certos equívocos são até esperados.

Então, para tratar das objeções a que me referi logo no início dessa parte, vamos citar quais são os problemas que aparecem na interpretação de Elias sobre a vida social e, por conseguinte, sobre o sofrimento. Seguiremos por ordem a citação de autores, depois mesclaremos as leituras e análises sobre as deficiências.

Robert Van Krieken, importante estudioso da obra de Norbert Elias e sociólogo que busca utilizar em suas pesquisas alguns métodos sugeridos pelo sociólogo alemão, pensa que é um erro sugerir uma simples unidade na obra do autor. Pois, como toda obra das humanidades, ela tem suas contradições, erros e acertos, tensões das mais variadas. E é justamente no entendimento dessas contradições que o trabalho fica mais proveitoso (Van Krieken, 2005).

Van Krieken (2005) aponta que muito do que Elias pensou e produziu foi um alargamento, aprimoramento e crítica socio-histórica de muitos pontos trazidos por Freud: a internalização da cultura e seus efeitos na economia psíquica, o autocontrole como forma de superego, o equilíbrio entre as demandas da cultura e os desejos e individuais etc. No entanto, Van Krieken (2005) comenta que Elias nunca quis perder tempo criticando ou repensando aspectos elaborados pelos seus antecessores. E quando fez, ao citar Comte, Marx, Weber, Parsons e Popper, por exemplo, sempre foi de um modo muito insuficiente e insatisfatório, de passagem e bastante simplista, quando não fazendo afirmações errôneas. Elias monta um espantalho para depois bater nele com um cabo de vassoura. Não se dedicou a pensar diferenças importantes entre o trabalho desses autores e o seu pensamento, não tentou elaborar uma crítica mais apurada, que mostrasse as deficiências ou virtudes de suas antecedências intelectuais. Sua teoria parecia certa; as outras, não.

Isso quando falava os nomes diretamente. Muitas vezes, Elias se referia apenas aos "sociólogos de hoje", "historiadores" e "filósofos", como se todos fossem a mesma coisa. Ele pouco especificou, raramente sugeriu sociologias ou linhas de pensamento que poderiam contribuir ou se contrapor à sua. Na verdade, sugere Van Krieken, Elias estava muito centrado nas suas investigações empíricas e problemas particulares de análise. Não queria problemas com outras abordagens, não tinha tempo para isso. O sociólogo parecia estar no meio de uma urgência pessoal e intelectual, comenta Korte (2013).

Van Krieken (2005) observa que Elias queria evitar qualquer fetiche no que se refere às teorias, teóricos ou perspectivas. Por isso, tinha receio de propor um "sistema teórico". O

sociólogo alemão desenvolveu uma estrutura conceitual em suas pesquisas para superar o mal-estar que "atormentava" os sociólogos, que era o fato de separar teoria e pesquisa. De todo modo, essa foi uma abordagem muito ambiciosa.

Elias evitou a todo custo uma teoria da "ação", ou o que ele acreditava ser essa teoria, também evitou uma metafísica e não se interessou em formular uma teoria historicista, ou seja, enxergar um sentido *a priori* nas ações humanas e direções da história. Para o autor, a vida social não era planejada, mas sim uma interconexão não planejada de ações humanas. Por conseguinte, o ser humano é visto como sendo interdependente, formador e participante de configurações sociais, onde psicológico e social são conectados e dependem um do outro (Coury, 2001). Elias se preocupa com as relações e processos dinâmicos de desenvolvimento e mudança social. Nesse sentido, o autor quis propor uma abordagem que melhor se adequasse para compreender boa parte dos problemas da vida social (Van Krieken, 2005). Mas teve sucesso?

Para Van Krieken (2005), podemos citar alguns pontos de deficiências que encontramos por todo o trabalho de Elias e que aparecem em algumas leituras críticas sobre o autor. Podemos citar o seu tratamento da agência humana, sua ênfase na continuidade histórica no lugar de possíveis descontinuidades e sua compreensão política do conhecimento humano.

Ao sugerir essas deficiências, Van Krieken (2005) observa que o trabalho de Elias deixa de ser "impressionante", pois acabamos deixando de lado a visão de "solitário", dissidente e sem influências que o autor muitas vezes passava. Sobre isso, pesso que Elias imitava um pouquinho a atitude de Freud de se enxergar como alguém que lutava contra tudo e todos para trazer sua "verdade". Logo, ao deixarmos de lado essa visão, passamos a perceber o sociólogo como outros importantes de sua geração, inclusive comparando os trabalhos, escolas e tradições diversas.

No que diz respeito ao pensamento das ações humanas, o autor alemão pensava que deveríamos abandonar as dicotomias e utilizar um pensamento mais relacional, visto que refletir acerca dos indivíduos e da sociedade como coisas separadas não trazia muitas contribuições. Mas Van Krieken (2005) argumenta que essa dicotomia não é utilizada por ninguém, pelos menos dentre os sociólogos mais sérios, e que essa dicotomia pouco a pouco é abandonada conforme vai se desenvolvendo a sociologia. Se já vemos indícios do abandono dessa dicotomia em Weber, Simmel e Durkheim, por quais motivos repetir essa fala como se fosse algo inovador ou específico de sua teoria?

Esse é um ponto importante nas análises de Elias, mas deixa muitas indagações. Como pensar no papel ativo e criativo das ações humanas se elas estão em configurações de modo cego e contínuo? Como pensar a escolha, racional ou irracional, e a capacidade de avaliação dos seres humanos quando estamos imersos em configurações sociais, que muitas vezes, segundo pode parecer nas leituras de Elias, definem nossos comportamentos?

Mesmo Bourdieu, simpático ao trabalho de Elias, observa Van Krieken (2005), sugere que a leitura que Elias faz dos processos sociais de longo prazo pode deixar passar algumas descontinuidades importantes e rupturas singulares. A análise do sociólogo alemão poderia deixar passar despercebida qualquer descontinuidade que possa alterar a dinâmica das relações sociais. Vale salientar que Elias sempre falou em contra-tendências e no caráter bipolar, ou multipolar, dos processos sociais, ponto esse no qual Bourdieu não reparou. Mas isso não invalida a observação do sociólogo francês.

Seguindo a linha de crítica ao trabalho de Elias, traremos alguns argumentos de Derek Layder, sociólogo que é um dos mais ferrenhos observadores das deficiências da explicação sociológica eliasiana. Para Layder (2005), autores como Elias e Foucault avançam bastante ao evitar as armadilhas dos tradicionalismos de pensamento, mas destroem rápido demais as conexões que ligam as velhas e novas formas de pensar. E pior, não deixam muitas soluções. Nesse caso, Elias falha na tarefa de propor uma síntese, em sua teoria, e partir de várias leituras de seus percussores, mais adequada dos níveis macro e micro de análise da sociedade.

Para Layder (1986, 2005), Elias até tenta propor uma solução para essa questão sugerindo o conceito de *configuração* (ou figuração). Assim, ao partir do pressuposto de que as dicotomias indivíduo/sociedade, micro/macro, entre outras, são equívocos que devemos deixar de lado se quisermos fazer uma análise sociológica congruente com a realidade. Portanto, esse conceito auxilia ir além dos falsos problemas que colocamos para nós mesmos, como essas dicotomias antes citadas. Visto que é um conceito com o intuito de demonstrar o caráter emaranhado dos fenômenos sociais (Mouzelis, 1993). Mas tal noção terá cumprido o que promete? Layder acredita que não.

De acordo com Layder (2005), Elias exagera ao dizer que os cientistas sociais separam, como que por um muro, indivíduo e sociedade. Com efeito, a relação entre indivíduo e sociedade faz parte do nascimento da sociologia e segue desde então. Alguns deram mais importância a um ou outro, mas, ninguém, dentre os cientistas sérios, separa esses dois entes de forma tão abrupta. Se fossemos resumir uma questão de interesse de ambos os teóricos mais importantes da sociologia seria em como entender a relação social de

indivíduos. De que modo eles são entrelaçados com os processos sociais dos quais fazem parte? Diz Layder (2005).

Elias enfatiza demais a constituição social da subjetividade. Até aí tudo bem. Mas o erro fatal, para Layder (2005), seria em enxergar a construção da subjetividade, via uma leitura dos contextos sociais, como a *única*, e mais pertinente, maneira de analisar a sociedade. Assim, qualquer referência aos estados cognitivos ou emocionais por parte de um crítico é imediatamente reduzida a algo apenas "psicológico" ou redutor, que esqueceria o caráter social dos indivíduos vivendo em redes de interdependência. Nesse ponto, não há problema em falar do caráter dependente de algumas funções dos indivíduos, desde que se considere uma conexão com os processos sociais.

Segundo Layder, uma concentração nos aspectos socialmente construídos da individualidade, mesmo que seja traçada a partir de um longo processo social, tal como Elias (1990, 1993) sugere, deve ser diferenciada da individualização de um indivíduo. Ou seja, mesmo que todas as pessoas possam ser afetadas em certa medida pelos contextos sociais em que nasceram ou de que fazem parte, isso não significa de modo algum que elas sejam apenas reflexos dos contextos sociais. Essa é uma deficiência que povoa toda a obra eliasiana.

Layder (2005) aponta que os seres humanos são capazes de resistir ou aceitar as normas e diretrizes da cultura e estrutura que os cercam e das quais eles fazem parte. Desse modo, os indivíduos não são apenas agentes criativos e capazes de mudança; cada um possui uma história única que trazem consigo. Assim, alegrias, raivas, medos, sofrimentos, vivências da infância e juventude compõem um conjunto de condutas e disposições que se desenvolvem ao longo da vida.

Por isso, a história única que cada carrega consigo possui mecanismos que estimulam possibilidades de ação, resposta e reações diversas às circunstâncias sociais que não são reflexos pura e simplesmente das próprias condições sociais (La Taille *et al*., 1992; Piaget, 1999). Desse modo, Layder (2005) segue argumentando que a conduta de uma pessoa é balanceada por uma gama de várias influências. Assim, experiências se cruzarão com a complexa dinâmica de possibilidades e influências de processos sociais, para dessa forma determinar como alguém se comporta. A sociedade ajuda a condicionar o ser humano, mas isso não é tudo, já dizia Piaget (1976).

Por isso, falar em *homines aperti*, o ser humano *aberto*, como Elias faz, na verdade, é uma obrigação de qualquer análise sociológica importante. Assim, não faz muito sentido dizer que Parsons, ou outros sociólogos da safra de Elias, separam indivíduo e sociedade. O desafio

seria mostrar qual das leituras sociológicas que tratam da relação entre contexto social e ação humana são mais congruentes com os fatos, diz Layder (2005). Para Layder, Elias não faz uma distinção adequada entre "conduta situada" e os indivíduos, no que se refere à reflexividade e seus significados. O que ajudaria muito para lidar e entender as intricadas relações entre contexto e ação.

Não podemos esquecer a psicologia. Layder observa que a história única de um indivíduo, sua personalidade, desempenha um fator muito relevante nas suas ações em determinado contexto, como também no modo como compõe as realidades em que vivem. Desse modo, o fato de estarmos imersos em relações sociais não pode deixar de lado o fato de que temos certa autonomia, por menor que seja. O próprio Elias (2001a) concorda com isso.

No entanto, mesmo que se utilize de uma leitura que considera bastante Freud, que amplia o entendimento de longa duração do desenvolvimento social e da personalidade, o que acontece de fato com a proposta de Elias é que ela não permite ao interessado entender como funciona, sociologicamente, o desenvolvimento psicológico dos seres humanos. Com isso, Layder explica que podemos perfeitamente falar em uma tendência geral para o autocontrole e que os seres humanos têm esse potencial para desenvolvê-lo. Mas isso nos diz pouco sobre como indivíduos em sua singularidade decidem se comportar relaxando ou aumentando o autocontrole em diversas situações. Ou seja, por que certas situações sociais são geradoras de agressividade em algumas pessoas e outras não? Por que uma situação pode gerar alegria em uns e outros não? Os estudos de Elias ajudam muito a entender a visão ampla de determinados comportamentos em períodos históricos específicos, mas tende a confundir quando se trata de compreender como os indivíduos respondem às mesmas circunstâncias gerais de modos distintos. Layder é categórico quanto a esse ponto.

Segundo Layder (2005), uma análise dos aspectos históricos da personalidade e dos modos de conduta, como Elias sugere, não pode substituir uma análise mais aproximada da conexão entre atividade situada e self, e vice-versa. Com isso, Layder sugere que a análise de Elias não permite entender o modo como os significados emergem mediante uma negociação entre as pessoas, nem uma leitura das formas em que as definições que surgem nessas negociações ajustam os encontros individuais. Faltaria uma leitura de Goffman (2002) (ou, de modo mais geral, da microssociologia) em Elias, que consideraria as interações como nem sempre ligadas a uma ordem institucional, sugere o sociólogo.

Para o autor inglês, enxergar as pessoas apenas como estando inseridas em redes de relações em constante fluxo tende a não considerar o constante "vai e vêm" das interações,

pois essas se constroem, se fixam, mudam e desaparecem, se reconstroem em variadas velocidades e em situações conectadas com os contextos. As interações podem ser imediatas, momentâneas, mais duradouras, podem se perder com um contato fortuito (p.ex., duas pessoas que trocam palavras quando uma pergunta "que horas são?"), ou contatos mais duradouros (como de membros de uma família); enfim, dificilmente podem ser explicadas somente com noções como "rede de interdependência" ou "figuração".

Por consequência, investir na ideia de que todas as relações humanas são de interdependência e de longo prazo pode aumentar uma percepção de impessoalidade dessas mesmas relações, pois significa esquecer justamente dos encontros imediatos da vida cotidiana, esclarece Layder (2005). Existem diferentes distâncias e graus de intensidade das relações humanas, mais dependentes ou não de conexões mais imediatas, duradouras.

Desse modo, a ideia de redes de interdependência é muito válida. Contudo, não dá conta, ao excluir os modos de interação, das noções de micro e macro, visto que obscurece as principais características das interações humanas, ao mesmo tempo que nivela as estruturas e atividades como possuidoras de propriedades parecidas. Como entender um fenômeno face a face com esse tipo de leitura sugerida por Elias? O sociólogo alemão provavelmente responderia, diz Layder, que esses encontros são envolvimentos mais individualizados, mas apenas isso.

Destarte, Layder (2005) explica que, quando as relações pessoais partem para um grau mais impessoal dos fenômenos institucionais, percebemos que os laços de interdependência se baseiam principalmente não em uma presença, mas sim em uma ausência. Nossa relação com uma instituição como o Estado é mediada por um representante do mesmo. Nosso encontro impessoal, nesse sentido, depende das nossas obrigações legais e jurídicas enquanto cidadãos. A análise de Elias deixa esse ponto passar em branco; não se refere a ele nem tem como argumentar a respeito utilizando a ideia de redes de interdependência, explica Layder. Visto que, embora seja válida, essa ideia de Elias esquece que muitas relações são ausentes, parciais ou mediadas. Como mostrou Goffman (2002), muitas pessoas não têm qualquer tipo de relação uma com as outras e mesmo assim podem, em determinada circunstância, como a interação impessoal com um agente público comentada por Layder, ter uma breve interação.

Para Layder (1986, 2005), faltou a Elias considerar a natureza dos laços entre os seres humanos, mais do que as redes de interdependência em si. Mouzelis (1993) também tinha uma opinião similar. É o caráter do vínculo e os recursos, modos e contextos que os sustentam que são mais palpáveis para compreendermos as relações humanas. Por isso, o conceito

eliasiano de c*onfiguração*, que considera as relações de interdependência, se mostra pouco eficaz para entendermos os fenômenos micro e macro, pois inúmeras características da vida social ficam ausentes quando consideramos apenas essa noção. A interdependência entre indivíduo e sociedade é algo evidente nas teorias sociais mais importantes e sérias. Não há necessidade de repetir esse pressuposto básico. Pois sugerir que abandonemos os dualismos e dicotomias, como a ideia de configuração permite, não possibilita de forma alguma que avancemos em uma nova ou mais poderosa compreensão dos processos sociais, visto que perdemos muitas diferenciações que ocorrem na vida social e que pedem um entendimento das conexões macro-micro.

Muitas críticas ao trabalho ou aos conceitos de Elias são feitas em um nível mais localizado, outras são mais tímidas. Fletcher (1997) observa que algumas foram feitas de modo muito apressado e até desdenhoso, como as que o acusaram de ser evolucionista, simplista e até de não considerar as barbáries do século XX. Nelas, uma leitura "evolucionista" da sociedade foi acusada no sociólogo alemão.

Nesse sentido, de uma leitura insuficiente ou apressada das teses de Elias, podemos comentar a crítica de Giddens (2003) ao tema do evolucionismo. Para o sociólogo inglês, existem duas correntes do evolucionismo. Uma afirma que a história é conduzida pelo processo de luta que envolve a ocorrência de descontinuidades e rupturas entre as fases de desenvolvimento - o materialismo histórico e o darwinismo seriam exemplos teóricos. Enquanto a outra corrente enxergaria a mudança social como mediada por processos onde não há descontinuidades contínuas: Comte e Durkheim seriam adequados a essa visão. De todo modo, as teorias evolucionistas tendem a ver a noção de adaptação como o principal mecanismo da mudança social. A teoria de Elias estaria, para o sociólogo inglês, embutida de tendências de um evolucionismo completo, onde as sociedades civilizadas apareceriam como mais diferenciadas quando comparadas com as "primitivas" que, por sua vez, seriam vistas como um conjunto de pessoas que seriam como crianças comparadas aos atuais membros das sociedades mais complexas (Giddens, 2003). Contudo, quem leu atentamente os principais argumentos de Elias acerca do processo civilizador percebe que Giddens está um pouco incorreto, nesse ponto, em sua breve análise do sociólogo alemão. Elias fala na mudança de sensibilidade e personalidade em sociedades individualizadas, que implicam além de um distanciamento maior entre crianças e adultos, um autocontrole mais regular e diferenciado por parte das pessoas, mas isso não implica que indivíduos de épocas mais remotas sejam

mais infantis. O que Elias explica é que variam a complexidade dos mecanismos de composição da economia psíquica. Essa é a mudança.

Outro importante autor que crítica o trabalho de Elias é Bauman. O sociólogo polonês admira muito o trabalho de Elias, mas por vezes pareceu não ter compreendido, em *Modernidade e holocausto* (1989), os principais conceitos do autor, como os de *civilização*, que ofereceu ao conceito um caráter bastante normativo e moralista, algo que Elias não fez. Ao trazer o exemplo do Holocausto, Bauman sugere que o processo civilizador ruiria por terra enquanto teoria e argumento de uma suposta evolução da civilização e da razão humana. A civilização, portanto, teria contribuído para o desenvolvimento de um fenômeno como o *holocausto* (Bauman, 1979, 1989). Mas vimos páginas atrás que as análises eliasianas dos processos descivilizadores explicam o contrário do que mostrou o sociólogo polonês.

Já um autor como Lasch (1985,) afirma que Elias não compreendeu a direção histórica das mudanças psicológicas, pois para o autor de *A cultura do narcisismo*, as sociedades modernas, na verdade, buscam fortalecer os controles do ego, não do superego, pois desconfiam e pouco respeitam a autoridade arbitrária (Lasch, 1983). Não é à toa que cânticos como "é proibido proibir" ganharam tanto destaque, visto que a autoridade nunca é aceita totalmente e qualquer tipo de obediência é condicional (salvo algumas exceções como a militância política extremista). Para Lasch (1985), Elias exagera na ênfase dada à internalização dos controles sociais e esquece quase que por completo o surgimento do ego contemporâneo.

O processo civilizador descrito por Elias, comenta Lasch (1985), na verdade, estimula a regressão psicológica, não a maturidade, ao ativar as ilusões de onipotência e rejeições contra a inferioridade e dependência humana. A mente moderna, para o autor, seria dominada pela sensação narcisista de controle total. Espaços públicos e privados seriam cada vez menos distintos, diz o autor, com posição muito similar a de Sennett (1988).

As críticas variam muito. Rojek (1986), por exemplo, sugere que o erro da proposta de Elias foi mais ou menos o seguinte: se as estruturas sociais não são estáticas e sem mudanças, por que o conteúdo do conhecimento científico seria diferente? Por que Elias, um crítico ferrenho dos dualismos, traz dicotomias como *envolvimento*/*distanciamento*, *processo civilizador*/*processo descivilizador*, *ascensão*/*declínio*, *integração*/*desintegração*, para pensar a sociedade? Para Bogner (1986) a proposta de Elias não oferece nenhum programa político para a sociedade, o que deixaria a sua sociologia com um caráter fortemente descritivo. Buck-

Morss (1978), Coser (1978), Robinson (1987), Déchaux (1995) e Mouzelis (1993) também fizeram suas objeções aos conceitos que Elias apresentou.

Para Déchaux (1995), um dos conceitos mais frágeis de Elias é o de *configuração* (ou *figuração*). De modo que é possível enumerar três fragilidades dessa noção. A primeira seria o seu *ecletismo*. O que em si não é um problema, mas pode oferecer inúmeras contradições quando utilizada. Segundo Déchaux, Elias parece estar, ao mesmo tempo, em duas visões sobre a sociedade: uma *interacionista*, que trata dos efeitos de interação entre indivíduo e sociedade; e outra *estrutural*, ao considerar os fenômenos sociais como um corpo organizado de partes conectadas entre si. O conceito eliasiano de *configuração* muitas vezes se apresenta como um jogo cujos efeitos escapam ao cálculo dos indivíduos envolvidos, mas, também, se apresenta como uma estrutura de conflito entre pessoas e grupos em diferentes posições sociais. Não podemos negar a possibilidade de que o social possa ser ambas; no entanto, a proposta do autor não adentra em nenhuma delas e deixa muitos problemas sem uma compreensão mais adequada para o que pretende explicar. Um segundo problema, segundo Déchaux, é a rudeza com que Elias trata seus antecessores e influências teóricas. Elias é fruto de uma tradição alemã, e sua dívida com figuras como Max Weber, que o influenciou em sua concepção de *Estado* ou em seu entendimento sobre a *racionalização*, é patente. Mas Elias quase não cita Weber, nem outros como Simmel ou Sombart, nem Mannheim, seu mentor, e quando cita geralmente é de modo severo. Por fim, uma última debilidade do trabalho de Elias seria a própria teorização que o autor constrói, sugere Déchaux. Elias critica à metafísica e quer abolir as barreiras entre empirismo e teoria. É uma ambição interessante, mas muitas vezes se resume a uma teorização *ad hoc*. Visto que, em basicamente todos os seus escritos teóricos, podemos sempre observar, mesmo que seja indiretamente, o seu entendimento do processo civilizador. Isso pode parecer que a configuração não consegue se separar do modelo proposto pela sua principal teoria, não sendo assim, como pede o próprio termo, um *conceito*.

Déchaux (1993, 1995) ainda aponta que o argumento de Elias acerca da dinâmica social, como sendo não programada, é frágil porque pressupõe o que quer explicar. Segundo o autor francês, para que a mudança social resulte de um efeito não desejado, competições anteriores devem ter sido capazes de gerar um mecanismo descontrolado em tal medida que as forças presentes nessas disputas já foram relativamente equilibradas. Isso está mais consoante o entendimento de Boudon (1979) acerca dos *efeitos emergentes* e da mudança social (Hamlin, 1999). Para Déchaux (1995), Elias não sai da tautologia quando atribuí a fatores externos, como a democratização ou a divisão de funções, as mudanças nas redes de

interdependência. E mais: na obra do sociólogo alemão, existe um ponto não tão claro que atrapalha muito o entendimento acerca de alguns pontos importantes, a qual é a relação entre estruturas sociais e estruturas psicológicas. Para Elias, essa segunda é apresentada, quase sempre, como um efeito indesejado de mudança da primeira. Mudam as estruturas sociais, também mudam as estruturas psíquicas. A estruturação da economia psíquica, com um maior autocontrole das emoções, é possível graças ao aumento das redes de interdependência, que obrigam os indivíduos a cada vez mais barrar seus impulsos na vida social. Contudo, Decheaux aponta que Elias não se preocupa em deixar isso mais claro e estabelece explicações muito gerais. Ou seja, não conseguimos entender como e porque os comportamentos mudam. Se com isso pretendemos dizer que, como Elias, são causas vindas de efeitos indesejáveis, pode parecer mais um estilo do que propriamente uma explicação.

Mas no que diz respeito à sua sociologia do sofrimento? Ao adaptarmos as perguntas que Van Krieken (2005) sugere como as que mais aparecem como críticas ao trabalho de Elias, podemos assim pensar em direções possíveis ao que discutimos até agora. Vejamos.

a) *a questão da continuidade versus mudança social; houve transformações no grau e tipo de sofrimento que Elias cita?* Anteriormente, abordamos algumas das principais críticas ao trabalho de Elias. São objeções importantes que, apesar de serem feitas de modo contundente - ou seja, não há muitas ressonâncias nem uma escola que se baseie nessas objeções - são importantes demais para entender o trabalho do autor. Demonstrar as deficiências de uma teoria científica ajuda a ciência avançar.

Um antropólogo que propôs criticar severamente a teoria de Elias, mais especificamente a teoria do processo civilizador, foi o alemão Hans-Peter Düerr. Para esse autor, o processo civilizador não passava de um *mito* (Düerr, 1988, 1990, 1993). Como observou Van Krieken (2005), Düerr acreditava que, não obstante Elias tivesse proposto uma investigação dos mecanismos de autocontrole e de uma civilização dos europeus, como também suas condições, ele acabou por generalizar que as condutas realmente tinham se tornado mais civilizadas e que o processo civilizador era geral. Para Düerr (1990), a falta de controle da sexualidade, que Elias parece observar como um acontecimento antes da *idade média*, por exemplo, não é possível pelo simples fato que já existiam regras muito precisas acerca do tema em diversos setores da sociedade.

Elias (1990) dizia que apenas apontava diferenças nos níveis de autocontrole, visto que, em épocas mais remotas, a sexualidade e a violência eram menos contidas do que hoje. Também não existe um início do processo civilizador, pois nenhum período da humanidade

teve indivíduos vivendo sem nenhum tipo de controle. Contudo, Düerr sugere que esse ponto não ficou claro nos trabalhos de Elias.

No argumento de Düerr, parece haver uma confusão do que seria uma mudança social que ocorreu entre diversos níveis com uma tentativa de nivelar essas mesmas mudanças. Elias sugere que o que mudou mais especificamente foram os mecanismos de autocontrole que, por sua vez, se tornaram mais complexos e cada vez mais internalizados. Não obstante, isso não significa que os indivíduos estejam mais controlados hoje e que antes as pessoas não tinham controles suficientes. Talvez, em sociedades mais antigas, tivéssemos elevadíssimos graus de controle por meio de regras e normas que hoje consideraríamos muito severas. Pierre Clastres (2012) trouxe muitos exemplos, sobre esse ponto sugerido por Elias, ao analisar os rituais de tortura em sociedades ameríndias.

Como nota Van Krieken (2005), Düerr não acredita em mudanças profundas em nossa economia psíquica como em conexão com uma maior diferenciação e crescimento das redes de interdependência que Elias defende. Um grupo medieval estava mais sujeito a controle e punições do que os indivíduos das sociedades modernas, pois estavam ligados de modo muito mais íntimo e em parentesco mais próximo. Os contatos eram mais imediatos e integrados; logo, o controle social era muito mais eficaz do que em épocas contemporâneas. Segundo Düerr, o fortalecimento do autocontrole é mais uma maneira de controle social adequada às relações sociais onde existem um número maior de interações de diversos níveis, e não necessariamente uma demanda maior das sociedades mais industrializadas. No entanto, conforme sugere Heinich (2013a), Düerr não leva em consideração o fato que Elias pensa, a partir de muitos exemplos, a internalização das normas sociais e o desenvolvimento dos mecanismos de autocontrole. No fim das contas, é como se o antropólogo descontextualizasse o trabalho do Sociólogo alemão, caracterizando o "mito" do processo civilizador como da ordem de um universalismo e substancialismo latentes. Mas o que Elias faz é justamente o oposto do que Düerr argumenta.

Com a internalização cada vez maior dos controles sociais, nossas percepções sobre o mundo, os outros e nós mesmos também mudam na mesma forma. Mas essa parece ser uma suposição muito difícil de provar, o que não significa que ela esteja certa ou errada de imediato. Elias (1990) traz o comentário de que os seres humanos nunca se comportaram do mesmo modo como hoje estamos acostumados, como seres de conduta e postura "civilizadas". Cita como exemplo o fato que se pegássemos alguém da sociedade atual e levássemos para uma época anterior da sociedade - no período medieval, por exemplo -, essa

pessoa perceberia que muitos comportamentos eram diferentes daqueles com que está acostumado em sua vida cotidiana. Dependendo do seu humor e educação, poderia se sentir mais atraído pela descontração de seus antepassados, mas provavelmente ficaria muito incomodado com a miséria e a rudeza dos comportamentos, pois tudo indica que eram mais espontâneos em vários sentidos. Poderia julgar, assim, que as pessoas de épocas passadas não eram civilizadas como ele.

O contrário também seria muito interessante de se observar. Se pegássemos um antepassado e o transportássemos para os dias atuais, essa pessoa muito provavelmente acharia os nossos costumes um tanto exagerados, muito cheios de melindres e desculpas, sem espontaneidade, com excessos de "não me toque", nem alegres, nem taciturnos, um tanto indiferentes. Por isso, para Elias, essa situação imaginária daria um quadro do que seria essa mudança na percepção dos seres humanos, que muda conforme mudam também as estruturas sociais e de personalidade.

A forma de lidar com o problema social da morte mudou de modo similar. Não tratamos desse assunto do mesmo modo como nossos antepassados, pois certas ligações emocionais ganharam outra tonalidade; a morte passou a ser vista como um problema a ser varrido para debaixo do tapete, tratado por especialistas, não mais pelas pessoas ligadas ao moribundo, sugere Elias. "A morte é um problema dos outros, não meu", "Só os outros morrem, eu não morro" provavelmente pensam os contemporâneos quando se fala do assunto. Vimos esse ponto quando tratamos da morte, segundo Elias.

Como descrevemos em nossa pesquisa, Elias aponta que o modo como é constituída a personalidade é muito diferente conforme as épocas. Nesse sentido, o autor sugere que os processos de individualização são mais complexos e mais distintos nos estágios mais avançados do processo civilizador. Mas o autor não estaria dando uma ênfase exagerada na questão da individualização? Em alguns momentos, sua análise parece seguir esse rumo. Isso pode ser visto nos exemplos que demos acerca da vergonha, do medo, da violência e, principalmente, da morte.

Como vimos em *A solidão dos moribundos*, Elias (2001b) considera que a atitude perante os desfalecidos sofreram importantes transformações conforme o processo civilizador avança. Atualmente, a morte traz cada vez mais a sensação de repulsa e o sentimento de vergonha para os vivos, explica o sociólogo. Do mesmo modo, a morte é reprimida, barrada, escondida em nossa sociedade nos níveis social e individual. Ou seja, seja na sociedade, onde a morte passa por comportamentos que visam evitar o tema de todas as maneiras; como

também nos indivíduos, onde é possível observar o desenvolvimento de mecanismos psicológicos de defesa ou recalcamento, com o intuito de evitar as dolorosas experiências que a morte pode trazer "para quem fica". Desse modo, Elias evidencia uma considerável mudança na estrutura de personalidade, na economia psíquica dos indivíduos contemporâneos, pois a morte agora é escondida como fenômeno e como ideia na vida social.

Isso ocorre pelo fato que os indivíduos são cada vez mais coagidos a exercer um autocontrole sobre si, pois, sem esse mecanismo, a pacificação social e o monopólio da violência se tornam mais difíceis de prosperar. No entanto, com esse processo social, a vida em grupo também traz seus problemas específicos. A contradição da vida social aparece nesse aspecto.

No entanto, Elias excede no enfoque da relação entre individualização e mudança de sensibilidades. Essa é uma opinião de Déchaux (2001). Segundo Déchaux, Elias muda bastante o foco de suas investigações no decorrer de seus escritos e, principalmente no período final de sua vida, oferece um maior destaque para a individualização no processo civilizador, inclusive sobre os seus efeitos negativos. Ou seja, para o sociólogo alemão, o processo civilizador pode favorecer a racionalização e o desenvolvimento dos autocontroles, mas também pode ampliar os sofrimentos psicológicos. Aqui Elias não se afasta muito da tradição alemã, Weber (1987) ou Simmel (2005), de um pessimismo em relação às mudanças sociais impulsionadas nos últimos séculos.

Por isso, o processo civilizador traria também várias dificuldades emocionais para os indivíduos, pois aumentaria as sensações de solidão, tristeza, medo, insegurança, isso sem contar que poderia deixar a vida mais confusa, em um mundo repleto de sentidos e desejos. Segundo Décheaux (2001), Elias quis mostrar que as compensações para as constantes demandas por autocontrole podem, por sua vez, extrapolar as funções de alívio e renovação das tensões. Mas a sugestão de Elias não é tão nova assim, sugere Déchaux. E mais: falta na obra de Elias uma periodização mais abrangente e detalhada das épocas históricas, ponto esse também observado por Ladurie (2004). Aspecto esse que atrapalha sua demonstração do fenômeno da morte (ou da vergonha, medo, melancolia, etc.). Elias até critica Ariès (2012) por esse apresentar uma interpretação simplista e romântica da morte. Contudo, se formos comparar Elias e Ariès, sugere Déchaux, a leitura de Elias parece mais problemática.

Déchaux (2001) explica que os comportamentos atuais sobre a morte (mas poderíamos também citar a vergonha ou medo), em Elias, são demonstrados mediante uma entrada em uma fase do processo civilizador que raramente é situada historicamente de modo preciso.

Nisso, Déchaux sugere que Elias utiliza a morte como pretexto para trazer mais uma vez a sua teoria do processo civilizador, sendo que, dessa vez, com ênfase nas suas consequências negativas. Com efeito, Elias (2001b) observa que é a consciência de que um dia vamos morrer que, por sua vez, gera cada vez mais a repressão dessa ideia nos indivíduos. O autor se interessa pela mudança dessa atitude no desenrolar da história humana. Mas existe uma contradição nesse argumento, observa Déchaux. Se aceitarmos a ideia de repressão da morte, como Elias (2001b) sugere, temos que, do mesmo modo, ser receptivos para a ideia de domesticação da morte. Mas essa explicação socio-histórica da negação da morte pode ser pouco falseável. Na verdade, Déchaux explica que devemos abandonar a noção de repressão ou negação da morte, visto que a experiência de morrer é humana, nenhuma cultura ou sociedade aceita totalmente a morte. Ou seja, todas as sociedades tentam de algum modo neutralizar e atenuar a morte, ou pelo menos seus efeitos mais prejudiciais para as pessoas.

Se Elias (2001b) fala em "encobrimento da ideia de morrer" é justamente por uma concepção de individualização pouco eficaz, sugere Déchaux (2001). Isso se dá por pelos menos dois motivos. A primeira seria que a tese da morte negada deixa de lado os mecanismos de normalização e identificação conectados à lógica de reconhecimento da morte e do ato de morrer. A segunda é que o *homo clausus*, o ser humano fechado em si mesmo, não tem como morrer sem negar a si mesmo. Déchaux observa que essa leitura do *homo clausus* é muito abstrata da parte de Elias, isso quando não é exagerada. Ora, é possível pensar que exista algum ser humano constituído sem qualquer tipo de vínculo com outros? Existe um ser humano totalmente fechado?

Seguindo uma tradição que vem desde a filosofia de Hegel, Taylor (1997) já argumentava que o subjetivismo atual tem a preocupação do reconhecimento, ou "ser reconhecido" pelos outros, como característica basilar. Sobre esse argumento, Déchaux (2001), comenta que os valores da sinceridade, autenticidade, transparência, nos quais ganham bastante destaque nas sociedades atuais, necessitam de um contato consigo mesmo. Desse modo, se todos nós almejamos ser "singulares" em nossa existência no mundo, isso implica o reconhecimento de um "outro" que tem importância, como também o reconhecimento de um alter-ego.

Déchaux (2001) argumenta que o *homo clausus* que Elias traz não pode morrer como indivíduo sem negar a si mesmo, ou melhor, sem se vincular às pessoas. Nesse caso, o autor usa "Elias contra Elias", para mostrar que sua própria tese do processo civilizador deixa claro que, conforme avança esse processo, aumenta a sensibilidade humana para com os outros, a

compaixão, a identificação, a alteridade com o sofrimento. Não é de estranhar que a morte se afaste cada vez mais dos ritos antes estabelecidos, visto que as pessoas visam um maior contato intersubjetivo com elas mesmas, experienciar a morte do seu jeito. Atualmente, aponta Déchaux, "morrer bem" é aceitar a própria morte, com o apoio dos outros que importam. É terminar "bem" a vida. Morrer de modo inadequado é morrer sem consentimento. Mas como Elias (2001b) fez questão de ressaltar, o relaxamento dos controles, ou "descontrole controlado das emoções" (Wouters, 2012) implica um poderoso autocontrole e isso tem seus efeitos nos indivíduos.

Elias faz questão de frisar que o modo de lidar com os problemas emocionais também mudou de modo considerável. Podemos observar esse aspecto em vários momentos em nosso trabalho, seja quando tratamos da vergonha, da violência, da depressão, e até da loucura, em seus estudos. Antes os "loucos" eram tratados como divindades, pessoas com dons especiais, pessoas com um saber particular, mas isso não impedia que sofressem ou fossem deixados às moscas e ao relento, ou mesmo que fossem vítimas de situações de violência. Hoje, a preocupação com o tema é mais científica, existem classificações, sintomas, cuidado médico e psicológico, remédios mais ou menos eficazes para o tratamento de problemas psicológicos. A percepção sobre as emoções aumentou no mesmo nível.

Parece-me, todavia, que a ideia que Elias apresenta é muito proveitosa e relevante para se pensar essa mudança social. Talvez nossa dificuldade maior em tratar desse assunto se deva pelo fato dessa ideia ser pouco discutida pelos teóricos contemporâneos, principalmente pelo fato de ser associada a um "evolucionismo" social ou mesmo a um suposto historicismo. Nós, cientistas sociais, fazemos muita confusão quando vamos pensar em termos como *progresso*, *evolução, desenvolvimento*, pois tendemos a associá-los de imediato à crítica das instituições modernas, do capitalismo, e dos supostos otimismos do século XIX no que diz respeito ao desenvolvimento e ao futuro. Nossa "desconfiança" pode atrapalhar bastante o entendimento da mudança social.

Mas Elias deixou de lado um ponto importante em sua observação do "teletransporte" de uma pessoa para uma época passada. Ele parte da leitura de um estranhamento imediato, do choque de culturas, se assim podemos falar, de um indivíduo em uma época remota. Mas não considera que essa pessoa, depois de um tempo, poderia se habituar aos costumes e regras da sociedade em questão. Pois, se a estrutura da personalidade é maleável e móvel, como indica o autor, com algum tempo de convívio já seria possível certa adaptação. Não temos como afirmar tal ponto, pois dificilmente uma pessoa individualizada do século XXI poderia

se habituar em uma vila de camponeses na *idade média* ou mesmo em uma tribo isolada na Amazônia. Até existem tentativas de setores da classe média de viverem isolados, sempre por um curto tempo, em grupos na floresta ou em acampamentos de fim de semana. Mas fazem a aventura sabendo que terão um conforto quando voltarem para seus lares. É difícil afirmar se pessoas de culturas diferentes se adaptaram abruptamente em outros contextos, pois essa parece ser uma última alternativa, quando não há opção. Isso é só uma conjectura.

Com Elias, podemos afirmar que a percepção sobre fatos da vida social e sobre nós mesmos sofreu alterações importantes ao longo da história. Se for assim, a análise de Elias sobre o sofrimento corrobora o que temos de melhor na historiografia moderna. O modo como é constituída a personalidade de um ser humano atualmente é muito diferente da maneira como era em épocas remotas como a *idade média*, ou mesmo tempos anteriores como a *antiguidade*. Mas, temos condições de analisar o comportamento de épocas antigas com tanta precisão, mediante uma análise de sua estrutura de personalidade? Uma psicologia histórica faz sentido até que ponto?

Como já sabemos, Elias tem muita influência de Freud. Para o psicanalista, podemos tentar compreender a vida e condutas de pessoas de épocas passadas via psicanálise, ou da psicanálise aplicada à antropologia ou sociologia, como o mesmo tentou fazer sobre sua análise de Leonardo da Vinci (Freud, 1990), ou de suas leituras mais "sociológicas", se assim podemos chamá-las. Detalhes específicos do inconsciente de alguma personalidade histórica são analisados com muita astúcia e criatividade. Mas até que ponto essa psico-história é científica?

Em um livro muito lúcido sobre esse assunto, intitulado *Shrinking History: on Freud and the Failure of psycho-history*, David Stannard (1980) aponta que a leitura de Freud acerca de pessoas que viveram no passado, como Da Vinci, mostra um elevado grau de erudição e imaginação, sobretudo essa última que passeia muito vividamente por todos os escritos sobre o artista italiano. Freud (1990) faz afirmações categóricas acerca de Da Vinci, mostrando sua delicadeza feminina, crueldade e insensibilidade ao mesmo tempo, isso sem contar em uma vida sexual bastante tolhida, com uma possível homossexualidade latente. Mas como afirmar isso tudo sem ter "psicanalisado" Da Vinci, sem ter documentos suficientes, ou mesmo tê-lo conhecido pessoalmente?

Não sabemos muita coisa sobre Leonardo da Vinci, não há muita coisa escrita nem muitos documentos que permitam fazer afirmações categóricas sobre o artista. Freud, então,

"psicanalisa" a partir de pouca informação a vida do italiano, afirmando tendências psicológicas específicas e inconscientes.

Para nós, em sua análise sobre Mozart, Elias faz algo parecido com a psico-história de Freud, ou mesmo Erik Erikson (1993) em seu estudo sobre Martin Lutero. Elias sugere uma leitura da personalidade e da vida social do músico de Viena com informações mais robustas do que as que Freud tinha acerca de Da Vinci, mas mesmo assim essas análises têm um caráter mais especulativo que científico, ao afirmar que, por exemplo, Mozart tinha um desejo muito grande de ser amado, ou que morreu em sofrimento pelo fato de sua obra artística não ser devidamente reconhecida. O sociólogo acreditava que o humor peculiar de Mozart era efeito de sua relação conturbada com o pai e de sua posição social ambígua, pois ele não era pertencente nem à classe burguesa, nem à aristocracia de corte. Mozart sofria por não ter um lugar específico em sua sociedade, pois não existia um mercado artístico para o seu trabalho e que garantisse uma vida financeira mais estável. Mas apenas isso é possível para analisar a personalidade de Mozart e seu "fracasso" enquanto pessoa que, segundo Elias, morreu infeliz à beira do desespero?

Elias faz uma leitura como se tudo isso que ele demonstra fosse realmente o fato acontecido. Não considera ou pouco releva outras interpretações possíveis sobre Mozart. No que se refere à personalidade de pessoas cuja fama extrapola todas as épocas, temos que considerar que muita coisa dita sobre elas está revestida de boatos e fofocas, e que mesmo as cartas e textos escritos pelo artista referido devem ser analisados com muito cuidado e atenção. Temos que estar atentos aos materiais factuais, pois especulações não ajudam na análise cientifica, observa Stannard (1980).

Stannard (1980) demonstra que as explicações psicanalíticas estão cheias de problemas lógicos, principalmente o *post hoc ergo propter hoc*, ou seja, como B segue A, B foi causado por A. Dessa forma, tanto Stannard como Hans Eysenck (1993), que também cita Stannard em sua importante crítica ao trabalho de Freud, notam que, para a psico-história nem é necessário que A tenha existido, pois se B é evidente, pressupõe que A tenha ocorrido, já que B é resultado de A. Nesse sentido, o investigador pode inventar o que ele quiser sobre um fato (aqui a estrutura da personalidade social de Mozart) e dizer que ele é efeito de uma causa social ou estrutura e sistema. O fato é interpretado sem necessidade de demonstrar a viabilidade da teoria ou da explicação. Mozart sofreu por questões emocionais profundas e por não estar inserido em uma configuração social que permitisse o desenvolvimento de seu

trabalho e de sua pessoa, explica Elias[34]. Mas com base em quais evidências podemos fazer tais afirmativas?

Elias fica mais interessante quando se afasta de Freud. Destacar o modo como as configurações sociais de uma época histórica podem influenciar determinados aspectos da personalidade das pessoas envolvidas é uma proposta, por certo, muito frutífera. Mas ela explica a influência e, talvez, os possíveis efeitos. Não consegue dar conta do entendimento da formação da estrutura de personalidade dos indivíduos e, por conseguinte, de seu sofrimento. Por isso, podemos afirmar que existe uma mudança efetiva na percepção e sensibilidade das pessoas acerca do sofrimento humano e que elas variam conforme os períodos históricos. Podemos refletir que, sugere Henry (2001), Elias propõe analisar a composição social da realidade individual. Isso é necessário. Mas dizer detalhadamente como essa mudança ocorre na economia psíquica parece ser uma tarefa um tanto ambiciosa e que, até o momento, mediante sua sociologia, não temos condições de fazer de modo satisfatório.

b) *Sobre a barbárie civilizada: até que ponto os processos civilizadores geram sofrimento, em vez de serem uma oposição ao barbarismo e selvageria?*

Segundo Mennell (2001), no quadro do processo civilizador pensado por Elias, podemos nos referir a dois planos. Um individual e outro social. Um trata do nível do aprendizado das crianças e jovens acerca dos modelos de conduta de sua sociedade. Outro são os próprios modelos advindos dos processos de longa duração que agem na produção de modelos de conduta e emoções no decorrer de gerações em uma cultura particular. Essas direções do processo civilizatório não são direcionadas por ninguém em específico, são resultados de um conjunto de relações, vontades e planos que se misturam na vida social. Mas até que ponto esses processos geram sofrimento? Até que ponto a "civilização", no modo como Elias a entende, gera uma "barbárie civilizada" ao invés de seu oposto? Essa última pergunta foi mais ao estilo de Bauman (1979).

Elias, quando discorre sobre o assunto, não fala em termos de "progresso", no sentido que o desenvolvimento da civilização é para melhor. O autor sabe que, apesar de muito complexo, o processo de pacificação do estado e o desenvolvimento dos mecanismos de

---

[34] - Na verdade, algumas pesquisas sobre Mozart demonstram que ele viveu um fim de vida atribulado e estava muito satisfeito com suas novas construções artísticas. Morreu doente, mas não foi de tristeza ou desespero (Melograni, 2007). Muito das conclusões sobre sua personalidade foi construído com base em boatos.

controle das emoções é bastante instável. Nada garante que, em um futuro próximo, tudo isso conquistado com muito sangue e suor se perca.

Como discutimos anteriormente nesse trabalho, a violência não desapareceu por completo de nossas sociedades pacificadas. Pois, tal como outros atos do nosso corpo como cuspir ou urinar, ela foi sendo cada vez mais envolvidos e ocultos na vida social. Não fazem parte das rodas de conversa ou dos nossos pensamentos mais imediatos, mas estão presentes em nosso cotidiano de modo discreto. O desenvolvimento de controles sociais dos perigos que nos rodeiam permitiu estabelecer modelos de comportamento "civilizados", mas isso é muito sensível. Pode se perder caso os perigos da vida diária aumentem em um grau considerável. Os mecanismos de autocontrole demoram a ser constituídos, mas desaparecem rapidamente caso enfraqueça nossa capacidade de controlar os eventos de ordem natural, social e individual.

Mas o processo civilizador tem seu custo na formação de nossa economia psíquica. As cenas de violência e os piores medos possíveis agora se internalizaram. Salvo exceções, como o medo de sair na rua e ser assaltado e até morto (que ocorre nas principais cidades do Brasil e outras cidades do mundo), um indivíduo sabe que dificilmente alguém o atacará na rua por um motivo torpe. Nesse aspecto, rejeitamos cenas de violência em nossas vidas, aproveitando-as em filmes, jogos, artes, nas reflexões mais íntimas; mas raramente partimos para o ato violento com alguém que não gostamos ou temos alguma diferença. A violência ocorre bastante, com efeito, mas são fatos eventuais e custosos para os envolvidos.

Há quem diga que, como Goody (2012) e Dépelteau, Mariano e Passiani (2013), a teoria do processo civilizador é apenas sobre a Europa. Goody sugere inclusive que Elias entende esse processo na Europa como o primeiro e único. Mas basta lembrar que outros mecanismos de autocontrole e etiqueta já estavam em desenvolvimento em lugares bem distantes do continente como China e Japão. Nesse sentido, o autor inglês explica que aplicar a teoria do processo civilizador em outros contextos seria uma tarefa equivocada, visto que ela é baseada em um modelo de análise da formação do estado moderno do ponto de vista europeu. A visão de Elias seria relativamente "colonialista", pois não leva em consideração o processo civilizador em lugares diferentes. Não considera o processo de formação dos Estados africanos, nem tem a dizer acerca da colonização europeia da África e América. Para Goody, o processo de colonização não pode ser definido como externo ao processo civilizador, nem como um processo descivilizador, mas como sendo parte dele.

Segundo Dépelteau, Mariano e Passiani (2013), a violência não significa de imediato processo descivilizador, visto que violências organizadas e desorganizadas fazem parte da dimensão humana e da vida moderna. Nesse sentido, o *apartheid* como fenômeno social que ocorreu na África do Sul não seria um processo de descivilização, estando sim inscrito como outro evento. A reação social contra esse processo também não seria da ordem da descivilização.

Essas leituras anteriores sobre Elias parecem confundir o que o sociólogo entendia por civilização, descivilização e seus respectivos processos, como também excluem outras noções importantes como declínio/ascensão ou estabelecidos/outsiders que podem ter relação com os exemplos citados. Como vimos, Goody sugere que o sociólogo alemão pensa o processo civilizador como fenômeno exclusivamente europeu. Mas isso não procede. Para Elias, não há um ponto zero do processo civilizador. O sociólogo alemão escolhe o modelo de análise de comparação entre países europeus pelo simples fato de que queria mostrar uma mudança muito particular na sociogênese e na psicogênese das estruturas sociais que estavam passando por profundas mudanças no fim da *idade média* e início do *renascimento*, mas isso não significa que foi justamente aí que começou o processo civilizador. Sem contar que a bibliografia disponível sobre outros países ainda era muito rudimentar. Elias escreveu a partir do material relativamente suficiente que estava disponível em bibliotecas da década de 1930.

No entanto, vale salientar que a concepção ambivalente de civilização, como também seus efeitos, fica mais interessante quando é discutida e comparada com a leitura de outros autores. Penso também que a análise de Elias sobre o processo civilizador ficaria muito mais rica se o autor tivesse comparado o que ele julga ser o processo civilizador em outros Estados nacionais, como Rússia, China, Japão, Brasil etc.

Elias percebe que os Estados modernos surgiram na competição e luta, com muita violência, por território, recursos e poder. A política moderna está repleta de violência por todos os lados, mas esse é um recurso cada vez mais indireto na maioria das vezes. Ponto esse que Tilly (1996) ressalta ao afirmar que a ordem social é calcada em conflitos violentos. Desse modo, a violência é uma dimensão basilar da vida social, e, além disso, podemos falar também na disputa por recursos e competição entre grupos por poder como outro ponto fundamental das sociedades modernas.

Mas talvez as críticas a Elias esqueçam algo importante em suas análises. Refiro-me a nossa percepção sobre a violência e o sofrimento humano. Muitos autores às vezes não percebem que o modo de falar sobre um assunto é diferente conforme as épocas. Um escrito

da *idade média* fazendo uma ode à guerra e uma análise teórica do século XXI acerca da violência não são diferentes apenas no modo como constroem suas visões do mundo, são diferentes também no que diz respeito à sensibilidade emocional dos próprios autores. Ao deixar esse ponto de lado, a mudança de percepção e sensibilidade no decorrer das épocas históricas, muitas leituras parecem tratar de um assunto como se ele fosse visto do mesmo modo desde sempre.

Como notou Mennell (2001), os indivíduos contemporâneos estão tão imersos em seus problemas mais cotidianos que as pessoas acham estranho não acreditar que estão em uma sociedade mais violenta do que era há anos atrás. Para muitos, a imagem de uma sociedade pacífica de um passado anterior ainda é algo imaginável. No entanto, a ideia de que a ordem social se decompõe nas sociedades modernas não se verifica mediante os fatos. Isso, porém, não significa que a violência não esteja dependente de variações e conflitos que surgem e declinam. Mas o aumento de violência, até o momento, não seguiu uma curva ascendente por mais de décadas ou gerações. Com uma análise de longo prazo sobre temas como violência ou criminalidade, muitas pesquisas confirmam as teses de Norbert Elias (Spierenburg, 1984; Mennel, 2010).

Se fizermos uma análise de curto prazo, porém, situações de violência e sofrimento permanecem com aumentos ou recuos, conforme a situação política, econômica e social de determinada configuração. Mas é muito difícil estabelecer parâmetros para dizer se uma sociedade melhorou conforme o processo civilizador e, ao mesmo tempo, afirmar que esse próprio processo é responsável pela deterioração da ordem social com suas respectivas consequências. Se formos comparar o nosso estilo de vida com o de nossos antepassados, podemos observar que, nas sociedades industrializadas, temos mais acesso a medicamentos, tratamentos de doenças, acesso a mais conhecimentos, mais recursos, mais possibilidades e mobilidade social, maior variedade de alimentos etc. A vida humana mudou sob diversos aspectos. Contudo, isso não significa dizer que o sofrimento desapareceu, mas sim que, em alguns aspectos, foi bastante atenuado. Sabemos hoje como lidar e atenuar muitas misérias humanas. Elias mostra que o processo civilizador gera novos sofrimentos como também permite aliviar algumas de nossas dores.

c) *A ênfase de Elias sobre o caráter não planejado dos processos civilizatórios, com a possibilidade de que a ação intencional e deliberada tenha sido negligenciada por ele. Quando falamos em sofrimento, devemos ter como parâmetro os processos civilizatórios ou apenas as ofensivas civilizadoras de agentes específicos?* É perfeitamente possível pensar que

Elias tenha deixado de lado, ou trabalhado insuficientemente, a questão da *ação*. Ao declarar que, sem delongas, termos como indivíduo e sociedade devem ser pensados em conjunto, jamais separados, o autor reflete com isso que uma teoria da ação seria equivocada, pois deixaria de considerar que os indivíduos estão imersos em relações de interdependência e que, por sua vez, agem conforme essas redes. Mas haveria uma relação direta, como sugere o sociólogo alemão, entre instituições sociais e personalidade, ou também, entre ação e socialização? Bendix (1952) pensa que não necessariamente. Elias sugere que, como Fromm (1974) ou outros neo-marxistas, essa relação existe e é importantíssima para definir nossa formação da personalidade social. Mas, conforme demonstra Van Krieken (2005), Bendix argumenta que pode ser apressado fazer essa equiparação entre estrutura social e de personalidade, pois isso pode acabar por sugerir uma espécie de uniformidade psicológica entre os indivíduos de uma mesma sociedade. Esse é um ponto importante, pois se os indivíduos são condicionados a partir de uma estrutura social, como justificar os comportamentos e personalidades tão distintas? Do mesmo modo, onde estaria a autonomia dos indivíduos?

Elias enfatizou que deveríamos analisar as ações humanas com processos sociais não planejados por ninguém em específico, mas deu muita importância ao caráter não planejado das mudanças sociais. E os processos planejados ou intervenções organizadas por grupos de poder? O autor considerou esse ponto muito pouco, pois argumentava que nenhum grupo social, por mais poderoso que fosse, tinhas as chaves do futuro e dos privilégios da sociedade. No entanto, alguns grupos de poder podem fazer funcionar vários mecanismos para a manutenção de sua posição, renda, status e prestígio, às custas do sofrimento e desgraça alheia. Isso foi demonstrado em livros como *A Sociedade de Corte, O processo civilizador*, *Os estabelecidos & outsiders* e *Os Alemães*, entre outros. O que Elias não fez foi montar uma teoria conspiratória acerca dos grupos poderosos, como se eles fossem responsáveis e tivessem total poder sobre seu destino e o destino dos outros. Grupos poderosos perdem poder e prestígio, perdem território, perdem espaço político, enquanto outros ganham destaque em situações de tensões e conflitos. Por conseguinte, Elias pensa que as ações dos indivíduos, como também os processos sociais, não ocorrem ao acaso, nem são frutos de uma condicionalidade extenuante, são resultado de uma complexa rede de interdependência que envolve várias ações e planejamentos interligados que podem, por sua vez, originar fenômenos e ações que ninguém planejou especificamente. Por isso, o processo civilizador não nem um processo racional, muito menos um processo irracional (Elias, 1993). As ações e

planos individuais, na verdade, surgem na dinâmica em que os indivíduos estão inseridos e se desenvolvem conforme mudam essas mesmas dinâmicas. Para o autor, ação e socialização caminham lado a lado nesse processo.

Desse modo, Elias pensa que toda ação é resultado de outras ações que, por sua vez, influenciam outras ações, em um processo ativo e contínuo. Mas essas ações não estão soltas no vácuo ou totalmente presas nas demandas de determinada cultura. Elas são fruto de um *habitus*. São representações e saberes adquiridos ou internalizados pelos indivíduos no processo de socialização e individualização. Mas tal ponto pensado pelo sociólogo pode ser um pouco confuso. Vejamos.

Duas concepções parecidas de *habitus* podem ser encontradas em Bourdieu (2004, 2007), quando esse também fala em *habitus*, como em Boudon (1989), quando o sociólogo fala em *efeitos de disposição*. Com efeito, uma crítica que Boudon dirige ao pensamento de Bourdieu também pode ser lida em Elias com algumas ressalvas. Por exemplo, incomodava muito o teórico do *individualismo metodológico* a existência de análises de caráter holista no domínio da mobilidade social, visto que elas pensavam que os indivíduos são coagidos a agir de acordo com as estruturas e conforme mecanismos bastante sutis. Para Boudon (1989), essas análises holistas apresentam os indivíduos meramente como receptores de forças e ideias dos grupos. Seria uma visão que trata os indivíduos como marionetes das forças ou estruturas sociais. Desse modo, a ação era pensada como consequência da sociedade internalizada e, desse modo, como forma de manter o poder da classe dominante. Isso acaba por sugerir que os indivíduos seguindo as normas sociais deveriam se comportar de maneira muito parecida. Ou seja: conforme o interesse de grupos poderosos.

Mas essa visão "hipersocializada" dos indivíduos pode causar muita confusão quando formos refletir acerca da economia psíquica. Pois implica que as pessoas adquirem um *habitus* que os leva a estarem determinados a produzirem específicos efeitos mediante determinados contextos. Ou seja, os indivíduos são coagidos a agir inconscientemente de modo semelhante em situações parecidas. O indivíduo, nessa situação, pode não enxergar o que ele vê ou acreditar no que não vê, diz Boudon (1989). Assim, torna-se uma teoria com fortes elementos retóricos, que apenas reforça um "sociologismo" do teórico que a defende. Por sua vez, Boudon (1989), explica que os *efeitos de disposição* são o conjunto de experiências e saberes adquiridos, movidos pelos indivíduos na interpretação dos fenômenos ao seu redor. Assim, os indivíduos possuem papeis e, por meio da socialização, internalizam alguns saberes e representações do mundo. Segundo o sociólogo francês, o ato intencional não

desaparece no meio das estruturas, visto que ele faz parte do processo de interação. Assim, os indivíduos não são apenas produtos do seu meio, pois o social está internalizado e influencia os modos de agir e pensar por meio da aprendizagem informal e formal que passam desde o nascimento.

Segundo Boudon e Bourricaud (1993), a ação jamais é consequência imediata da socialização. Visto que, para entendermos uma ação, é necessário considerar todas as motivações e intenções do indivíduo, os meios que ele tem ou pensa ter, bem como a avaliação que faz desses próprios meios. Para o sociólogo francês, esses fatores determinam as possibilidades advindas da dinâmica na qual o indivíduo está posto. Nesse aspecto, a ação não pode ser reduzida apenas aos efeitos de uma individualização. Mas isso não implica que as ações não tenham influência das configurações sociais, como sugere Elias. Por isso, ação e socialização (ou individualização) devem ser assuntos vistos por primas distintos.

Na verdade, Boudon, Bourdieu e Elias têm uma reflexão muito parecida sobre essa disposição aprendida. Mas enquanto Bourdieu ressalta mais o caráter estrutural estruturante da mesma, Boudon e Elias refletem, por sua vez, acerca da dinâmica dessa aprendizagem internalizada. No entanto, é o sociólogo do individualismo metodológico que considera mais o aspecto da *ação* em sua análise. Para Boudon, o social se constitui mediante as vivências e experiências dos indivíduos em interdependência através das experiências acumuladas e repassadas. O indivíduo não é excluído, ou deixado em segundo plano, no processo de socialização. Contudo, um problema que aparece nas três leituras é saber como ocorrem esses processos de internalização e como eles se desenvolvem na personalidade dos indivíduos. Boudon aqui acrescenta bastante à abordagem eliasiana. Pois, o sociólogo francês ressalta a necessidade de separar *ação* e *socialização*, noções distintas, ponto que Elias não faz.

Elias explica que o processo civilizador é um processo dinâmico de seres humanos civilizando seres humanos. Mas muitas vezes isso não fica claro em suas análises, dando até a entender que é um processo completamente exterior ou independente das vontades dos mesmos indivíduos que dele fazem parte. Desse modo, fica difícil apontar se são ofensivas civilizadoras, que ocorrem conforme necessidades e demandas diversas dos grupos sociais interdependentes e que, ao atingirem ou não os interesses dos grupos, cessam, ou se é o próprio curso do processo civilizador que, com altos e baixos, recuos e avanços, segue na pacificação das condutas e controle das emoções. Para nós, para evitar essa pequena confusão de noções, Elias poderia ter proposto uma ênfase maior para a ação social e sua relação com o

processo civilizador. O que poderia auxiliar a entender melhor o fenômeno do sofrimento em sua obra.

d) *Qual é a validade do vínculo entre sofrimento, a composição do Estado moderno e processos civilizadores, e o papel de outros processos sociais, como o desenvolvimento de economias de mercado, formações familiares e sistemas de crenças religiosas?* Para Van Krieken (2005), Elias praticamente não tratou sobre alguns temas importantes na teoria social como *Religião*, *Economia*, *Família*. A meu ver, o autor ou pensava que esses temas estavam inseridos e dependiam do processo civilizador, ou subestimou a influência deles nesse mesmo processo.

Não vamos tratar de cada um deles aqui; só isso já daria outra tese. Mas o fato de Elias não tratar alguns desses temas de modo mais incisivo em seus trabalhos mostra algumas deficiências importantes na pesquisa do sociólogo alemão. O que também sugere que não é possível falar sobre tudo e todos os assuntos. O mesmo poderia ser dito sobre outros cientistas sociais que não abordaram esses ou diversos outros temas em suas respectivas obras. Isso não desqualifica a obra de ninguém, apenas sugere novos e possíveis caminhos que poderiam ter sido trilhados e desenvolvidos na explicação do autor.

Ao falar sobre Economia, no livro *O processo civilizador*, de um modo bem geral, Elias se refere à tributação realizada na composição dos Estados nacionais. Os impostos eram destinados para as autoridades centrais e, além de sustentar os privilégios da aristocracia, serviam para garantir um exército. Assim, o monopólio da tributação e da força é afiançado. São dois lados de um mesmo monopólio. E se um lado falha ou enfraquece, o outro também, por consequência, tenderá a seguir o mesmo caminho.

Tilly (1996) percebe que na leitura de Elias falta um terceiro elemento: o *Crédito*. Esse elemento liga o monopólio militar ao da tributação. Para Tilly, se formos analisar conforme mostra a história, pouquíssimos Estados conseguiram pagar os gastos de suas forças armadas com apenas o que era recolhido dos impostos. Desse modo, mantiveram essa demanda por meio de empréstimos. Ou seja, vendiam cargos e funções, faziam os credores aguardarem, obrigando empréstimo de clientes, pediam emprestado de banqueiros ou donos de terras em troca de direitos sobre receitas do governo. Esse gasto que precedia a receita possibilitou atender inúmeras despesas, entre elas a guerra. Um Estado que mobiliasse mais rápido as receitas e empréstimos tinha mais chances de ganhar ou destruir o adversário; assim, as chances de aumentar as receitas eram mais prováveis. Ganhavam quem pedia emprestado e quem emprestava. Para o sociólogo americano, os capitalistas eram muitas vezes os principais

estruturadores e depositários da dívida pública. Foi uma atividade que favoreceu bastante a monetarização da economia de um Estado. Com efeito, como Elias conectava a formação do Estado e a constituição da personalidade, talvez fosse muito interessante entender a influência do *crédito* nessa complexa relação.

Essa formação e composição do Estado, em consonância com uma mudança na mentalidade e sensibilidade, possibilitou uma transformação aguda nas relações familiares, principalmente nas relações entre marido e esposa e entre pais e filhos. Elias não trata das estruturas de parentesco, como sugere Claude Lévi-Strauss, ou das mudanças nos padrões de família como atenta Goody (1983), ou da mudança histórica na formação da família como faz Ariès (1978), mas se interessa bastante em compreender as transformações na relação entre familiares, ponto esse observável em textos como *A civilização dos pais*, como também de modo espaçado em outros textos, principalmente *A Sociedade dos indivíduos*. Por esse motivo, não acho que proceda o argumento que Elias não fala das formações familiares. Muito pelo contrário, sua leitura desse tema contribui para pensar o sofrimento em sua obra.

O que chama a atenção de Elias (1998b) é que, embora tenhamos uma boa bibliografia sobre esse tema da família, ainda não sabemos muito como ajudar as crianças e jovens a se ajustarem nas sociedades complexas de que fazemos parte, que demandam um forte nível de autocontrole. Nesse sentido, é muito comum que a ligação emocional entre familiares seja cada vez mais alta e que, do mesmo modo, o compromisso emocional seja muito intenso. De maneira que é muito mais alta a relevância dada às crianças e filhos no cotidiano familiar, inclusive os pais consideram mais suas opiniões e pensamentos, no processo educativo.

Contudo, Elias (1998b) explica que essa mudança de uma família mais centrada na figura autoritária paterna ou materna para uma família mais igualitária, se diminuiu alguns problemas, em contrapartida, trouxe outros conflitos e tensões, uma série de inseguranças e medos relativos aos relacionamentos. A consideração com as emoções do outro aumenta a percepção do sofrimento também. A mudança na estrutura familiar pode ajudar a entender a composição da economia psíquica e dos sofrimentos que se originam dessas configurações. Elias não realizou esse estudo em detalhes, mas oferece muitos elementos para se pensar essa questão.

Um ponto em que o autor praticamente não falou foi a *religião*: aqui fica difícil sugerir uma teoria eliasiana. Como afirmou Goudsblom (2003), Elias não se interessou pelo assunto, visto que enxergou esse fenômeno como fazendo parte do processo civilizador e que se desenvolve ou muda conforme avança, ou recua esse mesmo processo. A religião implica as

principais características de um estágio específico do processo civilizador. Em uma sociedade individualizada, a religião terá um caráter individualizado; em uma sociedade agrária, a religião terá um forte componente sensível às necessidades materiais e urgentes das pessoas; e assim por diante. É bem verdade que o sociólogo alemão não quis desenvolver uma teoria da religião, mas isso não afeta o todo de sua obra, mesmo que essa talvez seja uma das principais lacunas de seu trabalho. E que muito acrescentaria para podermos pensar o sofrimento humano caso ele tivesse proposto pensarmos a respeito dos fenômenos religiosos.

5.2.1 O Racionalismo Crítico como objeção à sociologia dos processos

Pretendo agora apresentar mais uma forma de crítica à sociologia dos processos, como também saber se a sociologia do sofrimento de Elias é *falseável*. Com efeito, irei propor algo de que Norbert Elias não iria gostar. Na verdade, iria possivelmente odiar. Como Mennell (2018) mesmo disse, a partir de sua convivência com o sociólogo alemão, parecia até que existia uma diferença pessoal, mas, na verdade, era uma profunda discordância teórica e intelectual, entre ele e um dos maiores filósofos e pensadores do mundo moderno: Karl Popper.

Elias (2009a), em um conjunto de textos publicados em *Essays I*, propôs algumas críticas ao pensamento de Popper. No entanto, elas foram consideradas como sendo apressadas e muito simples (Esser, 1985; Rojek, 1986). Pareceu que o sociólogo alemão não tinha lido ou não tinha prestado atenção suficiente ao que Popper tinha elaborado em seus escritos filosóficos.

Uma análise popperiana de Elias consideraria, primeiramente, a proposta de objetividade e de objetivação das condições de possibilidade do conhecimento. Desse modo, para interesse do proposto aqui em nosso trabalho, trazemos a temática do *sofrimento*, tema que perpassa um texto como *Envolvimento e Distanciamento* e também outras análises que aparecem no decorrer da produção acadêmica de Elias, como *A solidão dos moribundos*, *O processo civilizador* etc., com o intuito de compreender suas deficiências e lacunas sob o ponto de vista do racionalismo crítico.

Para esse debate, é necessário ter em mente o modo como o autor austríaco entende ciência e os critérios de falseabilidade, demonstrados no seu percurso intelectual, e

especialmente na obra *A lógica da descoberta cientifica*. Não pretendo fazer uma leitura extenuante da mesma, mas vale a pena relembrar alguns pontos.

Para Popper (1972), a sua proposta de cientificidade está calcada em uma crítica do raciocínio por *indução* elaborado na filosofia de David Hume. O *Empirismo* de Hume está baseado na ideia de que toda investigação científica ocorre, ou deve ocorrer, sempre por indução, ou seja, por um pensamento que se baseia em, a partir da observação dos fatos e fenômenos, obter uma regra geral de acontecimentos ou repetições singulares (se x, então y).

Se não podemos chegar a verdades absolutas ou sempre certas, mesmo que por indução, então estaremos sempre presos às crenças e a ciência seria um conhecimento como outro qualquer. A indução não conduz a certezas, diz Hume. Por quê? Porque o número de casos cobertos por uma generalização obtida por indução (p.ex., se x, então y) é infinito, ao passo que as observações nas quais ela se baseia formam um número finito. Logo, mesmo que uma generalização indutiva tenha sido confirmada n vezes, há sempre a possibilidade de que ela seja refutada na observação n + 1. Contudo, Popper (1972, 1975) observa que o objetivo da ciência não é chegar a uma verdade absoluta, nem confirmar definitivamente nossas observações e hipóteses, pois o que devemos fazer é tornar *falsas* nossas hipóteses. Ou seja, devemos tentar desmentir pelos fatos todas as nossas hipóteses científicas; logo, as que permanecerem serão àquelas que até o momento se mostraram mais corroboradas pelos fatos. Se milhares de cavalos pretos não provam que a frase "todos os cavalos são pretos" é verdade, basta apenas que surja um cavalo marrom para provar que a frase é falsa[35]. Por isso, para Popper, nossas descobertas e teorias científicas devem se basear nos erros, jamais acerca da *verdade* pensada como hipótese definitivamente verificada. Devemos buscar falsear uma teoria para que ela se mostre viável.

Popper (1982) procura então demonstrar teorias, discursos e pensamentos que "fogem" da refutação. *Marxismo* e *psicanálise* são os exemplos mais marcantes para o autor, pois ambas as teorias são teorias não falseáveis, visto que tanto um fenômeno como o seu contrário apenas colaboram na verificação da teoria em questão. Se o fenômeno colabora com a teoria, então ela está certa. Se o fenômeno desmente a teoria, ela também está certa, pois o fenômeno não deu conta da complexidade da reflexão teórica ou não foi devidamente analisado como deveria. Se certo, estou certo; se errado, também estou certo. Tome-se o exemplo de que a

[35] - Apenas mudei o animal do célebre exemplo de Popper acerca dos cisnes brancos.

revolução de um modo de produção para outro ocorre quando a contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção atinge o seu estado máximo: se a revolução acontece, a teoria está confirmada; mas, se a revolução não acontece, a teoria continua a valer, já que a não ocorrência da revolução prova que aquela contradição ainda não adquiriu seu grau máximo. O exemplo psicanalítico seria o de um analista que diz a um paciente que ele tem uma relação ambivalente com a mãe, mas não admite por resistência: se ele aceitasse afirmação do psicanalista, este estaria certo, mas a recusa do paciente, interpretada como resistência, também prova que o psicanalista está certo.

Essa é a lógica das teorias que pretendem ser verificacionistas. Elas sempre vão achar algo que colabore para sua teoria, enquanto não discutem sua falseabilidade ou eventos que permitam falseá-la.

Popper pensa que devemos, ao contrário do marxismo e da psicanálise, nos empenhar em refutar nossas próprias ideias, arriscar nossas teorias, de modo que, se os fenômenos e a experiência vierem contradizer nossas teses, isso seria um sinal de que devemos reconsiderá-las, para perceber onde erramos e o que pode ser rejeitado ou aprimorado.

Por exemplo, se considerarmos algumas teses defendidas em *O processo civilizador*, que os processos cegos e não planejados influenciam de modo determinante a formação das estruturas de personalidade, e que isso ocorre, qualquer que seja a conduta dos indivíduos, podemos observar que os mesmos indivíduos seriam apenas brinquedos inconscientes e cegos nesse processo social. Assim, nenhuma iniciativa de grupos ou pessoas poderia desmentir tal tese.

Outro exemplo seria o dos processos de individualização que geram sofrimento. Se o sofrimento tem a ver com o modo como se estabelecem as relações de interdependência em determinada sociedade, tal como sugere Elias, então às relações sociais confirmam a possibilidade desse sofrimento conforme avança o processo civilizador. Mas se a dinâmica dessa relação for diferente e o mesmo tipo de sofrimento aparecer, então, possivelmente, é um problema na estruturação da personalidade que possibilitou o desencadeamento da ansiedade. A relação direta entre estruturas sociais e de personalidade permite a Elias ir de uma a outra sempre que sua explicação demonstrar-se insuficiente. Sofre-se por causa das próprias relações de interdependência, que criam suas próprias demandas e sofrimentos; sofre-se por um problema no *habitus*. Não sendo assim possível de ser contradito pelas explicações empíricas, por exemplo, um sofrimento que não tenha influência direta de um fenômeno

social, a proposta de Elias parece seguir apenas sua própria lógica, onde ele já submeteu *a priori* alguns fatos de sua explicação.

Temos então um problema nesse quesito. Como discutir com um argumento que não é falseável? Como debater com uma premissa que nada que ocorra na sociedade possa contradizê-la? Até o momento temos como falsear a hipótese de que o sofrimento tenha origem nas relações de interdependência entre pessoas, que seja advindo de uma estrutura de personalidade propícia, de um problema no *habitus* social de uma pessoa?

Uma crítica às teses que Elias propôs pode, em alguns momentos, ser vista como resistências e, logo, como confirmação da veracidade da teoria. O problema estaria no modo como o crítico elabora sua objeção, nunca na teoria criticada. Nenhuma crítica pode abalar a teoria, já que ela se mostrou pouco falseável. E mais: ao considerar uma proposta socio-histórica do problema, a crítica será posta a um exame de suas origens. Desse modo, o crítico dificilmente é visto pela objeção que apresenta, mas sim por uma suposta identificação da formulação, ou seja, "quem é você para criticar a teoria?". Logo, a discussão se torna impossível. Isso pode ser visto no texto em que Elias (2009a) faz uma crítica à Popper como representante de uma tradição ultrapassada do pensamento ocidental, como teórico que cria um modelo idealizado de ciência. Faltou apenas o sociólogo alemão considerar que boa parte das pesquisas em *química, física, biologia*, entre outras áreas, leva muito em conta a proposta Popperiana de cientificidade e objetividade do conhecimento. Elias não buscou debater com a proposta central elaborada pelo autor austríaco. Com essa atitude, o debate fica difícil.

Há nisso, diria Elias (1997a), algo que atrapalha a objetividade de qualquer análise. Visto que uma investigação e conhecimento devem também considerar os interesses e determinações sociais, políticas e econômicas que podem estar por trás do discurso científico, determinações das quais o cientista pode ou não saber. Desse modo, o sociólogo teria que estar atento ao seu conhecimento, por meio de uma atitude distanciada, transformando a objetividade em um processo onde o controle de si, mediante o controle de seus interesses e vontades, o auxiliaria na percepção desses mesmos interesses. A objetividade do conhecimento estaria aí, nem distanciada, nem envolvida demais, sugere Elias (1997a); daí suas concepções de *envolvimento* e *distanciamento*.

Mas para Popper (1975, 1978, 1982), todos os interesses do cientista podem escapar ao seu controle, visto que ninguém pode ter certeza de ter dominado totalmente suas vontades, crenças e valores pessoais. Assim, o domínio dos próprios valores pessoais tem pouca importância na pesquisa cientifica, afirma o filósofo. Com efeito, a única coisa que interessa

na ciência é descobrir se a tese ou teoria é falseável. Desse modo, a objetividade do pesquisador não depende tanto das formas nem das condições em que sua pesquisa é produzida. Ela depende, por conseguinte, das condições em que pode ser discutida por um cientista que elabora uma teoria e é reconhecido por isso. A distinção é conhecida como diferença entre contexto da descoberta e contexto da justificação – mesmo que Newton tivesse interesses mesquinhos ao perseguir suas pesquisas científicas (p.ex., a vitória sobre adversários), a validade de sua teoria depende de critérios lógicos e empíricos, averiguados por outros cientistas, que independem daqueles interesses.

Nesse aspecto, o método ou as fontes não importam tanto, pois podem ser várias, afirma Popper. Questões de origem têm pouca utilidade. O que é interessante, quando alguém afirma uma conjectura, é todos os envolvidos tentarem criticar e refutar a conjectura proposta. O pesquisador deve se esforçar para criticar sua própria teoria, não construir artifícios para barrar o debate e a refutação.

A teoria de Elias pode chegar perto do relativismo. Popper (2014) poderia chamar muitos aspectos do argumento do sociólogo como relativistas, com aquilo que ele denominou *myth of the framework*. Concepções como "rede de interdependências" ou "configurações", se não forem bem lidas, tendem a se tornarem uma espécie de doutrina do contexto ou relativismo cultural. A ideia de que a personalidade depende da configuração social do qual o indivíduo faz parte, ou seja, que a vida de uma pessoa é exclusivamente determinada pelo seu habitat social é aqui um exemplo importante. Elias tende a ver o mundo a partir de sua teoria dos processos civilizadores, até aí nenhum problema. Mas isso não pode impedir de buscar outras teorias ou refutações para a teoria do processo civilizador que, ao ser comparada com outras teorias, pode evoluir e progredir.

Outro autor que tentou formular uma teoria social com influência do racionalismo crítico de Popper foi Ernest Gellner[36]. Esse autor propôs uma teoria que, a meu ver, pode dialogar bastante com Elias, visto que ambos têm interesses parecidos, apesar de serem muito distantes em suas influências, propostas e formulações teóricas.

---

[36] - Debates sobre o racionalismo crítico, suas influências e objeções, por enquanto, sairiam bastante do proposto em nosso trabalho. O próprio Elias (2009a) fez questão de debater com nomes que também discutiram com Popper, como foi o caso de Kuhn e Lakatos, mas a sua leitura explana mais sobre as condições socio-históricas do conhecimento científico e pouco desenvolve a questão da falseabilidade das teorias.

Obviamente, não vamos tratar de sua obra inteira aqui, que é muito rica, mas vale a pena sugerir sua leitura acerca do desenvolvimento social do *movimento psicanalítico* para tentar compreender algumas teses de Elias que seguem bastante Freud.

Para Gellner (1988), a psicanálise é um sistema de ideias que contém uma explicação para uma eventual falha ou deficiência de suas teses, fato esse que assegura a convicção na própria doutrina. É do interesse do autor buscar entender as condições sociais da psicanálise, como essa proposta conseguiu se tornar idioma dominante para o entendimento e debate acerca da personalidade humana. Com efeito, ele julga que o método proposto por Freud está bastante relacionado com o seu período.

Gellner (1988) observa que vários dos praticantes ou seguidores de propostas que considerem a formação ou desenvolvimento da estrutura de personalidade, alguns ramos da psicologia, possuem uma forte convicção no que se refere às suas teorias e validade das mesmas. Essa crença tem relação com a desconfiança e aversão a qualquer insinuação de refutação que, se confirmada, é nociva ou desqualificada, mas se não for, é celebrada como redentora. São conhecimentos difundidos por satisfazerem alguma necessidade intelectual ou social. Como bem notaram Sedgwick (1982) e Furedi (2003), as teorias psicológicas, e sociológicas, quando não corroboradas com os fatos, dizem muito do momento histórico.

Desde a tradição do *Empirismo*, principalmente com Hume, o entendimento da conduta humana tem sido aquele que considera o resultado da acumulação de sentimentos e sensações internalizadas. A conduta passa a ser analisada em termos como "sensação", emoção e "estímulo", diz Gellner (1988). O comportamento passa a ser visto como uma resposta a estímulos. Então, identificar as conexões entre estímulo e resposta passou a ser uma tarefa muito estimulada no meio *psi*. Contudo, foi a própria psicanálise que ofereceu um idioma e um método para que entendêssemos nossos impulsos desordenados, ponto esse que estava ausente das leituras empiristas do ser humano. Autores como Kierkegaard (2010), Schopenhauer (2005) e, principalmente, Nietzsche (1998) foram os percursores nesse tipo de análise. Mas só Freud efetivamente ofereceu um conteúdo e um método para a interpretação desses nossos impulsos e emoções, aponta Gellner.

A meu ver, e concordando com Gellner (1988), Nietzsche apresentou seu entendimento das nossas emoções e impulsos desordenados de modo um tanto amplo; não existia um conjunto de ideias precisas, ponto esse que em Freud é justamente o contrário. Segundo Ellenberger (1970), o psicanalista propôs uma teoria detalhada sobre o desenvolvimento da "psiquê" humana, os estágios de maturação, a sexualidade, as formas de

sofrimento, os motivos que levam alguém ao adoecimento psicológico. Tal argumento sobre Nietzsche também pode ser pensado quando avaliamos o trabalho de Elias. Mesmo que o autor tenha dado sugestões e indicado leituras específicas sobre o controle das emoções e nossos modos de sofrer, não há um *corpus* organizado em sua obra que permita uma análise mais detalhada do problema dos nossos desastrados impulsos. Nem em Nietzsche, nem em Elias, existe uma receita ou método para a "salvação pessoal" tal como existe na psicanálise. Nem Nietzsche, nem Elias, formularam uma organização ou doutrina para sustentar suas ideias acerca dos impulsos humanos. A psicanálise constituiu um movimento, com características similares às de uma seita ou igreja, para poder se sustentar institucional e socialmente, explica Gellner (1988).

Nem Nietzsche, nem Elias dotaram sua teoria acerca das emoções com uma terminologia "médica", tal como Freud fez. Portanto, como sugere Gellner (1988), o psicanalista conseguiu reunir todas as suas ideias em um método, onde até antes só existia um esboço simples. Por isso, pensando com a teoria das ciências de Lakatos (1974), penso que Elias não conseguiu avançar em uma crítica importante a Freud, nem em uma construção de uma completa teoria sociológica da personalidade, pelo simples fato de que sua teoria, com origem e influência psicanalítica, não propôs um método substituto. Acabou refém do mesmo problema que tinha sua principal influência, o qual foi a dificuldade em demonstrar e provar suas teses acerca da constituição da personalidade. E mesmo que Elias (2010) criticasse algumas teses de Freud, na verdade, o sociólogo quis *renovar* as ideias do psicanalista.

Continuando com Gellner (1988), o ser humano moderno sofre de quê? Na vida moderna, acompanhados de um sentimento de bem-estar material, outras ansiedades se tornam patentes e ganham destaque. Antes, em outras épocas, tínhamos outras preocupações mais urgentes, dávamos pouca importância para outras ansiedades e sofrimentos. Desse modo, a sociedade moderna tende a ser móvel, mais democrática, igualitária, mais do que as precedentes. Contudo, a libertação dessas identidades antes fixas, de rituais e laços familiares, aumenta bastante o senso de desorientação e insegurança no mundo. Com isso, o ambiente social ganha mais importância. Mas ele não possui uma estrutura estável, visto que tudo nesse ambiente é incerto. Assim, nenhuma crença ou ideologia é aceita como digna de ser detentora de um saber de como as coisas devem ou podem ser estabelecidas na vida social.

Para Gellner (1992), os indivíduos têm suas identidades conectadas ao seu papel social e ratificadas pela sua visão de mundo. Nesse caso, inconstâncias e transformações contínuas e

rápidas na sociedade e em nosso conhecimento atrapalham bastante a sensação de confiança de cada um de nós.

Em uma situação como essa “o ser humano está, talvez mais do que nunca, à mercê de pessoas” (Gellner, 1988, p. 38). Nesse sentido, felicidade e sofrimento dependem muito dos outros. Nossas relações com os outros ajudam a determinar muito do que somos, mas não tudo. Dependemos das pessoas que compõem nosso ambiente social, doméstico, do trabalho, de lazer, e depende de como convivemos com elas. Aqui, Elias e Gellner concordariam em alguns pontos. Mas, para Elias, o problema está mais na dinâmica, nas relações de interdependência, Gellner, por sua vez, sugere que a questão está no modo como se desenvolve a dinâmica dessas relações. Esse me parece ser um ponto-chave nesse debate acerca do sofrimento: o modo como as relações de interdependência constituem modos de ser e estar no mundo que potencializam ou amenizam nossos sofrimentos.

Para Gellner (1988), tudo indica que, até o momento, esse aspecto das relações humanas assumiu a carga de ansiedade, sofrimento e sensação de precariedade que antes estavam mais vinculadas ao mundo natural e material. Ao assumir relativamente um controle mais rigoroso dos nossos problemas mais urgentes, como a fome, sede, proteção contra frio ou calor e, principalmente, no tratamento e cura de doenças, nosso interesse nas relações humanas aumentou em grau muito maior. Hoje, temos mais a perder em situações de relações imediatas com interesses do que o temor de passar fome, sede ou frio.

Elias (2001b) concordaria bastante com Gellner. Para o sociólogo, nossa condição social de vida mudou bastante nos últimos séculos. Com isso, nossa estrutura de personalidade também mudou, o aumento da sensibilidade e percepção dos outros cresceu em parecida proporção. Mas é justamente aí que se encontra o problema. Como demonstrar que essa estrutura de personalidade mudou de modo significativo como Elias sugere? Como afirmar que um problema no *habitus* social é que causa um sofrimento grave, como uma doença mental? Para nós, foi justamente aí que Elias teve dificuldade em sua sociologia do sofrimento. Seriam as suposições de Elias sobre a acessibilidade da "realidade" do conhecimento, e de nossa sensibilidade e emoções, uma espécie de Empirismo sofisticado?

Como sugere Lakatos (1974), se uma teoria pretende superar outra teoria, no caso aqui a sociologia de Elias contra, ou consoante, a psicanálise freudiana, ou outras sociologias do sofrimento, ela deve se mostrar superior e conseguir explicar muito mais do que pretende criticar. Ponto esse que, como também explica Layder (1986), Elias parece não conseguir com concepções como *interdependência* ou *configuração*, nem em sua crítica da psicanálise.

Gellner (1988) observa que a noção de conhecimento de nós mesmos e de nossos sofrimentos via contato direto e sem pressupostos teóricos é, em si, sem sentido. Mas o uso excessivo da teoria também pode confundir, pois dependendo do ponto de vista do teórico, os dados fenomenológicos podem confirmar apenas a teoria e interpretação. Por exemplo, o freudiano observa e desvenda em seus pacientes apenas o descrito na sua teoria, os eliasianos podem enxergar em suas análises apenas aquilo que a teoria do processo civilizador explica etc. Segundo Gellner (1988), a organização de nossa conduta é tão complexa quanto a nossa linguagem, pois, quando a capacidade de articular ideias e noções ganha forma, essa "gramática da conduta" deve apresentar toda a complexidade das fases que a demonstram, como também o enredamento de qualquer comportamento que não conseguimos explicar direito, e existem diversos. Nossa consciência é muito complexa e intrigante. Mas, se algo que perpassa nossa consciência, ou o inconsciente, está muito longe de nossa compreensão, então será sempre insatisfatório criticá-lo ou buscar entendê-lo com a nossa razão.

Para Gellner (1988, p. 93), a sociologia necessita em demasia de uma noção que ele denomina como "inacessibilidade conceitual relativa". Nesse sentido, o autor argumenta da importância de conjecturar a existência de operações mentais que só podem ser proferidas em alguns sistemas conceituais, culturais e linguísticos, mas nunca em todos (por exemplo, existem situações que só um matemático entende bem). Por isso, Gellner acredita que os avanços no que diz respeito ao entendimento do comportamento humano dependem mais do ceticismo no que se refere à organização da conduta do que do desvelamento de afirmações sobre os nossos comportamentos. Essa última, mais próxima da psicanálise freudiana, mas também da sociologia do sofrimento de Elias. Segundo Gellner (1988), na psicanálise as teorias não estão sujeitas aos fatos; mas os fatos que estão sujeitos à teoria. Norbert Elias seguiu o mesmo destino da influência freudiana? Penso que não, mas muitos elementos de sua análise, como conceitos como "configuração", ou seu entendimento da formação da estrutura da personalidade humana, podem dar a impressão de que o autor não quis esclarecer como elas funcionavam. Por conseguinte, passou a impressão ou de que o leitor já conhecia do assunto, então não precisava entrar em detalhes, ou de que o tema era tão certo e definitivo que nem era necessário discutir a respeito.

Tanto Popper quanto Gellner desconfiavam bastante do esforço exagerado de muitos cientistas sociais em provar suas teses, ou pior, da confiança extremada em proferir uma hipótese ou mesmo teoria. Para Popper, nas ciências sociais, não podemos observar os objetos antes de uma reflexão a propósito deles. Isso pelo fato de que boa parte dos objetos da

sociologia é composta por objetos abstratos, são "construções teoréticas" (Popper, 1980, p. 106). Por mais confuso que isso pareça, nossos conceitos mais comuns das ciências sociais podem ser deveras abstratos e, do mesmo modo, essas construções teoréticas que utilizamos para interpretar a sociedade são advindas de modelos, construções com o intuito de explicar as experiências. Nesse caso, muitas vezes não nos damos conta de estarmos trabalhando com hipóteses e teorias e, assim, tomamos nossas teorias como coisas concretas. Desse modo, podemos confundir as teorias com os fenômenos observáveis, isso quando não imaginamos a teoria "atrás" do evento que observamos. As causas de sofrimento "mascaradas" ou advindas de alguma estrutura social, ou de personalidade, por exemplo.

Nesse aspecto, a temática do sofrimento, que por demais *abstrata*, no sentido de Popper (1978), pode por obscurecer ainda mais o que o cientista social pretende demonstrar. Nessa situação, de uma análise das dores e desgraças humanas, os motivos ou fatores desconhecidos podem, quase sempre, a ser mais valiosos do que a prova na interpretação do significado de uma afirmação, hipótese ou teoria. O próprio Elias sabia disso. Para Gellner, não temos como entender nossa condição social partilhada, e aqui incluo as formas de sofrimento, sem que partamos da perspectiva de que nosso conhecimento do mundo e da natureza é possível e só aconteceu, mudando de modo importante "os termos de referência em que opera a sociedade humana" (Gellner, 1997, p. 254). Para o autor, existem limites em que a sociedade pode construir seus mundos. Precisamos explorar esses limites. Segundo Gellner (1997), os conflitos que possibilitam essa discussão, a aumentar consideravelmente várias formas de ansiedade, podem ser resultado direto de termos sidos libertos de antigas formas de carência, tirania e misérias. O ser humano contemporâneo, diz Gellner (1988) é, muitas vezes, autodirigido, não pode mais, quando em sofrimento, se dirigir para uma comunidade, pois não existe nenhuma propriamente, existem apenas comunidades fluídas, nebulosas, carentes de carisma. O indivíduo moderno parece viver em um monólogo, dedicado a manipular principalmente significados e pessoas. É nessa configuração que podemos entender melhor o fenômeno do sofrimento, sugere o autor.

Seguindo Gellner e Popper, em seu racionalismo crítico, penso que a proposta de Elias acerca do sofrimento avança mais quanto mais falseável ela for. Não cabe aqui propor uma "outra" teoria, mas sugerir caminhos e percursos em que a tese eliasiana pode ser mais bem desenvolvida e falseável. Por mais que o sociólogo alemão sugira que ocorram mudanças na economia psíquica, temos dificuldades para entender como ocorre, de fato, esse processo. Para nós,a sua análise das mudanças graduais nas formas de sentir e agir se mostrou bastante

útil e original, visto que, nos moldes de Lakatos (1974), a sociologia eliasiana do sofrimento tem todos os requisitos para ser um "programa de pesquisa". A ideia de disposição, ou *habitus*, é bastante compreensível e pode ter sua utilidade para pensar o sofrimento. No entanto, como demonstrou recentemente David Gellner (2022), filho de Gellner, qualquer tentativa de separar os termos de generalizações sobre os grupos, acerca de suas disposições internalizadas, pode falhar, pois cai numa regressão sem fim. Ou seja, cada etapa da análise do *habitus*, pede a descrição de um contexto que, ao mesmo tempo, necessitam de conceitos mais gerais no que diz respeito aos fenômenos sociais. Assim, a explicação dos estados da psique com os estados sociais *apenas* em termos de disposições individuais tende sempre a regressar ao seu ponto inicial. Na verdade, é bem difícil separar algo no caráter, ou conduta, de cada membro de um grupo que *explique exclusivamente* o funcionamento de seus sistemas sociais (Gellner, 1987). Geralmente, um mesmo indivíduo se percebe como único, mas também como pertencente a uma família, grupos diversos, nações etc. Para David Gellner (2022), quando falamos de *habitus*, das disposições aprendidas na vida social, é perfeitamente possível estabelecer que adquirimos formas de ser e agir, sem perceber conscientemente, e isso contribua para o funcionamento de determinada organização social. Mas o principal problema é explicar, operacionalizar, medir ou mesmo observar esse fato. Como explicar adequadamente quando começa um problema na estruturação do *habitus* social de um indivíduo? Por exemplo: uma pessoa sofre de um transtorno de ansiedade. Por consequência, sua vida é afetada por esse infortúnio. Mas, se considerarmos uma das principais hipóteses de Elias sobre o sofrimento, como advindo de uma deficiência na estrutura do *habitus* social, então esse indivíduo teve algum problema durante o desenvolvimento de sua personalidade, principalmente na internalização dos controles sociais. Foi devido à sua educação familiar? Foi por causa de algum fenômeno social? Isolar algum determinante na personalidade dos indivíduos, que explique *unicamente* suas ansiedades como fruto de um fenômeno social, pode muitas vezes não ser suficiente para explicar a sociogênese dos seus sofrimentos.

Desse modo, o diagnóstico de Elias parece preciso e certo, quando demonstra que os sofrimentos modernos são advindos de conflitos entre desejos e controles externos gerados nas configurações sociais que pertencemos. Os racionalistas críticos, como Gellner, não discordam desse ponto. Contudo, a explicação eliasiana do sofrimento por meio de mudanças e problemas na constituição da personalidade é audaciosa, pois, muitas vezes, não abre espaço para pensar a imensa variedade de culturas humanas e os padrões de controle e proibição que poderiam gerar as diversas formas de sofrimento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito eliasiano de *processo civilizador* já é bem debatido na sociologia contemporânea. Mas isso não significa que ele seja aceito por todos, nem que sejam inexistentes as confusões e mal-entendidos relacionados ao seu entendimento. Como já comentamos nesse texto, o processo civilizador diz respeito, primeiramente, sobre a sociedade, onde a pacificação das condutas e o controle das emoções ganham mais importância na vida social. É um processo sem um início absoluto, que não foi planejado por ninguém, mas que segue direções específicas conforme ficam mais densas as redes de interdependência entre pessoas, grupos, nações.

Elias mostra que o controle das emoções é cada vez mais considerado em muitos aspectos da vida pública e particular. Assim, os aspectos sociais desse controle não só revelam um caráter muito singular da vida social nas modernas sociedades, como também se mostra um tema de interesse muito importante para a sociologia.

Desse modo, Elias oferece, com sua teoria dos processos civilizadores, uma importante análise sociológica. Dessa sua sociologia dos processos muito tem a acrescentar a uma sociologia do sofrimento. Nesse sentido, um estudo sociológico do sofrimento humano pode contribuir significativamente para uma análise dos processos civilizadores e vice-versa. Visto que uma análise de aspectos políticos, econômicos, dos costumes, valores, pode explicar de modo relevante muitas dores e desgraças humanas, suas tragédias e até sua loucura.

Penso que a teoria dos processos civilizadores de Norbert Elias pode ser uma forma privilegiada de investigar e analisar as dimensões sociais do sofrimento, ou seja, com sua proposta de análise, é possível avançar na compreensão sociológica tanto das maneiras pelas quais o conhecimento e a vivência de tais fenômenos são gerados na convivência social, como também nas condições de possibilidade desses fenômenos. Por isso, a sociologia processual auxilia a explicar os eventos e experiências do sofrimento mediante uma leitura socio-histórica. Visa compreender mudanças na atitude e as respostas a essas mesmas atitudes. Ela está apta a ser um programa de pesquisa no sentido “lakatosiano”. No entanto, para entendermos precisamente as noções dessa sociologia eliasiana como individualização, processo, sociogênese, entre outras, devemos estar atentos para tratar o sofrimento como objeto de pesquisa sociológica.

É possível comparar Elias com outros autores da sociologia que abordaram direta ou indiretamente o sofrimento, (Tocqueville, Comte, Durkeim etc.) Acredito que a teoria e leitura do sofrimento, que Elias sugere, ajudam a revisar e complementar, e até refutar, alguns argumentos da teoria social clássica, como também seus percursos atuais na teoria e métodos de pesquisa sobre o assunto. Penso, do mesmo modo, que essas análises do sofrimento podem trazer novas perspectivas para investigar o sofrimento *em* Elias e *com* Elias. Por isso, defendo que a proposta do autor alemão é tão diversificada que permite desenvolver novas formas de refletir acerca do sofrimento, novos diálogos, renovando debates dentro do domínio da sociologia do sofrimento.

Sua teoria do processo civilizador contribui para uma densa e consistente investigação sociológica das relações sociais que mediam, geram, contêm, produzem o sofrimento, como também a mudança de percepção e sensibilidade em relação aos problemas psicológicos e diversas dores humanas.

Sua sociologia permite abordar o tema do sofrimento de vários modos. A partir de uma pesquisa socio-histórica com documentos, manuais de boas maneiras e de etiqueta, textos antigos, etc. Permite uma pesquisa etnográfica, uma sociologia do conhecimento e das profissões, das emoções, da evolução da noção de sofrimento etc. Sua sociologia permite dialogar com diversas áreas do campo da saúde mental e estudos sobre as doenças psicológicas. Permite também estabelecer uma ponte entre essas áreas visto que sua leitura é interdisciplinar; jamais considera um fenômeno isolado sem relação com outros fenômenos com os quais, de longe, podem parecer não ter relação.

O interesse pela pesquisa de Elias e seus conceitos já é de tal proporção que se tornou um campo distinto de pesquisa e análise. Mas existem diferenças marcantes nas leituras e modos de investigação da vida social em Elias. Apesar de não serem diferenças assim tão notórias, de "fases" de seu trabalho. Como apontamos, existem nos trabalhos de Elias pelo menos duas fases: A primeira começa com o seu primeiro livro e vai até *What's sociology?.* A segunda fase, quando já era aposentado ou foi professor convidado em algumas instituições, Elias se torna mais um ensaísta e parece se preocupar mais com questões epistemológicas e com os efeitos negativos do processo civilizador.

De todo modo, independente de "fases", ou escritos do autor, a sociologia de Elias permite pensar sofrimento por meio de uma análise socio-histórica das mudanças nas estruturas de sensibilidade e percepção de si e dos outros. Permite também compreender o caráter social do controle e formação das emoções. Do mesmo modo, possibilita compreender

o modo como estabelecemos, a partir de um fundo de conhecimento, os nossos saberes sobre o mundo, sejam eles mais distanciados ou envolvidos, que confere perspectivas e percepções sobre nossos sentimentos. Assim, se olharmos bem, todas essas perspectivas sobre as variadas formas de sofrimento se entrelaçam a todo o momento em Elias.

Por consequência, acho difícil Elias e sua leitura do sofrimento se adequarem, por exemplo, ao debate da corrente conhecida entre nós como a *Antipsiquiatria*[37]. É verdade que Elias (2009b, 2010) escreveu um texto intitulado *Sociology and Psychiatry* bem no auge dessa corrente ideológica e alguns anos depois de ter exercido a função de psicoterapeuta. Mas quando vamos ao texto, vemos que muitos argumentos, como muitos da antipsiquiatria, já estão para lá de datados. O tratamento de transtornos e doenças mentais graves, nos países mais ricos e industrializados do mundo, já não ocorre mais do modo em que até quarenta ou cinquenta anos atrás eram descritos como tratamentos padrões da psiquiatria. O que Elias diz? Para o autor, o surgimento de terapêuticas mostra a necessidade de um debate entre as disciplinas que abordam o ser humano. Quando escreveu o texto sobre a psiquiatria, esse saber ainda pouco dialogava com outros ramos do conhecimento e tinha pouquíssimos resultados concretos que favorecessem algum tratamento mais eficaz. Era ainda uma profissão confusa, com muito a dizer e pouco para mostrar. Mais próxima de saberes humanísticos do que propriamente da medicina. O psiquiatra tinha uma identidade peculiar (Perrusi, 1995, 2015).

A Identidade profissional em sociedades modernas é muito importante na constituição da personalidade de uma pessoa, diz Elias (2009b, 2010). O status e prestígio de uma disciplina estão relacionados com a garantia de chances de poder que seus membros têm como coletividade dentro de várias instituições científicas e acadêmicas. Mas são consideráveis os diferenciais de poder entre grupos de profissionais, sem contar que a hierarquia das disciplinas varia bastante, diz Elias (2010). Contudo, em nenhuma outra sociedade a especialização profissional, seu declínio ou ascendência, tem impacto tão importante como em nossa sociedade. Por isso, mas não apenas, o sentimento de insegurança de status. Onde a divisão de funções e especialidades aumenta, as sensações de ansiedade e

---

[37] - Corrente ideológica e de pensamento que surgiu no século XX com o intuito de demonstrar, denunciar e transformar as práticas e formas de tratamento psiquiátrico de pessoas com transtornos mentais. Nomes como Foucault, Goffman, Thomas Szasz, David Cooper, Félix Guattari, Ronald Laing, Giorgio Antonucci, Franco Basaglia, entre outros, participaram diretamente ou indiretamente desse movimento.

insegurança seguem como características fundamentais da sociedade. Digo isso não apenas no que se refere ao sofrimento em geral, mas também ao estabelecimento da psiquiatria enquanto especialidade e sua relação com seus adversários ideológicos. Disputa por prestígio e mercado marcaram esses dois saberes, sugere o sociólogo alemão.

Elias (2008, 2010) falou da psiquiatria como uma ciência que trata o indivíduo como algo desestruturado da vida social. O *homo psychiatricus* se baseia na premissa de que existe uma divisão considerável entre o que se passa no exterior e interior do indivíduo. Segundo o sociólogo, esse saber se utiliza de um vocabulário que pensa apenas os processos internos dos indivíduos, como que sem ligação com o mundo social. As doenças mentais e transtornos psicológicos teriam quase que uma autonomia no que se refere o seu meio social e redes de interdependência. Ponto esse que Elias e seu amigo S. H. Foulkes fizeram questão de mostrar com a psicoterapia de grupo, ou psicoterapia grupo-analítica (*Group analysis*). Técnica psicoterápica que levou em consideração muitos elementos teóricos da teoria do processo civilizador, como notou Mennell (1997).

Seguindo a *Group analysis*, Elias pensa que o indivíduo analisado pela psiquiatria seria um ser privado de suas características sociais. Para o sociólogo, essa versão do *homo psychiatricus* é uma releitura do *homo clausus*. Percepção do ser humano bastante comum em sociedades mais individualizadas de nossa época, onde a concepção egocêntrica dos indivíduos ganha destaque. Mas Elias (2010) sugere que é muito complexo explicar o que ocorrer no "interior" ou exterior de uma personalidade, não sabemos ainda como definir os processos exógenos e endógenos da formação psicológica.

Com isso, Elias sugere em que o objetivo de uma psicoterapia deve ser restaurar, redirecionar ou desenvolver valências emocionais e afetivas de um indivíduo para com os outros, para que a comunicação e o comportamento sigam uma direção mais realista. Mas a psiquiatria faz um tratamento baseado em uma concepção fechada de indivíduo. Elias (2008) sugere que, na psiquiatria, falta uma visão mais aberta do ser humano, dos indivíduos como sistemas abertos. Esse é um problema que perpassa a psiquiatria e a sociologia, explica o autor. O interessante é que essa análise casaria muito bem com a *antipsiquiatria*, mas apenas uma parte. Elias, como os outros dessa corrente, monta uma imagem estereotipada daquilo que ele critica, para assim sua ideia parecer mais vantajosa. A questão da abertura para as relações sociais ainda é bastante importante no que diz respeito aos transtornos mentais. Mas, com as recentes descobertas médicas e com novos tratamentos e remédios para transtornos ou doenças graves, muitos dos ataques contra psiquiatria estão muito ultrapassados.

O texto de Elias é do fim dos anos de 1960. De lá para cá, muita coisa mudou no campo da saúde mental. É plausível que o próprio campo tenha aprendido muita coisa com a antipsiquiatria, mas é bem possível que ela já tenha sido ultrapassada pelos seus próprios efeitos. Se a medicina avançou, a psiquiatria ganhou uma nova roupagem, muito diferente de tempos remotos, onde médicos e pacientes poderiam se confundir entre si[38]. Novos medicamentos e tratamentos surgiram para amenizar e aliviar os problemas psicológicos, o conhecimento e cuidado com a saúde mental aumentou de forma considerável. Por quais motivos então ser contra algo que, nos últimos vinte anos ou trinta anos, tem progredido de modo exemplar? Permanecer com ataques à psiquiatria, como se ela fosse a mesma desde sempre, na maioria das vezes, diz mais respeito a uma reserva de mercado do que propriamente uma renovação do campo. É difícil dizer se Elias concordaria com isso, mas analisar seu texto sem uma conotação histórica pode favorecer leituras pouco congruentes com a realidade.

Mas isso não significa dizer que o texto de Elias não possa trazer contribuições à psiquiatria. Como toda abordagem médica, a psiquiatria demorou a se estabelecer enquanto ramo da medicina, com tratamento e um entendimento mais reforçado do seu objeto de estudo e prática médica. Antes, do seu surgimento até meados do século XX, esse saber cometeu muitas atrocidades e esteve muito mais próximo de uma moralidade do que prática médica (Albuquerque, 1978; Venancio, 1993; Minois, 2015). Mas toda a história da medicina está repleta de histórias parecidas. Lembremos que cirurgias de coração, cérebro, olhos, são bastante recentes. Isso sem contar as diversas tentativas de acerto e erro de outras abordagens médicas, que só muito recentemente vieram a se estabelecer a partir de um conjunto mais completo de conhecimentos e desenvolvimento da ciência e considerações éticas (Freyre, 2004; Porter *et al*., 2006; Minois 2015). Somente na segunda metade do século XX e, principalmente, no fim desse mesmo século, que a psiquiatria se estabelece enquanto ramo oficial, com sua prática fomentada em um conjunto de saberes, medicamentos e um entendimento mais completo acerca dos sintomas e problemas psicológicos. Com a

---

[38] - François Dosse (2014) cita, na sua biografia sobre Deleuze e Guattari, um exemplo da clínica francesa La Borde, a meu ver, muito característico da antipsiquiatria. Esse foi um espaço terapêutico onde pessoas com transtornos mentais iam fazer tratamentos mais alternativos. Um de seus ilustres funcionários, Felix Guattari, famoso esquizoanalista francês, sugeriu uma vez que os médicos e pacientes trocassem de posição por alguns dias. Resultado do experimento? A clínica quase pegou fogo.

descoberta do funcionamento de algumas funções do cérebro, com a descoberta de novos remédios para o tratamento de transtornos graves, ocorreu uma mudança, de modo considerável, para uma direção médica e mais científica. Contudo, novos problemas tendem a aparecer, como a medicalização em demasia dos pacientes, o excesso de interferência das companhias de seguro para lucrar com o sofrimento alheio, os lucros da indústria farmacêutica, tudo isso aparece como novos problemas no que se refere à psiquiatria. Penso que Elias auxilia a entender tal fenômeno, sem o exagero ideológico da antipsiquiatria.

A doença mental é um *mito*, como afirma Szasz (1979)? Até o momento, tudo indica que muitas não são. A psicopatologia não está associada com os órgãos biológicos, em que esses teriam no máximo um papel secundário, mas sim à vida social onde os "eus" são formados, especialmente na vida familiar, tal como sugere Laing (2010)? A literatura médica atual alerta para a forte influência de fatores específicos na atividade cerebral no desenvolvimento de transtornos mentais graves. Outra pergunta: O comportamento psicótico do esquizofrênico seria uma manifestação de sofrimento motivada por condições sociais insustentáveis, onde o paciente vive uma espécie de "jornada simbólica", uma reação ao "eu dividido", como sugere Laing[39]? Ao que tudo indica, não. Essa parece ser mais uma teoria sobre os distúrbios mentais que sugerem mais argumentos sem evidências. Aspecto esse muito comum na literatura psiquiátrica até metade do século XX, mesmo na psiquiatria menos ortodoxa.

Para a psiquiatria contemporânea, uma retórica muito presente em teorias filosóficas e sociológicas, sobre o sofrimento humano, principalmente os escritos da antipsiquiatria, tem pouquíssima utilidade médica. Elas podem ser vistas como um produto, bem como observa Burston (1998) acerca do trabalho de Laing, mas também poderia ser dito sobre Cooper, Szasz, Guattari etc., de uma imaginação selvagem, romântica e quimérica, interessantes como artefatos de museu sobre o comportamento e teorias humanas, mas com pouca relevância para a medicina contemporânea e no tratamento de transtornos e doenças mentais graves. Podemos dizer o mesmo sobre Elias? Em alguns pontos, sim; outros, não.

O texto *Sociology and Psychiatry*, de Elias, pode demandar, em alguns pontos, pouca atenção de um médico psiquiatra atual. Dizer que os comportamentos humanos envolvem

---

[39] - Ao consultar a bibliografia especializada, descobri que Laing teve uma filha que foi diagnosticada com esquizofrenia. Isso o fez cada vez mais abandonar suas hipóteses sobre as doenças mentais (Burston, 1998).

componentes biológicos, sociais e psicológicos do indivíduo é um ponto positivo no trabalho de Elias e que o coloca muito à frente dos seus contemporâneos pensadores do sofrimento. Mas qualquer médico sabe dessa relação de interdependência entre esses componentes. Aquilo que denominamos como social, um médico chamará de "meio" ou "meio ambiente". Certos problemas psicológicos como a depressão ou esquizofrenia têm fortes componentes biológicos, mas podem ser bastante influenciados pelo meio, ou seja, a capacidade para doença pode existir no indivíduo, mas o meio pode favorecer o surgimento ou agravamento da doença. Um indivíduo com tendência a desenvolver um quadro depressivo pode morar na Amazônia ou Japão, na Índia ou na Groelândia, não importa; a doença pode ser desencadeada em um ambiente propício, como também podem ser atenuados os sintomas de modo importante. Pesquisas como as da antropóloga Tanya Luhrmann (2001, 2007) vão muito nessa concepção. Certos fenômenos culturais e sociais podem favorecer, atenuar ou retardar o desenvolvimento dos problemas psicológicos.

Elias não é Ronald Laing, que acreditava que as pessoas não eram loucas, mas sim o mundo; no entanto, também não é adepto de uma visão biologizante que considera exclusivamente os aspectos bio-químicos[40] do ser humano. O autor deixa claro que o ser humano tem capacidades biológicas que só são desenvolvidas na vida social. Mas todos esses componentes não estão separados, dependem um do outro para seu potencial ser desenvolvido. Diferentemente dos outros animais, os seres humanos passam por um longo processo até terem condições de se manter e serem propriamente pessoas vivendo em conjunto com outras. O processo civilizador é um ser humano civilizando outro, em cadeias de interdependência mais ou menos densas. O sofrimento surge nessas cadeias de conexões, em configurações específicas que fomentam ou retardam certas formas de sofrer no mundo. Mas existem problemas nessa explicação do sociólogo de Breslau.

Segundo Layder (2005), o maior problema da sociologia de Elias é seu destaque exagerado na construção social do indivíduo. Nesse aspecto, isso torna muito difícil uma análise que vise compreender a singularidade dos indivíduos dentro de um contexto de referência. Assim, Layder aponta que a tentativa de superar a dicotomia indivíduo/sociedade

---

[40] - Penso que essa posição é mais um mito. Mesmo um biólogo sabe da influência de aspectos do meio no comportamento humano. São geralmente os cientistas das humanidades que "ignoram" ou diminuem a importância dos componentes biológicos do ser humano na vida social.

com conceitos como configuração e interdependência, na verdade, é muito limitada, pois deixa de lado processos interativos dos mais diversos, como a relação face a face e a importância dos significados subjetivos nas condutas sociais. Por conseguinte, a ideia de que as redes de interdependência são conexões entre fenômenos macro e micro tende a obscurecer aspectos importantes da estrutura social e das ações sociais. Com uma visão muito geral dessas conexões, várias propriedades de atividades específicas e o modo como se organizam as instituições são, em certa medida, ignoradas. Desse modo, Layder sugere que são os laços que os indivíduos constituem entre si que é o fator de suma importância, não necessariamente a extensão ou formação desses mesmos laços.

O problema dessa "dialética" eliasiana é que ela acaba por propor uma tática muito simples de pensamento. Vejamos bem: se tudo, em um espaço objetivo, é considerado interdependente e resultado direto dessa interdependência, então fica muito difícil identificar variáveis e identificar mecanismos causais nos fenômenos analisados pelo sociólogo. Com o sofrimento, característica um tanto rudimentar de ser analisada pela sociologia, isso acontece de modo exemplar.

Penso, mais uma vez, que a psicanálise e sua influência no trabalho de Elias atrapalhe em alguns pontos o desenvolvimento de seu raciocínio. Tanto Freud, como Elias, não perceberam que a transferência da investigação psicológica para uma análise dos fenômenos sociais, onde a origem é determinada por eventos históricos e sujeitas a efeitos dos mais diversos que, muitas vezes, são pouco comparados à psicologia do indivíduo, pouco pode avançar como método de análise. Essa era uma opinião de Franz Boas (Eysenck, 1993; Kenny, 2012) no que diz respeito a Freud, mas pode ser também aplicada a Elias, mesmo que esse também tenha notado o caráter a-histórico do psicanalista.

Não é fácil entender o caráter epistemológico dessas redes de interdependência tal como Elias apresenta. Sem um vínculo causal, como então podemos falar nessas redes? Precisamos de um nexo causal para melhor delimitar as conexões humanas que o sociólogo alemão demonstra. E, no que diz respeito ao entendimento do sofrimento, isso se torna patente. Apresentar o sofrimento como advindo das redes e configurações: toda argumentação volta à fase inicial, sem ter como afirmar ou comprovar boa parte dos efeitos presumidos. Em Elias, como também foi em Freud, muito do que é explicado é uma atividade de seres humanos interdependentes guiados por emoções e impulsos, e isso explicaria em parte suas ações. Mas, concordando com Eysenck (1993), temos que ter cuidado com as generalizações a que isso pode levar. Um cientista social imerso no argumento psicanalítico pode repetir os

mesmos equívocos do psicanalista, ou seja, ficar na interpretação e evitar os procedimentos normais de verificação dessas mesmas interpretações. Isso nos leva a uma rua sem saída, pois recorrendo às interpretações dos fenômenos humanos via psicanálise, ou influenciados pelo seu método, estaremos tentados a ultrapassar os limites do material disponível, chegando a conclusões muito espantosas em sua totalidade, mas pouco verificáveis.

Isso nos leva a um problema. Por questões analíticas ou por sentimentalismo, o tema do sofrimento é pouco debatido na sociologia. Mas, ao fazer isso, a sociologia corre o risco de não trazer contribuições para a sociedade em que está inserida. Elias se esforçou para entender o problema social das emoções. Tal ponto é válido, porém, sua análise do sofrimento parece ser muito ampla e deficiente em suas significações.

Concordamos com Wilkison (2005a, 2005b): uma importante análise do sofrimento deve investigar até que ponto as experiências humanas de sofrimento envolvem muito mais do que os aspectos biológicos de nossas dores, ao considerar, por exemplo, o número de pessoas obrigadas a se deslocar de um país para outro, escassez de alimentos e matéria-prima, fome, miséria, zonas de guerra e conflito etc. Nesse caso, são feitas leituras no intuito de fazer pensar acerca dos modos pelos quais os indivíduos experimentam os significados das suas dores, infortúnios, perdas, privações e desgraças. O trabalho de Elias oferece um considerável material de leitura para todos esses problemas.

Ao trazer esse material é possível visualizar e entender melhor as atrocidades que ocorrem na vida social. Como também chamar a atenção das pessoas e das autoridades para os problemas de muitos indivíduos, inclusive nós mesmos, possamos no decorrer de processos sociais distintos, o intuito é gerar empatia e responsabilidade pela dor dos outros, e a nossa também, para que decisões políticas e complexas condições sociais não estraguem a vida dos seres humanos envolvidos. Essa era uma mensagem embutida em um livro como *Humana conditio*, de Elias. Mas, fora essas causas nobres, a tarefa do cientista social é investigar e tentar entender o fenômeno social do sofrimento. Como em todo fenômeno analisado cientificamente, entender o sofrimento ajuda a lidar melhor com ele, como também auxilia a propiciar maneiras de evitar, da melhor forma possível, que futuros problemas possam ocorrer.

Uma etnografia pode ser um meio muito interessante para expor fenômenos e os eventos que causam sofrimento nas pessoas. O próprio Elias fez isso em uma pesquisa como *Os Estabelecidos & Outsiders*, que buscou demonstrar os mecanismos de exclusão social em uma pequena comunidade inglesa. A postura de Elias sobre esse tema é que, por mais

complexo ou doloroso que seja o assunto, devemos nos esforçar para entender qualquer tipo de fenômeno social. Ao invés de silenciar, tentar compreender de modo sociológico.

Wilkison (2005a, 2005b) acredita que, enquanto os trabalhos sobre o sofrimento são abandonados e renegados pelo incômodo que causam, isso pode indicar até que ponto a sociologia fica aquém de abordar fatos brutos do nosso cotidiano. Esse aspecto, na verdade, deveria ser um estímulo para avançar ainda mais nas pesquisas. Elias, ao que parece, não tem medo de abordar nenhum tema. Mesmo àqueles que para ele podiam ser bastante dolorosos, como foi o caso de abordar o desenvolvimento do nazismo em consonância com o caráter nacional alemão, em um livro como *Os Alemães*, fato esse que o perturbou até a sua morte. Mas, no fim das contas, o livro foi escrito.

Isso prova que, embora não exista uma sociologia do sofrimento propriamente dita, que o autor tenha defendido, seu objeto de estudo, isso não a impede de ser um domínio de pesquisa, pois pode propiciar novas maneiras de pensar o sofrimento, ou reformular as velhas, como também possibilita abordar sociologicamente esse fenômeno.

Do mesmo modo, essa leitura de Elias sobre o tema fica melhor quando o comparamos com outras abordagens, inclusive teorias sociais que também não abordam diretamente o tema do sofrimento. No caso de uma sociologia histórica, penso que seria muito necessário um estudo comparativo acerca de temas como a formação do Estado e controle da violência, com outros autores, que quase não citam Elias, como o caso de Barrington Moore, Charles Tilly e Theda Skocpol. Autores que, com suas diferenças, pensam a mudança social e as transformações históricas a partir de uma visão *macro-estrutural*, comparativa e de longo prazo. Acredito que um debate entre esses autores seria proveitoso, pois além de discutir a questão de estabelecer teorias-base para generalizações, também apresentariam críticas aos conceitos de Elias.

Outra proposta que auxilia muito Elias, mesmo que ele discordasse em muitos pontos, é o racionalismo crítico proposto por Karl Popper e seus seguidores, como Ernest Gellner. Os racionalistas críticos sustentam que as teorias científicas e quaisquer outras alegações de conhecimento podem e devem ser racionalmente criticadas; e, se tiverem conteúdo, podem e devem ser submetidas a testes que podem falsificá-las sem a menor cerimônia. Mas tal atitude não é ruim para a ciência, muito pelo contrário, permite desenvolver pontos até então deixados de lado pelo teórico em questão. Do mesmo modo, permite podar e evitar excessos em que um aparente subjetivismo pode atrapalhar o desenvolvimento da teoria. Se uma afirmação for falseável, ela é empírica; se não for, não é empírica. Não é pelo fato de um

evento A levar a B que todos os eventos A são necessariamente seguidos por B. Nem que, muito menos, todo evento B pressupões A. Nesse ponto, muitas teses de Elias, e aqui nos referimos principalmente ao quesito do problema na estrutura de personalidade levar especificamente às formas de sofrimento, padecem desse problema lógico.

Deixo para o fim um ponto que acho válido para um debate. Penso que um autor que muito provavelmente se interessaria pela argumentação que Elias traz acerca do sofrimento, se não já se interessa, é o teórico francês Gilles Lipovestsky[41]. Esse autor, elabora uma teoria que visa compreender os principais fundamentos das sociedades modernas. O pensador francês percebe que, no mundo contemporâneo, a figura do *Homo Psycologicus* ganha muito destaque. O que as pessoas nas sociedades modernas parecem buscar é um máximo de bem-estar individual via bens de consumo e serviços (Lipovestsky, 1989). Para o autor, aponta Mota (2018), nossas sociedades são calcadas em uma moralidade que visa a satisfação de anseios imediatos e a busca da felicidade. Desse modo, estaríamos vivendo em tempos *hipermodernos*.

Para Lipovetsky (2007b), vivemos também em uma *sociedade da decepção*. Em tempos hipermodernos como os nossos, a sensação de decepção em uma cultura demasiado consumista e individualizada é muito forte, visto que as chances de não ser feliz aumentam cada vez mais. Ou seja, quanto maiores as demandas por felicidade, maiores as possibilidades de sofrer, maiores também as incertezas sobre o mundo. Assim, as sociedades modernas geraram um indivíduo mais voltado para si, mais sensível e vulnerável aos sofrimentos do mundo.

Desse modo, Lipovetsky (2007a, 2007b) aponta que novas formas de amenizar as dores humanas surgem a todo o momento, mas são, antes de tudo, receitas paliativas, que se adéquam às demandas individualistas da época. Com o aumento das demandas e necessidades, as pessoas agora sonham com o que não podem ter, com o impossível. Mas isso tem seu preço. O mercado de trabalho demora a aceitar os jovens que passam anos e anos até terem condições de competirem por uma vaga. Ficando desse modo à mercê de empregos que pagam pouco e sem acesso aos deleites que a sociedade oferece àquelas pessoas que podem

---

[41] - Penso que também seria interessante uma leitura eliasiana de livros como *Sociedade do cansaço* ou *Sociedade paliativa*, de Byung Chul Han (2017, 2021), ou *A miséria do mundo*, de Bourdieu (1999). Presumo, do mesmo modo, que contribuições de Wilkson (2005b), Peters (2016, 2017) e Le Breton (2018) também acrescentam muito para uma sociologia eliasiana do sofrimento.

gastar seu dinheiro. Isso sem contar nos grandes executivos ou profissionais que já conseguiram uma boa colocação profissional, mas estão esgotados pelo trabalho e não conseguem mais se contentar com outra profissão.

O excesso de demandas por satisfação pessoal também afeta a vida sentimental. A procura por parceiros que combinem com as escolhas pessoais e projetos individuais aumenta. Mas as escolhas românticas passam a ser guiadas por elementos narcisistas, o que pode ir da euforia romântica ao tédio em pouco tempo. Isso explicaria os altos índices de separação e divórcio, explica Lipovetsky. Nesse mesmo barco, as pessoas estão mais sozinhas, vivem sós na multidão, compartilham suas atividades, mas se sentem cada vez mais solitárias. Não é de estranhar, explica o autor, que aumente bastante a criação de animais domésticos e estimação, fato esse que demonstraria em um fenômeno social considerável um possível cansaço dos vínculos pessoais, principalmente nas cidades grandes. Para Lipovetsky:

> [...] por mais numerosos que sejam os motivos para insatisfação e decepção, serão igualmente numerosas as oportunidades de nos desvencilharmos. A sociedade contemporânea é uma sociedade de desorganização psicológica que se reflete no processo de revigoramento subjetivo permanente, mediante uma pluralidade de "propostas" que permitem reviver a esperança da felicidade. Quanto mais frustrante é a sociedade, mais ela promove as condições necessárias para uma re-oxigenação da vida (Lipovetsky, 2007b, p. 80).

Foram palavras de Lipovetsky, mas poderiam ser também de Norbert Elias. Vimos páginas atrás que, conforme avança o processo civilizador, mais individualizados se tornam os indivíduos, mais complexa se torna a sociedade e mais variadas as formas de felicidade e sofrimento. Isso significa uma situação paradoxal, pois aumentam as chances de prazer e alegrias no mundo, como também crescem as chances de que um indivíduo vá sofrer por algum problema individual. Nessa situação, são poucas as pessoas que conseguem suprir suas demandas e necessidades afetivas sem uma perda precisa de prazer no desenrolar desse processo. A economia psíquica no mundo moderno se torna refém de categorias cada vez menos realizáveis e distantes do cotidiano das pessoas. São demandas inventadas nas próprias configurações sociais que, sem o controle imediato dos envolvidos, geram mais demandas conforme a necessidade de distinção social e realização individual, mas não apenas isso.

A sociedade fica mais complexa, as formas de sofrimento também. Não que elas estejam novas em sua formação e composição biológica, mas agora elas apresentam novas roupagens, novas formas de expressão e sensibilidade, que permitem aos indivíduos vivenciarem em suas configurações sociais modos de agir e expressão que garantem algum tipo de amparo por parte dos outros. Elias e Dunning (1992) chamam a atenção para o fato que nossas sociedades propiciam modos de atenuar o sofrimento humano de diversas maneiras. O lazer e os esportes seriam um exemplo. Uma sociedade que não oferecesse nenhum tipo de relaxamento ou deleite aos seus membros, por mais pobre que fosse, não suportaria por muito tempo a convivência social. A renovação dos prazeres e tensões parece ser uma necessidade humana que podemos observar em várias sociedades duradouras.

Os sofrimentos psicológicos mais graves, de ordem mais biológica, como a esquizofrenia, parecem não ter muita relação com esse processo de individualização. Se pudermos observar as estatísticas acerca da internação e procura em ambulatórios psiquiátricos ao redor do mundo, podermos notar que são relativamente estáveis o número de pessoas que padecem desse considerável sofrimento (Mari e Leitão, 2000; Carteri *et al*., 2020). Ou seja, aumentam ou recuam conforme fases de conflito ou tensão, mas não muito. Para Elias, o sofrimento mais característico de nossa época não é a loucura, mas a ansiedade.

A individualização também foi interesse de autores como Bauman ou Beck. Segundo Beck (1992), em sociedades individualizadas como as sociedades de risco, a existência é vivida como uma biografia reflexiva e contínua da expressão “faça você mesmo”. Desse modo, a necessidade de levar uma vida diferente e superior torna-se uma demanda incessante para uma quantidade cada vez maior de pessoas que, querendo ou não, desenvolvem sua individualidade de modo insistente. Bauman (2008), por sua vez, acreditava que a individualização em nossa época poderia confirmar uma desintegração da cidadania.

No entanto, Lipovestky continua mais próximo da posição de Elias. Pois, para o autor francês, mesmo que muitos valores mais tradicionais, inclusive democráticos, pareçam frouxos ou desmoralizados, mesmo que as referências tradicionais, outrora valorizadas, percam importância e seu lugar de destaque, não vemos nenhum tipo de “caos social”. Os laços sociais não se desintegraram, apenas mudaram sua estrutura e conexão. Assim, o desaparecimento ou afrouxamento de antigas morais não desembocou em um egoísmo total, nem uma destruição da sociedade. Mas isso não significa que os problemas tenham desaparecido, pois, ao contrário, eles ganharam novas formas.

De modo específico ou geral, a sociologia processual de Elias defende um ser humano plural, aberto, contra aquilo que ele julga ser uma visão reducionista ou metafísica do indivíduo. Elias sabe, tal como Freud, que o ser humano é um ser frágil, impulsivo, emocional. E que precisamos adquirir, desde muito cedo na vida, um modelo de autocontrole, para que assim seja possível a vida em sociedade. Mas não há uma proposta nem propósito em sua leitura. Elias não quer mudar o mundo nem é um crítico da sociedade moderna. Para o autor, quanto mais avança o processo civilizador, mais complicada se torna a sociedade e os paradoxos só aumentam.

Com o intuito de finalizar, é interessante discutir especificamente mais alguns pontos que a leitura de Elias traz. O primeiro deles é: *como demonstrar os problemas psicológicos como advindos de uma estruturação social deficiente da personalidade, em Elias?* Desde o início de sua pesquisa, Elias fez questão de propor que existe um paralelismo entre a formação da estrutura da personalidade e a estrutura social. Que ambas estão interligadas e que dependem uma da outra. Contudo, o autor não explica suficientemente como ocorre nem como varia esse fenômeno. Afirma apenas que as estruturas de personalidade mudam conforme muda estrutura social, e que a estrutura da sensibilidade também sofre alteração. Elias segue com ressalvas as premissas teóricas de Freud sobre o assunto, acrescentando um caráter mais social na formação da personalidade, o que o deixaria próximo dos neo-freudianos, como Fromm, e também o seu caráter de base biológica, apesar de ser apenas uma referência ou reconhecimento, visto que o autor não desenvolve essa última. Mas, para Elias, a mudança de personalidade é geral? Ocorre apenas em alguns indivíduos? Como ocorre? É um processo que ocorre de forma uníssona ou tem diferenças específicas entre os indivíduos? Se sim, como isso funciona na sociedade?

Elias não deixa claro, em nenhum momento, como muda essa suposta estrutura de personalidade. A pessoa interessada fica na seguinte situação, ou o autor sabe muito e não quer passar a informação, ou ele não a passou suficientemente ao ponto de deixar a explicação deficiente. Penso que seja um pouco das duas. Mas não estou sendo irônico. Com efeito, sua explicação acerca da estruturação da personalidade apresenta deficiências.

De fato, uma análise mediante a psicologia auxiliaria bastante Elias e seu entendimento do assunto. Segundo Feist, Feist e Roberts (2015), existe uma variedade de comportamentos entre os humanos que caracterizam a personalidade – por exemplo, pode ser de uma pessoa tímida e um pouco ansiosa, ou até mesmo uma pessoa mais calma e relaxada. As diferenças entre as personalidades humanas são marcantes. Contudo, observam os autores,

não existe uma visão única acerca do tema. Mas é lícito afirmar que, segundo Feist, Feist e Roberts (2015), a personalidade, para boa parte das teorias psicológicas, é o padrão de traços mais ou menos estáveis que oferecem uma regularidade ao comportamento de um indivíduo. Esses traços podem ser únicos ou compartilhados socialmente, mas são específicos de um indivíduo em particular, que vai apresentar uma personalidade distinta, embora seja parecida com as outras em diferentes aspectos.

Elias elabora uma completa teoria social da personalidade? Não vejo como. Mas o autor se utiliza de diversos pontos de outras teorias da personalidade, principalmente as de caráter mais *psicodinâmico*, para justificar sua perspectiva sociológica. Desse modo, sua análise trata do assunto de modo muito abrangente e pouco explicável. Assim, os problemas psicológicos ficam sem uma argumentação satisfatória em muitos pontos. Não há um quadro suficiente para pensar, por exemplo, como ocorre especificamente um transtorno mental ou um sofrimento menos grave. Sendo, por isso mesmo, difícil de submeter à refutação a noção eliasiana de que uma deficiência na estruturação da personalidade causa sofrimento. Sem contar que suas noções de sofrimento são diversas, em alguns momentos são separadas, mas, na maioria das vezes, são interconectadas, como boa parte de seus temas ou conceitos. Termos como "neurose", "ansiedade", "processo civilizador individual malsucedido", "angústia", aparecem nos escritos do autor sem estarem diferenciadas de modo claro. Vimos que, para o autor, sofrimento é um processo causado por uma ruptura que envolve, de algum modo, dimensões biológicas, individuais e sociais. Mas, por exemplo, para Elias, *ansiedade* e *angústia* são as mesmas coisas? Tudo indica que não. Contudo, essa incoerência não invalida ou diminui a originalidade de sua proposta.

Tal como os teóricos psicodinâmicos, como Freud, Adler, Jung, Horney, Fromm entre outros, Elias assumiu uma postura bastante generalista para sua teoria, ou seja, sugeriu um modelo altamente grandioso, a teoria do processo civilizador, cuja função era ser científico, mas deixou importantes dúvidas quanto aos seus conceitos e principais noções. Sua profunda compreensão da individualidade humana, por meio de uma perspectiva sociológica, histórica e psicológica, possibilita um olhar único para a questão da individualização. Contudo, vale ressaltar que suas perspectivas, se não forem analisadas com cuidado, podem ser "coesas internamente", ou seja, todas elas podem resvalar justamente na teoria do processo civilizador. Sua teoria tem bastante unidade, o que siginifica que o autor permaneceu com seus conceitos mais ou menos claros durante a escrita de seus trabalhos e, por isso, tem coerência interna.

Um ponto positivo da proposta de Elias é que, não obstante, ela é muito capaz de lançar novas ideias para pesquisas. Mas no que se refere à ideia de individualização, como também ao tema do sofrimento, a análise de Elias não aborda de modo satisfatório a questão da ação e da motivação, nem as formas de sofrimento são definidas de modo operacional.

Isso nos leva diretamente para outras questões: *É possível, mediante uma sociologia dos processos sociais, verificar quais condições sociais geram processos civilizadores bem ou mal sucedidos? E, da mesma forma, as estruturas sociais definem e condicionam o comportamento humano de modo que podemos atribuir a elas as causas de sofrimento?* Elias, muito influenciado por Freud, deu uma importância muito grande para o fato da internalização dos controles por meio de complexos mecanismos psíquicos. Mas a explicação é tão desprendida e maleável que dados e variáveis conflitantes podem conviver, sem nenhum problema, em sua explicação sobre o sofrimento. Um termo como *habitus*, presente na explicação de Elias sobre a internalização dos controles sociais como também de muitos sofrimentos humanos, ilustra perfeitamente essa deficiência. O sociólogo alemão entende o *habitus*, a *segunda natureza*, como a principal conexão entre os processos sociais de formação das condutas e os processos de composição do Estado.

Raymond Boudon (1989), explica que, ao criticar a noção de *habitus*, devemos ter em mente que essa ideia é antiga, pode ser vista em Aristóteles (*l'hexis*: disposição) ou Tomás de Aquino, e que ela não era nem inconsciente, desprovida de ação, também não mecânica, nem são fixadas ou determinadas apenas socialmente, muito menos compostas conforme a classe ou posição em um sistema de estratificação. Boudon observa que a *disposição*, para o filósofo Aristóteles, *é a orientação que o indivíduo se dá*, enquanto para Tomás de Aquino *os habitus estão orientados sob o controle da consciência*. Assim, é uma noção que é bastante diferente da oferecida por Elias e, consequentemente, de Bourdieu (2007), pelo fato que ela não exclui os componentes da ação e da vontade em sua explicação, nem tem um sentido de como se fossem um "software" que todo indivíduo adquire em sua relação com as configurações sociais onde está inserido. Mas essa explicação acerca dessas disposições apreendidas nunca está clara em Elias e, muitas vezes, parece desprovida de valor demonstrativo. É quase como se quanto menos se percebe os *habitus*, maior é a prova de que eles existem. E quando se fala sobre ele aí pode receber outros nomes como *internalização dos controles sociais* ou *segunda natureza*, *padrões sociais interiorizados*, *saber social incorporado* etc.

A proposta de Elias é explicar que internalizamos esses controles sociais de modo complexo e que nossas experiências, como também a formação da consciência, mudam com o

tempo. Mas o problema é que nunca entendemos, no sociólogo, como ocorre esse processo. Por exemplo, se a relação entre estrutura social e de personalidade define como somos, como explicar a partir disso algumas mudanças que ocorrem na sociedade e, do mesmo modo, a variação de comportamentos de cultura para cultura, como também de indivíduo para indivíduo? E se alguns sofrimentos são advindos de uma estruturação deficiente da personalidade, quais fenômenos na sociedade ou configuração que o indivíduo está inserido geram ou engendram essa composição? Elias (1998a) afirmou que a psique é a estrutura formada por funções relacionais, mas que funções são essas? Posso afirmar que Elias está interessado, na verdade, em saber em que condições se efetua a gênese dos *habitus* sociais responsáveis pela forma como nossas sociedades vivenciam certos fenômenos, entre eles o sofrimento. Para o autor, o modo como enxergamos o sofrimento nem sempre foi o mesmo, então seria lícito perguntar que desenvolvimento social teria contribuído para colocar esse entendimento em prática. E, ao rastrear a origem e evolução, notamos que tais ideias (sobre o sofrimento) aparecem de modo bastante específico. Ou seja, o autor prefere uma explicação socio-histórica toda vez que adentra na compreensão dos mecanismos psicológicos. Mas não explica suficientemente esses mecanismos um tanto misteriosos.

Seria conveniente, tal como fez Raymond Aron em sua carta para Elias (Joly, 2012), perguntar se as mudanças na estrutura da personalidade, sensibilidade e comportamento, que passaram a serem mais aceitas não seriam apenas um complexo processo de controle e refinamento, mas também expressões que se tornaram lícitas na sociedade em questão. Talvez, tal como sugeriu Weber (2022), a evocação de mecanismos irracionais pode ter um frágil poder explicativo, pois muito das ações sociais podem ser explicadas sem a consideração desses pressupostos irracionais ou inconscientes. Desse modo, concordando com Goody (2002), ninguém nega que, em muitos momentos, possa existir uma relação entre as estruturas sociais e a composição da personalidade, mas o problema, e isso o autor observa no trabalho de Elias, é justamente mostrar *como* ocorre essa relação.

Por fim: *a proposta de Elias é um avanço quando a comparamos com outras análises sociológicas do sofrimento*? A resposta para essa questão parecer ser dupla. Primeiro pelo fato que Elias segue de modo implícito, bem como renova, o paradigma trazido por Freud em *O mal-estar da civilização*, logo, é tributário, se assim podemos falar, de Freud e sua visão da civilização. Mas se quisermos saber como Elias contribui para a sociologia do sofrimento, devemos colocá-lo em debate com outros autores que trataram do assunto. Nesse aspecto, como demostrei durante a tese, em debates (breves ou mais demorados) com os clássicos da

sociologia (Tocqueville, Comte, Durkheim, Simmel etc.), ou autores mais recentes como Ehrenbergh e Lipovetsky, Elias tem muito para adicionar acerca da temática. Pois acrescenta a *teoria do processo civilizador*, em conjunto com temas como a individualização, sociogênese e psicogênese, uma nova perspectiva para se analisar o sofrimento. Para nós, é notório o ganho para compreender o tema. Pois, diferentemente de outras sociologias do sofrimento, como a de Ehrenberg (1998), que enxergava na sociedade moderna as causas e bases do sofrimento contemporâneo, visto que ela estimula indivíduos sempre ativos, empreendedores de si, o que facilitaria o esgotamento psicológico; Elias, por sua vez, busca compreender as mudanças de comportamento, como também as respostas dos indivíduos interdependentes a essas transformações. O que o autor alemão oferece é uma teoria e um método que visa entender como ocorrem e as causas dessas transformações na sociedade e na estrutura de personalidade. Nesse aspecto, além de compreender essas mudanças socio-psíquicas, o autor quer saber se o modo como determinada configuração social se estabelece possibilita, aos seus membros, prazeres e deleites. Ou seja, a análise de Elias permite questionar se as configurações atuais geram mais sofrimentos que as anteriores e como isso ocorre. Do mesmo modo, possibilita entender as mudanças de sensibilidade que surgiram nessas transformações, possibilita analisar o motivo pelo qual determinadas categorias não eram consideradas como sendo sofrimento e hoje são.

A abordagem processual e figuracional de Elias proporciona uma estrutura argumentativa e conceitual basilar para investigar e analisar os processos sociais de sofrimento, de um modo não essencialista, substancialista ou reducionista. Visto que traz para a análise sociológica do sofrimento vários elementos interligados, pois considera o ser humano como um ser biopsicossocial. Elias sugere que conflitos, tensões e sofrimentos variados permanecem para os indivíduos com um aspecto fundamental de seu processo civilizador individual. No entanto, como demonstramos nesse trabalho, sua abordagem pode trazer algumas discordâncias e questões para um debate.

Concluímos esse ponto afirmando que, mesmo com a originalidade e contribuição de sua proposta e perspectiva socio-histórica para a sociologia, e ao renovar o paradigma freudiano do mal-estar na civilização, a análise eliasiana apresenta deficiências principalmente no que diz respeito ao seu caráter explicativo dos processos sociais que geram sofrimento.

Segundo o autor, nossos sofrimentos psicológicos mais graves de ordem não biológica são um dilema social, dizem respeito, muitas vezes, àqueles indivíduos incapazes de se

relacionar com sua comunidade e com as exigências estabelecidas em sua configuração. É um problema na formação da personalidade que amplifica ainda mais as dores comuns da vida. Mas isso não é o fim. As psicoterapias ajudam, bem como possíveis arranjos e mudanças nas configurações sociais. Há nisso quase que uma rudeza, um ponto pelo qual temos de passar na vida, mesmo que não seja essa nossa vontade, de sofrer em um mundo que permite situações de deleite e desprazer aos montes. Nós mesmos produzimos, muitas vezes, os problemas que queremos que desapareçam.

Elias parece indicar que a história muda as expressões e percepções do sofrimento, mesmo que seus mecanismos e estruturação sejam os mesmos. A proposta de conciliar demandas individuais e normas sociais, em um estudo que possa dar conta de ambas, ainda não foi devidamente bem elaborada por ninguém. Elias propõe isso. Mas teve sucesso? O sociólogo alemão apresentou uma contribuição audaciosa para entendermos o processo civilizador de modo que pudéssemos também entender a nós mesmos. Contudo, esse processo tem seu peso e seus custos. Gera descontentamentos, mas também prazeres diversos. Não temos como saber a direção desse processo. Desse modo, Elias evita a qualquer custo apontar a direção correta. Sua posição é que devemos contribuir para que cada ser humano possa viver em sociedade com o mínimo possível de conflitos que paralisam as pessoas. Contudo, os seres humanos também criam suas próprias misérias.

A ambivalência da vida social e da vida individual é outro ponto importante. Elias evita um diagnóstico fixo das nossas dores e desgraças diárias, mas oferece uma leitura um tanto complexa dos problemas psicológicos. O destacamento do *eu*, em sua relação com o *nós* nas sociedades modernas e individualizadas do nosso tempo, muitas vezes passa a impressão de que estamos sós e que nossas angústias são maiores que em outros momentos. Mas o que muda nesse processo são nossas formas de sentir e perceber a nós mesmos e os outros. Nossa sensibilidade está mais aguçada, fruto de uma grande individualização, de um processo civilizador. Mesmo assim, ainda não é claro o modo como sofremos e como isso se organiza por meio da personalidade de uma pessoa.

Todas as objeções aqui levantadas demonstraram as deficiências do trabalho de Elias, como também as qualidades da explicação do sofrimento. Para nós, sua análise se mostrou muito interessante e ambiciosa. O grande avanço é quando o autor explica o sofrimento por meio de mudanças socio-históricas que afetam a sensibilidade dos indivíduos. Do mesmo modo, sugere que boa parte dos nossos conflitos tem uma gênese histórica e são produzidos nas próprias configurações em que os indivíduos estão inseridos. Com efeito, o grande mérito

da abordagem eliasiana é a tentativa de explicar em conjunto estruturas sociais e de personalidade. Mas, ao que parece, essa também foi a sua maior dificuldade.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, José Augusto Guilhon. **Metáforas da desordem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, et al. **DSM-5**: Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. Porto: Afrontamento, 1984.

APPELS, A. Culture and disease. **Social Science & Medicine**, v. 23, n. 5, p. 477-483, 1986.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ARIÈS, Philippe. **A História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BALDWIN, Alfred. **Teorias do desenvolvimento da criança**. São Paulo: Pioneira, 1973.

BARROS, Marilisa Berti de Azevedo et al. Relato de tristeza/depressão, nervosismo/ansiedade e problemas de sono na população adulta brasileira durante a pandemia de COVID-19. **Epidemiologia e Serviços de saúde**, v. 29, 2020.

BASTIDE, Roger. **Sociologie des maladies mentales**. Paris: Flammarion, 1965.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernity and the Holocaust**. Cambridge: Polity, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. The Phenomenon of Norbert Elias, **Sociology**, 13, 1, January: 117–25., 1979.

BECK, Aaron; ALFORD, Brad. **Depressão**: causas e tratamento. Porto Alegre: Artmed, 2016.

BECK, Ulrich. **Risk Society**. Towards New Modernity. Londres, Sage, 1992.

BENDIX, Reinhard. Compliant behavior and individual personality. **American Journal of Sociology**, v. 58, n. 3, p. 292-303, 1952.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. São Paulo: Vozes, 2013.

BERLIN, Isaiah. **As raízes do romantismo**. São Paulo: Fósforo, 2022.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLOMERT, Rheinhard. **Psyche und Zivilisation**: zur theoretsichen Konstruction bei Norbert Elias, Münster, Lit., 1991.

BLONDEL, Jacqueline. Encadeamentos e regularidades nas "Ciências da Cultura": seguindo Friedrich Nietzsche, Max Weber, Norbert Elias. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BOCK, Ana Mercês Bahia; TEIXEIRA, Maria de Lourdes T.; FURTADO, Odair. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia São Paulo: Saraiva, 1999.

BOGNER, Artur. The Theory of the Civilizing Process: An Idiographic Theory of Modernization?, **Theory, Culture and Society**, 9, 2 May: 23–53., 1992.

BOGNER, Artur. The Structure of Social Processes: A Commentary on the Sociology of Norbert Elias, **Sociology**, 20, 3: 387–411., 1986.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel, **Les patients de Freud**. Destins. Auxerre: Sciences Humaines Editions, 2011.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel. **Making minds and madness**: From hysteria to depression. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel; SHAMDASANI, Sonu. **Os arquivos Freud:** uma investigação acerca da história da psicanálise. São Paulo: Unesp, 2014.

BOUDON, Raymond. **A desigualdade das oportunidades**. Brasília, Editora da UnB, 1981.

BOUDON, Raymond. **A ideologia ou a origem das idéias recebidas**. São Paulo: Ática, 1989.

BOUDON, Raymond. **Efeitos perversos e ordem social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

BOUDON, Raymond. **The origin of values**: Sociology and philosophy of beliefs. Lodon: Routledge, 2017.

BOUDON, Raymond; BOURRICAUD, François. **Dicionário Crítico de Sociologia**. São Paulo: Ática, 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRANDÃO, Carlos da Fonseca. **Os processos de civilização e o controle das emoções**. Bauru: EDUSC, 2007.

BRAUDEL, Fernand. **Civilisation matérielle, économie et capitalisme**: les jeux de l'échange. Paris: Armand Colin, 1979.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

BRINKGREVE, Christien. **Psychoanalyse in Nederland**: Een vestigingsstrijd. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1984.

BROWN, Richard. Norbert Elias in Leicester: Some Recollections, **Theory, Culture and Society**, 4, 2–3, June: 533–9, 1987.

BURKITT, Ian. Civilization and ambivalence. **British Journal of Sociology**, p. 135-150, 1996.

BURKITT, Ian. Overcoming metaphysics: Elias and Foucault on power and freedom. **Philosophy of the Social Sciences**, v. 23, n. 1, p. 50-72, 1993.

BURSTON, Daniel. **The wing of madness: The life and work of RD Laing**. Havard: Harvard University Press, 1998.

BURTON, Robert. **The Anatomy of Melancholy**. London: Penguin, 1997.

CAMUS, Albert. **O estrangeiro**. Rio de Janeiro: Record, 1977.

CARTERI, Randhall Bruce et al. Um olhar mais atento à epidemiologia da esquizofrenia e de transtornos mentais comuns no Brasil. **Dementia & Neuropsychologia**, v. 14, p. 283-289, 2020.

CAVALLETTO, George. **Crossing the psycho-social divide**: Freud, Weber, Adorno and Elias. Ashgate, 2007.

CHARTIER, Roger. Elias: une pensée des relations. **Espace Temps**, v. 53, n. 1, p. 43-60, 1993.

CIOFFI, Frank. **Freud and the Question of Pseudoscience**. Chicago: Open Court, 1999.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

COMTE, Auguste. **Discurso Sobre o Espírito Positivo**. São Paulo: Abril, 1978.

COSTA, Cristina. **Sociologia**: Introdução à ciência da sociedade. São Paulo: Moderna, 2007.

COURY, Guillaume. Norbert Elias e a construção dos grupos sociais: da economia psíquica à arte de reagrupar-se. **Norbert Elias: a política e a história.** São Paulo: Perspectiva, 2001.

CREWS, Frederick. **As guerras da memória**: o legado de Freud em xeque. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DAHRENDORF, Ralf. **As Classes e Seus Conflitos na Sociedade Industrial**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2019.

DE SWAAN, Abram. Historische psychopathologie en sociogenese van het moderne karakter. In M. Damen (ed). **Geschidenis, Psychologie, Mentaliteit**. Amsterdam: Uitgeverij Skript, 1982.

DE SWAAN, Abram. The politics of agoraphobia. **Theory and Society**, v. 10, n. 3, p. 359-385, 1981.

DÉCHAUX, Jean-Hughes. N. Elias et P. Bourdieu : analyse conceptuelle comparée. **European Journal of Sociology**, 34(02), 364., 1993.

DÉCHAUX, Jean-Hugues. La mort dans les sociétés modernes: la thèse de Norbert Elias à l'épreuve. **L'Année sociologique**, v. 51, n. 1, p. 161-183, 2001.

DÉCHAUX, Jean-Hugues. Sur le concept de configuration: quelques failles dans la sociologie de Norbert Elias. **Cahiers internationaux de sociologie**, p. 293-313, 1995.

DELMOTTE, Florence. **Norbert Elias**: la civilisation et l'Etat. Enjeux epistemologiques et politiques d'une sociologie historique. Bruxelles: Bruxelles, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

DELZESCAUX, Sabine. Autocontrainte et instance surmoïque: éléments de réflexion sur la référence d'Elias à la psychanalyse freudienne. **Nouvelle revue de psychosociologie**, 4,(2), 201-212, 2007.

DELZESCAUX, Sabine. **Norbert Elias**: Distinction, conscience et violence. Paris: Armand Colin, 2016.

DELZESCAUX, Sabine. **Norbert Elias**: une sociologie des processus. Editions L'Harmattan, 2001.

DÉPELTEAU, François; PASSIANI, Enio; MARIANO, Ricardo. Ariel or Caliban? The civilizing process and its critiques. In: LANDINI, Tatiana; DÉPELTEAU, François (Eds.). **Norbert Elias and social theory**. New York, 2013. p. 41-59.

DOSSE, François. **Gilles Deleuze, Félix Guattari**: Biographie croisée. Paris: La Découverte, 2014.

DUARTE, Luis Fernando Dias; GIUBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. **Anuário antropológico**, v. 18, n. 1, p. 77-111, 1994.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Pessoa e dor no Ocidente (o "holismo metodológico" na Antropologia da Saúde e Doença). **Horizontes antropológicos**, v. 4, p. 13-28, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A circulação dos saberes e práticas psicanalíticas nas ciências sociais. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 24, p. 33-50, 2017.

DÜERR, Hans Peter. **Der Mythos vom Zivilisationsprozeß**, Bd. 2: Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

DÜERR, Hans Peter. **Der Mythos vom Zivilisationsprozeß**, Bd. 3: Obszönität und Gewalt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

DÜERR, Hans Peter. **Der Mythos vom Zivilisationsprozess**. Bd. 1: Nacktheit und Scham. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

DUFRESNE, Todd. **The late Sigmund Freud**: Or, the last word on psychoanalysis, society, and all the riddles of life. Cambridge University Press, 2017.

DUMONT, Louis. **German Ideology**: From France to Germany and back. Chicago: University of Chicago, 1994.

DUNNING, Eric; HUGHES, Jason. **Norbert Elias and Modern Sociology**: Knowledge, Interdependence, Power, Process. London: Bloomsbury, 2013.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DURKHEIM, Emile. **O suicídio**. São Paulo: Martin Fontes, 2005.

EBERS, Nicola. **Individualisierung**: Georg Simmel-Norbert Elias-Ulrich Beck. Königshausen u. Neumann, 1995.

ELIAS, Norbert. **A condição humana**. Lisboa: DIFEL, 1991.

ELIAS, Norbert. **A peregrinação de Watteau à ilha do amor**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

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

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001b.

ELIAS, Norbert. **Au-delà de Freud**. Sociologie, psychologie, psychanalyse. Paris: La Découverte, 2010.

ELIAS, Norbert. **Envolvimento e distanciamento**. Lisboa: Dom Quixote, 1997a.

ELIAS, Norbert. **Escritos e Ensaios**: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ELIAS, Norbert. **Essays I**: On the Sociology of Knowledge and the Sciences. Dublin: UCD Press, 2009a.

ELIAS, Norbert. **Essays III**: On Sociology and the Humanities. Dublin: UCD Press, 2009b.

ELIAS, Norbert. **Introdução à Sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.

ELIAS, Norbert. **La civilización de los padres y otros ensayos**. Santa Fé de Bogotá: Norma, 1998b.

ELIAS, Norbert. **Mozart**: sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

ELIAS, Norbert. **Norbert Elias por Ele Mesmo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001c.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

ELIAS, Norbert. On human beings and their emotions: a process-sociological essay, **Theory, Culture & Society**, 4(2–3): 339–361, 1987b.

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

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

ELIAS, Norbert. The retreat of sociologists into the present, **Theory, Culture & Society**, 4: 223–247, 1987a.

ELIAS, Norbert. **The Symbol Theory**. Dublin: University College Dublin Press, 2011.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.

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

ELLENBERGER, Henri F. **The discovery of the unconscious**: The history and evolution of dynamic psychiatry. New York: Basic Books, 1970.

EHRENBERG, Alain. **La fatigue d'être soi**: dépression et société. Paris: Odile Jacob, 1998.

ERIKSON, Erik. **Young man Luther**: A study in psychoanalysis and history. New York: WW Norton & Company, 1993.

ESSER, Hartmut. 'Logik oder Metaphysic der Forschung', **Zeitschrift für Soziologie** 14: 4, 257–264, 1985.

EYSENCK, Hans. **Decadência e queda do império freudiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

FAUSTINO, Marta. **Nietzsche e a grande saúde**. Para uma terapia da terapia. Tese (Doutorado). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2014.

FAUSTO, Boris. A interpretação do nazismo, na visão de Norbert Elias. **Mana**, 4.1: p. 141-152, 1998.

FEBVRE, Lucien. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?. **Annales d'histoire sociale** (1939-1941), v. 3, n. 1-2, p. 5-20, 1941.

FEIST, Jess; FEIST, Gregory; ROBERTS, Tomi-Ann. **Teorias da personalidade**-8. Porto Alegre: AMGH, 2015.

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

FONTANA, Vanessa Furtado. SARTRE: O EXISTENCIALISMO EM TORNO DA MORTE. **AUFKLÄRUNG**, João Pessoa, v.7, n.3., Set.Dez., p.99-110, 2020.

FOUCAULT, Michel. **A História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e Outros Textos** (1923/1925). São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. 2011.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Três Ensaios sobre as teorias da sexualidade. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. VII**). Rio de Janeiro: Imago. 1976.

FREUD, Sigmund. **Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci**. Lisboa: Relógio d'Água. 1990.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2019.

FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Sociologia da Medicina**. Brasília: UnB, 2004.

FROMM, Erich. **A Crise da Psicanálise**. Freud, Marx e a Psicologia Social. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FROMM, Erich. **A Missão de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

FROTA, Ilgner Justa et al. Transtornos de ansiedade: histórico, aspectos clínicos e classificações atuais. **Journal of Health & Biological Sciences**, v. 10, n. 1, p. 1-8, 2022.

FUREDI, Frank. **Therapy Culture**: cultivating vulnerability in an uncertain age. London: Routledge, 2003.

GABRIEL, Norman. Norbert Elias and developmental psychology. **The sociological review**. Vol 19, 18, 2011.

GARRIGOU, Alain. 2001. O grande jogo da sociedade. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias. A política e a história**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias. A política e a históri**a. São Paulo: Perspectiva, 2001.

GEBARA, Ademir. **Conversas sobre Norbert Elias**: depoimentos para uma história do pensamento sociológico Piracicaba: Biscalchin , 2005.

GEBARA, Ademir *et al*. (Org.). **Leituras de Norbert Elias**: processo civilizador, educação e fronteiras. Maringá: Eduem , 2014.

GELLNER, David. Comments on Ian Jarvie's 'The Persistence of the individualism debate Today'. In: SKALNÍK, Peter. **Ernest Gellner's Legacy and Social Theory Today**. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2022.

GELLNER, Ernest. **Antropologia e Politica**. Revoluções no Bosque Sagrado. Rio de Janeiro, Zahar, 1997.

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

GELLNER, Ernest. **Reason and culture**. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

GELLNER, Ernest. **The concept of kinship and other essays on anthropological method and explanation**. Oxford: Blackwell, 1987.

GELLNER, Ernest. **O movimento psicanalítico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony; PIERSON, Christopher. **O sentido da modernidade**: conversas com Anthony Giddens. São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

GOFFMAN, Erving. Embarrassment and social organization. **American Journal of Sociology** 62(3): 264–271. 1956.

GOFFMAN, Erving. **Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

GOODY, Jack. Elias and the anthropological tradition. **Anthropological Theory**, v. 2, n. 4, p. 401-412, 2002.

GOODY, Jack. **The theft of history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GOODY, Jack. **The development of the family and marriage in Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GOUDSBLOM, Johan. A Vergonha: uma dor social. In.: Ademar Gebara/ Cas Wouters (Orgs.) **O controle das emoções**. João Pessoa: EdUFPB, 2009, pp. 47-60.

GOUDSBLOM, Johan. Christian religion and the European civilising process: the views of Norbert Elias and Max Weber compared in the context of the Augustinian and Lucretian traditions. **Irish Journal of Sociology**, v. 12, n. 1, p. 24-38, 2003.

GOUDSBLOM, Johan. **Nihilism and Culture**. Blackwell: Oxford, 1980.

GOUDSBLOM, Johan. Public Health and the Civilizing Process. **The Milbank Quarterly**, 64(2), 160., 1986.

GRAEFF, F. G; BRANDÃO, M. L. **Neurobiologia das doenças mentais**. São Paulo: Lemos, 1993.

GRÜNBAUM, Adolf. **The Foundations of Psychoanalysis**. Berkeley: University of California Press, 1984.

GRÜNBAUM, Adolf. **Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis**. Adolf Grünbaum. Madison: International Universities Press, 1993.

GÜNTHER, Friederike Felicitas; HOLZER, Angela; MÜLLER, Enrico (org.). **Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses**: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.

GUTMAN, Robert. **Mozart**: A Cultural Biography. London: Harcourt Brace, 2000.

HAMLIN, Cynthia Lins. Boudon: agência, estrutura e individualismo metodológico. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 48, p. 63-92, 1999.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa:** a dor hoje. Petrópolis: Vozes, 2021.

HEINICH, Nathalie. **A sociologia de Norbert Elias**. Bauru: EDUSC, 2001.

HEINICH, Nathalie. **Dans la pensée de Norbert Elias**. Paris: Cnrs, 2015.

HEINICH, Nathalie. Five misunderstandings of Elias's thought. In: **Norbert Elias and Social Theory**. Palgrave Macmillan, New York, 2013a. p. 31-39.

HEINICH, Nathalie. Sublimating resentment: Following Elias along five paths toward another sociology. **Human Figurations**, v. 2, n. 3, 2013b.

HENRY, Charles. Elementos para uma teoria da individualização: quando o criado Mozart se achava um livre artista. In: GARRIGOU, Alain; LACROIX, Bernard. **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001.

HERSANT, Yves. **Mélancolies**, de l'Antiquité au XXe siècle. Paris: Robert Laffont, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta pelo reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.

HORWITZ, Allan; WAKEFIELD, Jerome. **The loss of sadness**. How Psychiatry transformed normal sorrow into depressive disorder. New York: Oxford University Press, 2007.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. São Paulo: Perspectiva, 1999.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ILLOUZ, Eva. **Saving the Modern Soul**: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help. Berkeley: Univ. Calif.Press, 2008.

JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral**. São Paulo: Atheneu, 2000.

JOLY, Marc. **Devenir Norbert Elias**. Paris: Fayard, 2012.

KENNY, Robert. Freud, Jung and Boas: the psychoanalytic engagement with anthropology revisited. Notes and Records**: the Royal Society Journal of the History of Science**, v. 69, n. 2, p. 173-190, 2015.

KIERKGAARD, SOREN. **O Conceito de Angústia**. Petrópolis: Vozes, 2010.

KILMINSTER, Richard. **Norbert Elias**: post-philosophical sociology. London: Routledge, 2007.

KLINE, Paul. **Fact and Fantasy in Freudian Theory**. London: Methuen. 1981.

KORTE, Hermann. **Über Norbert Elias**: das Werden eines Menschenwissenschaftlers. Springer-Verlag, 2013.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Emoções, sociedade e cultura**: a categoria de análise emoções como objeto de investigação sociológica. Curitiba: Ed. CRV, 2009.

KUZMICS, Helmut. Embarrassment and Civilization: On Some Similarities and Differences in the Work of Goffman and Elias, **Theory, Culture and Society**, 8, 2: 1–30, 1991.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Saint-Simon ou o sistema da corte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

LA TAILLE, Yves et al. **Piaget, Vygotsky e Wallon**: teorias psicogenéticas em discussão. São Paulo: Summus Editorial, 1992.

LAHIRE, Bernard. Elias, Freud, and the human science. In: LANDINI, Tatiana; DÉPELTEAU, François (Eds.). **Norbert Elias and social theory**. New York: Palgrave Macmillan US, 2013. p. 75-89.

LAING, Robert. **The divided self**: An existential study in sanity and madness. London: Penguin, 2010.

LAKATOS, Imre. **Criticism and the growth of knowledge**. Cambridge: University Press; 1974.

LANDINI, Tatiana Savoia. Civilização e Regulação dos Instintos em Norbert Elias e Sigmund Freud. In: FERNANDES, Maria Fernanda Lombardi (Org.). **Civilização**: sentidos e paradoxos. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

LASCH, Christopher. **A Cultura do Narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LASCH, Christopher. Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's "Very Simple Formula", **Theory and Society**, 14, 5: 705–720, 1985.

LAYDER, Derek. Social Reality as Figuration: A Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis, **Sociology**, 20, 3: 367–386, 1986.

LAYDER, Derek. **Understanding social theory**. Lodon: Sage, 2005.

LE BRETON, David. **Desaparecer de si**: uma tentação contemporânea. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

LEÃO, Andréa Borges. **Norbert Elias & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

LEDENT, David. **Norbert Elias**. Vie, œuvres, concepts. Paris: Ellipses, 2009.

LEMKE, Thomas. Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung. **Berliner Journal Für Soziologie**, 11(1), 77–95, 2001.

LEPENIES, Wolf. **Melancholie und Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

LEPENIES, Wolf. Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight. **New German Critique**, n. 15, p. 57-64, 1978.

LEPENIES, Wolf. **The Seduction of Culture in German History**. Princeton: Princeton University Press, 2009.

LEROI-GOURHAN, André. **Les religions de la préhistoire: paléolithique**. Paris: Presses universitaires de France, 1964.

LINKLATER, Andrew; MENNELL, Sthephen. Norbert Elias, the civilizing process: sociogenetic and psychogenetic investigations-an overview and assessment. **History and Theory**, 49(3), 384–411, 2010.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal**: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade da decepção**. Barueri: Manole, 2007b.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio D'água, 1989.

LUHRMANN, Tanya. **Of Two Minds**: The Growing Disorder in American Psychiatry. New York: Alfred A. Knopf ,2001.

LUHRMANN, Tanya. Social defeat and the culture of chronicity: Or, why schizophrenia does so well over there and so badly here. **Culture, Medicine and Psychiatry**, v. 31, n. 2, p. 135-172, 2007.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MANN, Thomas. **Consideraciones de um Apolitico**. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1978.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MANNONI, Octave. **Freud, uma Biografia Ilustrada**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MANZO, Enrique Guerra. Las teorías sociológicas de Pierre Bourdieu y Norbert Elias: los conceptos de campo social y habitus. **Estudios sociológicos**, p. 383-409, 2010.

MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MARI, Jair; LEITÃO, Raquel. A epidemiologia da esquizofrenia. **Brazilian Journal of Psychiatry**, v. 22, p. 15-17, 2000.

MARTÍNEZ, Alejandro Néstor García. **El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias**. Navarra: EUNSA, 2006.

MASO, Benjo. Elias and the neo-Kantians. Intellectual backgrounds of The Civilizing Process. **Theory, Culture and Society**, 12 (1): 43±79, 1995.

MATIAS, Bruno da Silva; LIMA, Eurides Souza de. Os transtornos de ansiedade durante a pandemia no Brasil. **Research, Society and Development**, v. 11, n. 7, p. e35911730028-e35911730028, 2022.

MAUSS, Marcel. **Ensaios de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

MELOGRANI, Piero. **Wolfgang Amadeus Mozart**: A Biography. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

MENNELL, Stephen. "Sociogenesis and psychogenesis: Norbert Elias's historical social psychology as a research tradition in comparative sociology." **Comparative Sociology** 14.4 (2015): 548-564.

MENNELL, Stephen. The Globalization of Human Society as a Very Long-term Social Process: Elias's Theory, **Theory, Culture and Society**, 7, 2–3: 359–71. 1990a.

MENNELL, Stephen. Decivilising processes: theoretical significance and some lines of research. **International Sociology**, 5(2), 205–223. 1990b.

MENNELL, Stephen. A Sociologist at the Outset of Group Analysis: Norbert Elias and his Sociology. **Group Analysis**, 30(4), 489–514., 1997.

MENNELL, Stephen. Elias and Popper. **Human Figurations**, 7.1. 2018.

MENNELL, Stephen. **Norbert Elias**: an introduction. Dublin: University College Dublin Press, 1992.

MENNELL, Stephen. O Reverso da Moeda: Os Processos de Descivilização. In: Garrigou, Alain; Lacroix, Bernard (orgs.). **Norbert Elias**: a política e a história. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MEZAN, Renato. **Freud, pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MINOIS, Georges. **A idade de ouro**: história da busca da felicidade. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MINOIS, Georges. **Histoire de la solitude et des solitaires**. Paris: Fayard, 2013.

MINOIS, Georges. **Histoire du mal de vivre**, de la mélancolie à la dépression. Paris: La Martinière, 2003.

MINOIS, Georges. **História do suicídio**: a sociedade ocidental diante da morte voluntária. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MINOIS, Georges. **Le prêtre et le médecin**: des saints guérisseurs à la bioéthique. Paris: CNRS Editions, 2015.

MITZMAN, Arthur. The Civilizing Offensive: Mentalities, High Culture and Individual Psyches**, Journal of Social History**, 20, 4: 663–87. 1987.

MONGARDINI, Carlo. L'idée de société chez Georg Simmel et Norbert Elias: Norbert Elias: une lecture plurielle. **Cahiers internationaux de sociologie**, v. 99, p. 265-278, 1995.

MOORE, Barrington. **As origens sociais da ditadura e da democracia**: senhores e camponeses na construção do mundo moderno. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MOORE, Barrington. **Reflexões sobre as causas da miséria humana e sobre certos propósitos para eliminá-las**. Rio de jaineiro: Zahar, 1974.

MOTA, Leonardo de Araújo. Gilles Lipovetsky (1944-). In: TELLES, Sarah; Oliveira, Solange Luçan. **OS SOCIÓLOGOS**: DE AUGUSTE COMTE A GILLES LIPOVETSKY. São Paulo: Vozes, 2018.

MOUZELIS, Nicos. On figurational sociology. **Theory, Culture & Society**, v. 10, n. 2, p. 239-253, 1993.

MUCHEMBLED, Robert. **História da violência**: Do fim da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012.

MUCHEMBLED, Robert. **L'invention de l'homme moderne**: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime. Paris: Fayard, 1988.

NIESTROJ, Brigitte. Norbert Elias: A Milestone in Historical Psycho-sociology. The Making of the Social Person, **Journal of Historical Sociology**, 2, 2: 136–60. 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OESTERDIEKHOFF, Georg W. **Zivilisation und Strukturgenese**: Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **The world health report 2000**: Health System: improving performance.Genebra: OMS, 2000.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

OZELLA, Sergio. (Org). **Adolescências construídas** – a visão da psicologia sócio-histórica. São Paulo: Cortez, 2003.

PARSONS, Talcott. **The structure of social action**: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers. New York: Free Press, 1966.

PASSIANI, Enio. Past and Present in Sociological Theory: Some Similarities and Differences between Émile Durkheim and Norbert Elias. In: **Norbert Elias and Social Theory**. Palgrave Macmillan: New York, 2013. p. 109-125.

PEREIRA, Ana Cláudia Costa et al. O agravamento dos transtornos de ansiedade em profissionais de saúde no contexto da pandemia da COVID-19. **Brazilian Journal of Health Review**, v. 4, n. 2, p. 4094-4110, 2021.

PERRUSI, Artur. **Imagens da loucura**: representação social da doença mental na psiquiatria. São Paulo: Cortez, 1995.

PERRUSI, Artur. Sofrimento psíquico, individualismo e uso de psicotrópicos: Saúde mental e individualidade contemporânea. **Tempo Social**, v. 27, n. 1, p. 139-159, 2015.

PESSOTI, Isaias. Sobre a teoria da loucura no século XX. **Temas psicol.** v.14, n.2, 2006.

PESSOTTI, Isaias. **A loucura e as épocas**. São Paulo: Ed. 34, 1994.

PESSOTTI, Isaias. **O século dos manicômios**. São Paulo: Ed. 34, 1996.

PESSOTTI, Isaias. **Os nomes da loucura**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

PETERS, Gabriel. **A ordem social como problema psíquico:** do existencialismo sociológico à epistemologia insana. São Paulo: Annablume, 2017.

PETERS, Gabriel. A teoria da ação à luz da experiência esquizofrênica: um estudo de epistemologia insana. **Política & Sociedade** (Online), v. 15, p. 160-195, 2016.

PIAGET, Jean. **A construção do real na criança**. São Paulo: Ática, 2001.

PIAGET, Jean. **A Equilibração das Estruturas Cognitivas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

PIAGET, Jean. **O nascimento da inteligência na criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PIAGET, Jean. **Seis estudos de psicologia.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

PINELL, Patrice. Modern medicine and the civilising process. **Sociology of Health & Illness**, v. 18, n. 1, p. 1-16, 1996.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

POPPER, Karl. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1980.

POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

POPPER, Karl. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

POPPER, Karl. **Lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

POPPER, Karl. **The myth of the framework:** In defence of science and rationality. Lodon: Routledge, 2014.

PORTER, Roy et al. (Ed.). **The Cambridge history of medicine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PORTER, Roy. **Madness**: A brief history. Oxford: Oxford University Press, 2002.

QUINTANEIRO, Tania. **Processo civilizador, sociedade e indivíduo na teoria sociológica de Norbert Elias**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

RIBEIRO, Luci. **Processo e figuração**: um estudo sobre a Sociologia de Norbert Elias. Tese (Doutorado em Sociologia)–Universidade de Campinas, São Paulo, Campinas, 2010.

RIEFF, Philip. **Freud**: The mind of the moralist. Chicago: Chicago Press, 1979.

RIEFF, Phillip. **O triunfo da terapêutica**. São Paulo: Brasiliense: 1987.

ROAZEN, Paul. **Freud**: pensamento político e social, São Paulo, Brasiliense, 1973.

ROBINSON, R. J. The Civilizing Process: Some Remarks on Elias's Social History. **Sociology**, v. 21, n. 1, p. 1-17, 1987.

ROJEK, Chris. Problems of involvement and detachment in the writings of Norbert Elias. **British Journal of Sociology**, p. 584-596, 1986.

ROSENWEIN, Barbara. **Emotional communities in the Early Middle Ages**. New York: Cornell University, 2006.

RUFINO, Sueli et al. Aspectos gerais, sintomas e diagnóstico da depressão. **Revista Saúde em Foco**, v. 10, n. 1, p. 837-843, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. **A Náusea**. Rio de janeiro: Nova fronteira, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: SARTRE, Jean-Paul**. Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHEFF, Thomas. Shame in self and society. ***Symbolic interaction***, *26*(2), 239-262. 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Unesp, 2005.

SCHROER, Markus; WILDE, Jessica. Taking Up the Torch from Max Weber: Norbert Elias and the Challenging of Classical Sociology. In: LANDINI, Tatiana; DÉPELTEAU, François (Eds.). **Norbert Elias and Social Theory**. Palgrave Macmillan: New York, 2013. p. 161-178.

SCHRÖTER, Michael. **Erfahrungen mit Norbert Elias**: Gesammelte Aufsätze. Frankfurt:Suhrkamp Verlag, 1997.

SEDGWICK, Peter. **Psycho politics**. New York: Harper & Rowl, 1982.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SHORTER, Edward. **Before Prozac**. The troubled history of mood disorders in psychiatry. New York: Oxford, 2009.

SICA, Alan. Sociogenesis versus Psychogenesis: The Unique Sociology of Norbert Elias, **Mid-American Review of Sociology**, 9, 1: 49–78. 1984.

SILVA, Amanda Mendes et al. Esquizofrenia: uma revisão bibliográfica. **UNILUS Ensino e Pesquisa**, v. 13, n. 30, p. 18-25, 2016.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). **Mana**, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

SIMMEL, Georg. **Philosophy of Money**. London: Routledge, 1990.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar. 2006.

SKOCPOL, Theda. **States and social revolutions:** A comparative analysis of France, Russia and China. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

SMITH, Dennis. **Norbert Elias and modern social theory**. Lodon: Sage, 2001.

SMITH, Dennis. The civilizing process and The history of sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault." **Theory and Society** 28.1: p. 79-100. 1999.

SOMBART, Werner. **The Jews and modern capitalism**. London: Routledge, 2017.

SPIERENBURG, Pieter. Punishment, power, and history: Foucault and Elias. **Social Science History**, v. 28, n. 4, p. 607-636, 2004.

SPIERENBURG, Pieter. **The spectacle of suffering**: Executions and the evolution of repression: From a preindustrial metropolis to the European experience. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

STANNARD, David E. **Shrinking history**: On Freud and the failure of psychohistory. Oxford: Oxford University Press, 1980.

STREECK, Ulrich. Der Einzelne und die Anderen – Interdependenz und soziale Interaktion. Zu Norbert Elias' AufsatzSoziologie und Psychiatrie". Gruppenpsychother. **Gruppendynamik**, 51, p. 46-62, 2015.

SULLOWAY, Frank. **Freud, biologist of the mind**: Beyond the psychoanalytic legend. Harvard: Havard University Press, 1992.

SZAKOLCZAI, Arpad. Elias and the refounding of social theory: A comment. **Current Sociology**, 53(5), 829-834. 2005.

SZASZ, Thomaz. **O mito da doença mental**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

TABBONI, Simonetta. **Norbert Elias**: Un Ritratto Intelettuale. Bologna: Il Mulino, 1993.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TILLY, Charles. **Coerção, capital e Estados europeus 990-1992**. São Paulo: Edusp, 1996.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y Sociedad**. Buenos Aires: Losada, 1947.

TREIBEL, Annette. **Die Soziologie von Norbert Elias**: Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven. Springer-Verlag, 2008.

VAN BENTHEM VAN DER BERGH, Godfried. Norbert Elias and the human condition. **Human Figurations**. Volume 1, Issue 2, July 2012.

VAN KRIEKEN, Robert. Norbert Elias and emotions in history. In: Lemmings D, Brooks A (eds) **Passion, Power and Elias***:* Emotional Styles and Historical Change. London: Routledge, pp. 19–42., 2014.

VAN KRIEKEN, Robert. **Norbert Elias**. London: Routledge, 2005.

VAN KRIEKEN, Robert. The organization of the soul: Elias and Foucault on discipline and the self. **European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie**, v. 31, n. 2, p. 353-371, 1990.

VAN RILLAER, Jacques**. Les illusions de la psychanalyse**. Bruxelles: Mardaga, 1980.

VENANCIO, Ana Teresa A. A construção social da pessoa e a psiquiatria: do alienismo à "nova psiquiatria". **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v. 3, n. 2, 1993, pp. 117-135.

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório, ou, O trabalho do luto**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

WAIZBORT, Leopoldo. From Elias Back to Simmel. In: : LANDINI, Tatiana; DÉPELTEAU, François (Eds.). **Norbert Elias and Social Theory**. Palgrave Macmillan: New York, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1987.

WEBER, Max. **Política como vocação e ofício**. Petrópolis: Vozes, 2020.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Lisboa: edições 70, 2022.

WICKHAM, Gary. Elias in the Footsteps of Hobbes? **Human figurations**, Volume 1, Issue 1, January, 2012.

WILKINSON, Ian. From the sociology of risk to a critical sociology of suffering. In: **Scarr Network Conference.** Dispoível em: http://mastor.cl/blog/wp content/uploads/2016/10/wilkinson.-sociological-risk-and-suffering.pdf. Acesso em abril de 2021. 2005b.

WILKINSON, Ian. **Suffering**: A Sociological Introduction. Cambridge: Polity Press, 2005a.

WOUTERS, Cas. Como continuaram os processos civilizadores: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza. **Sociedade e Estado**, v. 27, n. 3, p. 546-570, 2012.

WOUTERS, Cas. Formalization and Informalization: Changing Tension Balances in Civilizing Processes". pp. 1–19 in **Theory, Culture & Society**, 3 (2). 1986.

WOUTERS, Cas. Functional Democratisation and Disintegration as Side-Effects of Differentiation and Integration Processes. **Human Figurations**. Volume 5, Issue 2: Social Character, Historical Processes, July 2016.

ZABLUDOVSKY, Gina. **Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología**. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ZABLUDOVSKY, Gina. O conceito de Individualização. In: GEBARA, Ademir et al.(Org). **Leituras de Norbert Elias**: processo civilizador, educação e fronteiras. Maringá: Eduem, 2014.