

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**SABRINA COSTA BRAGA**

**A LEITURA FREUDIANA DE NORBERT ELIAS SOBRE O NAZISMO:  
CIVILIZAÇÃO COMO PRODUTORA DE ANTICIVILIZAÇÃO**

**GOIÂNIA**

**2018**

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou **download**, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:    ☒ Dissertação    ☐ Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: **Sabrina Costa Braga**

Título do trabalho: **A leitura freudiana de Norbert Elias sobre o nazismo: civilização como produtora de anticivilização**

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM    ☐ NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do autor(a)

Ciente e de acordo:



Assinatura do(a) orientador(a)

Data: 27/ 03/ 2018

**SABRINA COSTA BRAGA**

**A LEITURA FREUDIANA DE NORBERT ELIAS SOBRE O NAZISMO:  
CIVILIZAÇÃO COMO PRODUTORA DE ANTICIVILIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG) para a obtenção do título de Mestre em História.

**Linha de Pesquisa:** Ideias, Saberes e Escritas da (e na) História.

**Orientador:** Prof. Dr. Eugênio Rezende de Carvalho.

**GOIÂNIA**

**2018**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do  
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Braga, Sabrina Costa

A leitura freudiana de Norbert Elias sobre o nazismo: civilização  
como produtora de anticivilização [manuscrito] / Sabrina Costa Braga.  
2018.

125 f.

Orientador: Prof. Eugênio Rezende de Carvalho.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,  
Goiânia, 2018.  
Bibliografia.

1. Norbert Elias. 2. Nazismo. 3. Civilização. 4. Freud. I. Carvalho,  
Eugênio Rezende de, orient. II. Título.

Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Sabrina Costa Braga**. Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de fevereiro de dois mil e dezoito (2018), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Sabrina Costa Braga**, cujo título foi "A LEITURA FREUDIANA DE NORBERT ELIAS SOBRE O NAZISMO: CIVILIZAÇÃO COMO PRODUTORA DE ANTICIVILIZAÇÃO". A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº010/18-PPGH, de 22 de fevereiro de 2018, pelos seguintes Professores Doutores: **Eugênio Rezende de Carvalho (Presidente)**, **Telma Ferreira do Nascimento Durães (FCS-UFG)**, **Fabiana de Souza Fredrigo (FH-UFG)** e, como suplentes, **Eduardo José Reinato (PUC-GO)** e **Luiz Sérgio Duarte da Silva (FH-UFG)**. Os Examinadores arguíram na ordem acima citada. Às 15:30 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido a candidata.....APROVADA.....

Profª. Dra. **Telma Ferreira do Nascimento Durães (FCS-UFG)** Ass.: Aprova da defesa

Decisão (.....Aprova a defesa.....)

Profª. Dra. **Fabiana de Souza Fredrigo (FH-UFG)** Ass.: Fabiana de Souza Fredrigo

Decisão (.....Aprova a defesa.....)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Eugênio Rezende de Carvalho**, Ass.: Eugênio Rezende de Carvalho

Decisão (.....APROVADA.....)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Cintila Alves Garcia, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenadora: Fabiana de Souza Fredrigo

Profª. Drª. Fabiana de Souza Fredrigo

Secretária: Cintila Alves Garcia

Cintila Alves Garcia

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao professor Eugênio Rezende de Carvalho, por ter cumprido de maneira sempre atenciosa o seu papel de orientador, coordenando minhas ideias para que a escrita tomasse o rumo mais adequado, o que foi indispensável. Agradeço ainda por confiar que eu seria capaz de realizar um trabalho que, não fugindo das questões inerentes ao conhecimento histórico, em diversos momentos exigiu o diálogo com outras áreas.

Agradeço à professora Fabiana Fredrigo por aceitar o convite para compor a banca examinadora, tanto da minha qualificação, quanto da defesa e pela leitura tão atenta e apontamentos que me elucidaram sobre diversas questões e me deram segurança para seguir como o proposto.

Agradeço à professora Telma Ferreira também por aceitar o meu convite e por, sendo conhecedora da obra de Norbert Elias, ter me disponibilizado uma bibliografia que se mostrou muito importante para a finalização da dissertação.

Agradeço à minha família, minha mãe, minha vó e minhas tias, pelo apoio constante e irrestrito em todos os momentos da minha vida.

Agradeço aos amigos que fiz nesses seis anos em que estudei na Faculdade de História da UFG. Tenho certeza que fiz amigos verdadeiros e estes fizeram da experiência de seguir na profissão que escolhi, algo muito mais agradável. Aos que estão na mesma fase que eu e aos que já passaram por isso, ou ainda passarão agradeço por terem dividido comigo seus conhecimentos e impressões. Essas trocas fazem com que os momentos mais tensos da vida acadêmica se mostrem capazes de serem recompensadores.

Agradeço também aos amigos que fiz em outros momentos e outros lugares da minha vida, mas que estão sempre comigo, buscando me entender e me ajudar.

Agradeço em especial a pessoas que participaram de forma mais direta do meu processo de escrita. Agradeço à Mariah por ter se mostrado sempre disposta a discutir sobre a minha pesquisa, a ler trechos sobre os quais eu não me sentia segura e a procurar me ajudar a encontrar saídas. Agradeço ao Murilo pela ajuda com uma bibliografia cujo acesso não se mostrava tão simples, pelas contribuições com algumas traduções e pela presença nos momentos finais.

*Bebemos toda aquela água, a pequenos sorvos avaros, alternando-nos sob a torneira, só nós dois. Em segredo; mas na marcha de volta para o campo me vi ao lado de Daniele, todo cinza de pó de cimento, com os lábios rachados e os olhos luzidios, e me senti culpado. Troquei um olhar com Alberto, compreendemo-nos de imediato, esperando que ninguém nos tivesse visto. Mas Daniele nos entrevira naquela estranha posição, deitados junto à parede em meio a escombros, suspeitara de alguma coisa e depois adivinhara. Disse-me isso com dureza muitos meses depois, na Rússia Branca, após a libertação: por que vocês dois, e eu não? Era o código moral “civilizado” que ressurgia, o mesmo código pelo qual a mim, homem hoje livre, se revela terrível a condenação à morte do Kapo espancador, decidida e realizada sem apelação, em silêncio, com um movimento de borracha de apagar. Justifica-se ou não a vergonha posterior? Não consegui saber então, assim como não consigo hoje, mas a vergonha havia e há, concreta, pesada, perene.*

Primo Levi

## **RESUMO**

As analogias entre as ideias de Norbert Elias e Sigmund Freud já foram tema de diversos estudos que comprovaram haver relação no modo em que ambos os autores compreendem as sociedades humanas. Para além dos estudos sobre o processo civilizador, Elias se dedicou a busca pela explicação de como foi possível a existência de campos de concentração no corpo de uma sociedade civilizada como a Alemanha do Século XX. O nosso objetivo aqui é, além de apontar a presença da psicanálise na teoria do processo civilizador de Elias, mostrar como a psicanálise está presente também em sua interpretação do fenômeno nazista. Para alcançar tal objetivo, partimos de uma investigação detalhada da obra de Elias, começando por uma abordagem do contexto histórico e cultural em que viveu e das condições de produção de seus escritos, passando por um estudo detalhado dos aspectos mais importantes de sua análise do nazismo, até chegarmos à psicanálise como um eixo de compreensão possível para a teoria eliasina.

**Palavras-chave:** Norbert Elias; Sigmund Freud; Nazismo; Civilização.

## **ABSTRACT**

The comparisons between the ideas of Norbert Elias and Sigmund Freud have been the subject of several studies that establish that there is a connection in the way both authors understand human societies. In accordance with the studies about the civilizational process, Elias devoted himself to the search of explanations of how, within a civilized society like the one in 20th Century Germany, the existence of concentration camps was made possible. Our goal here is to go beyond pointing out the presence of psychoanalysis in Elias' theory of the Civilizational process, to also show how psychoanalysis is present in its interpretation of the Nazi phenomenon. In order to reach such goal, we start from a detailed investigation of Elias's work, from his approach to the historical and cultural context in which he lived and the conditions in which his writings were produced. Then moving on to a detailed study of the main aspects of his analysis of Nazism, until we come to the role of psychoanalysis as a possible axis for understanding the Elisian theory.

**Keywords:** Norbert Elias; Sigmund Freud; Nazism; Civilization.

## SUMÁRIO

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b><u>INTRODUÇÃO</u></b> .....                                                            | 11  |
| <b><u>1. NORBERT ELIAS: SOCIÓLOGO, JUDEU E ALEMÃO</u></b> .....                           | 16  |
| <u>1.1. Norbert Elias em seu contexto histórico</u> .....                                 | 17  |
| <u>1.2. Norbert Elias em seu contexto intelectual</u> .....                               | 26  |
| <u>1.3. Norbert Elias: um <i>outsider</i></u> .....                                       | 40  |
| <b><u>2. UMA “BIOGRAFIA” DA ALEMANHA</u></b> .....                                        | 51  |
| <u>2.1. Norbert Elias e a História: elaboração do passado</u> .....                       | 51  |
| <u>2.2. Zivilisation e Kultur</u> .....                                                   | 66  |
| <u>2.3. Violência e pacificação na ordem nacional-estatal</u> .....                       | 75  |
| <b><u>3. O LUGAR DA PSICANÁLISE: POSSIBILIDADES DE COMPREENSÃO</u></b> .....              | 83  |
| <u>3.1. Freud e Elias: teóricos da civilização</u> .....                                  | 83  |
| <u>3.2. Coação e auto coação: o processo civilizador como baseado em renúncias</u> .....  | 92  |
| <u>3.3. O colapso da civilização: civilização como produtora de anticivilização</u> ..... | 101 |
| <b><u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u></b> .....                                                  | 116 |
| <b><u>REFERÊNCIAS</u></b> .....                                                           | 121 |

## INTRODUÇÃO

O extermínio sistemático de milhões de judeus na Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) gerou na historiografia limites de representação que colocaram em questão a própria forma de se escrever história. A singularidade da catástrofe foi tal que Winston Churchill chegou a definir como “crimes sem nome” o assassinato dos judeus, assim como Primo Levi, judeu sobrevivente, explicita em diversos trechos de suas obras as aflições inerentes ao narrar de uma experiência tão inédita, um “evento-limite”:

Assim como a nossa fome não é apenas a sensação de quem deixou de almoçar, nossa maneira de termos frio mereceria uma denominação específica. Dizemos “fome”, dizemos “cansaço”, “medo” e “dor”, dizemos “inverno”, mas trata-se de outras coisas. Aquelas são palavras livres, criadas, usadas por homens livres que viviam, entre alegrias e tristezas, em suas casas. Se os Campos de Extermínio tivessem durado mais tempo, teria nascido uma nova, áspera linguagem, e ela nos faz falta agora para explicar o que significa labutar o dia inteiro no vento, abaixo de zero, vestindo apenas camisa, cuecas, casaco e calças de brim e tendo dentro de si fraqueza, fome e a consciência da morte que chega (LEVI, 1988 p. 182).

Foi em 1944 que o jurista Raphaël Lemkin<sup>1</sup> utilizou pela primeira vez a palavra genocídio para denominar a tentativa de destruição de um povo, não só por sua origem, raça ou religião, mas por se configurar como atentado a um grupo meramente pela sua existência. O que foi chamado pelos nazistas de “Solução Final” ou “Questão Judaica” é hoje mais conhecido como Holocausto, palavra de origem grega usada em bíblias medievais no sentido de “sacrifício pelo fogo”. Tendo já sido usado num sentido de oferta para Deus, há a objeção de muitos pelo uso do termo holocausto. É preferível entre judeus a palavra *Shoah*, que em língua ídiche (língua próxima ao alemão falada por comunidades judaicas na Europa) tem sentido próximo ao de calamidade e pode fazer referência às provações enviadas por Deus ao seu povo.

Tratar o fenômeno da *Shoah* tem sido, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, tarefa de diferentes áreas do conhecimento. Na interpretação das catástrofes do século XX, podemos exemplificar importantes contribuições como o conceito de “banalidade do mal”<sup>2</sup> cunhado por Hannah Arendt a partir da repercussão do julgamento de Eichmann, em Israel, na década de

1 Raphaël Lemkin era de família judaica e utilizou o termo “genocídio” pela primeira vez em sua obra *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation - Analysis of Government - Proposals for Redres*.

2 Ver *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (ARENDR, 1999).

1960; e a tese da “dialética do esclarecimento”<sup>3</sup> defendida por Adorno e Horkheimer, autores da primeira geração da Escola de Frankfurt que viveram num contexto de Alemanha Nazista. Igualmente destacamos a obra de Norbert Elias (1897-1990), sociólogo alemão que se dedicou principalmente ao estudo das sociedades humanas, tratando do tema da civilização e buscando, através de uma “biografia da Alemanha”, explicar o fenômeno nazista.

Procuraremos aqui fazer uma análise da interpretação feita por Elias do nazismo, de modo a perscrutar suas especialidades diante de tantas outras leituras a respeito do mesmo fenômeno. Para isso, partiremos da hipótese de que há importantes analogias entre a leitura de Norbert Elias sobre o nazismo e a psicanálise freudiana. Traçar as analogias às ideias de Freud nas obras de Elias pode ser pra muitos leitores uma tarefa inevitável. No entanto, tal confluência torna-se mais visível na medida em que, ao teorizarem a civilização, ambos os autores compreendem a repressão das pulsões como condicional para o processo civilizador. Freud, ao colocar a própria organização da civilização como sendo baseada em renúncias, e Elias, ao mostrar como o controle efetuado através de terceiros (coerção externa) é convertido em autocontrole, resultando por fim em hábitos e padrões que se adaptam às funções sociais.

Elias compreende que, embora ocorressem durante a guerra e fossem facilitados por ela, os extermínios de judeus pouco tinham a ver com a conduta de guerra (1997, p.276), de modo que descarta as bases racionais para tais decisões, mostrando a *Shoah* enquanto um fenômeno que contradiz as premissas da civilização em seu nível de então, um fenômeno sem a intenção de conseguir seguidores por meio da expressão de objetivos racionais. Tese esta que converge com com a contradição<sup>4</sup> apontada por Freud que resultaria numa sociedade desenvolvida, sustentada em bases racionais e, simultaneamente, carregando em si a capacidade de produzir estados de barbárie.

Ao procurar determinar o lugar do tema na bibliografia, inúmeras referências às relações entre as obras de Elias e Freud puderam ser obtidas, pois, embora sejam raros os momentos em que Elias cita Freud diretamente, utiliza diversos conceitos familiares à psicanálise, além da afinidade dos temas. Todavia, não foi encontrada produção contemporânea que se propusesse a responder o problema específico com o qual trabalharemos, tornando necessário explicitar em que medida a analogia à psicanálise freudiana aparece na interpretação de Elias referente ao nazismo.

Numa pesquisa, a metodologia aparece para nos fornecer uma visão mais aprofundada

3 Ver *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 1988).

4 Ver *O Mal Estar na Civilização* (FREUD, 2010).

do objeto que pretendemos investigar, superando o papel meramente descritivo do conhecimento histórico, permitindo que o historiador trabalhe de forma sistemática e coerente. Deste modo, ao buscar teoricamente um método que pudesse fornecer melhores condições de responder às interrogações que norteiam este trabalho, a fim de melhor direcionar o objeto de pesquisa, buscamos subsídio no campo de investigação histórica denominado História das Ideias, ou um domínio que muitos preferem chamar de História Intelectual (DARNTON, 1990, p. 175).

O historiador deve compreender e constituir um contexto social adequado antes de se aproximar inteiramente das ideias que pretende examinar, o que neste caso corresponde a um estudo sistemático das ideias de Norbert Elias, examinando a rede intelectual dentro da qual se insere esse autor, percebendo os demais autores com os quais se relaciona e movimentos que o abrangem enquanto tendências, impondo assim, a necessidade de recriar a temporalidade e o contexto inerentes à própria obra. Para o historiador das ideias, essas não se encontram separadas de seu autor, não se trabalha com noções que já fariam parte de uma espécie de “inconsciente coletivo” - como no domínio da História das Mentalidades –, mas com determinadas ideias na obra de um autor. O que justifica, além da investigação das tendências intelectuais que teriam feito parte da formação de Elias, apontamentos acerca de sua vida pessoal e como tais passagens teriam interferido ou não em seu pensamento.

O próprio Norbert Elias teria feito diversas críticas à História das Ideias como a praticada por diversos historiadores. Elias criticou o tratamento das ideias como algo completamente independente e autônomo. Para ele, a História das Ideias teria se limitado a trabalhar com as ideias conscientes dos homens, desconsiderando o campo das pulsões e estruturas dos sentimentos (KIRSCHNER, 1999, p. 45). Elias critica esse enfoque, haja vista que uma parte importante do que seria essencial para compreender o homem estaria sendo ignorada. Por essa razão, neste trabalho busca-se levar em conta as mudanças da interdependência humana em conjunto com a estrutura de conduta, assim como o tecido da personalidade enquanto homem, num dado estágio do desenvolvimento social, conforme as concepções de Elias (apud KIRSCHNER, 1999, p.45-46), o que implica num estudo que vai além da leitura das obras de Elias, mas considera ainda sua história de vida e a relação com a política nacional-socialista.

No primeiro capítulo nos dedicaremos ao estudo de Norbert Elias em seu contexto. Enquanto inserido numa determinada época, traçaremos especificidades de sua vida pessoal que possam ter de alguma forma influenciado em suas ideias, assim como aspectos de sua vida intelectual, influências, tendências e rumo de sua trajetória acadêmica. O capítulo recebe

o título de “Norbert Elias: sociólogo, judeu e alemão” e é partindo desses três tópicos que abordaremos as condições de produção de suas obras, principalmente acerca de como o fato de ser judeu e alemão, ao mesmo tempo, pode estar intimamente ligado à escolha pela sociologia e à tarefa delegada a si de compreender as sociedades humanas.

O capítulo se subdivide em três: “Norbert Elias em seu contexto histórico”, no qual apresentaremos breve biografia do autor e um pouco de sua história em seus diversos lares; “Norbert Elias em seu contexto intelectual”, que contará com apontamentos acerca dos principais autores com os quais dialoga ao longo de sua obra e por último “Norbert Elias: um *outsider*”, que se dedicará principalmente a desenvolver a questão da judeidade<sup>5</sup> do autor e de como isso se expressará em suas ideias.

A seguir, aportaremos à interpretação que Elias buscou fazer do fenômeno nazista. Tal análise se refere a um estudo de longa duração cujas bases estão ligadas à teoria do autor acerca do processo civilizador e culmina na biografia da Alemanha. Essa investigação, realizada em *Os Alemães*, retoma o passado nacional alemão e está referida no título do segundo capítulo desta pesquisa: “Uma ‘biografia’ da Alemanha”. Os três tópicos que compõem este capítulo foram organizados de forma a apresentar os principais aspectos que para Elias teriam contribuído para a possibilidade de ascensão de Hitler e a existência dos campos de concentração.

O primeiro tópico “Norbert Elias e a História: elaboração do passado” trata de como a reativação da memória a partir do julgamento de Eichmann permitiu que diversos autores retomassem o tema da *Shoah* e procurassem elaborar esse passado traumático a fim de que catástrofes desse porte pudessem ser evitadas futuramente. As teses de Elias são colocadas aqui em paralelo com o pensamento de outros autores, tais como Hannah Arendt e Adorno. Em “Zivilisation e Kultur” nos voltaremos à antítese apresentada entre os conceitos de cultura e civilização na Alemanha e à evolução desses conceitos ao longo do tempo, demonstrando alguns aspectos em que a Alemanha se diferenciaria das demais nações europeias. Em um desses aspectos de diferenciação, podemos notar as especificidades da formação do Estado alemão e no que tais especificidades teriam contribuído para uma maior presença da violência. É o que será apresentado no último tópico “Violência e pacificação na ordem nacional-estatal”.

A hipótese que norteou a escrita deste trabalho e que aparece sumariamente desde o

5 Os conceitos de judeidade e judaidade são explicados adiante (p. 45) a partir da obra de Elisabeth Roudinesco.

início da escrita, será de fato desenvolvida no terceiro e último capítulo que se intitula “O lugar da psicanálise: possibilidades de compreensão”, em que confrontaremos diretamente a obra de Elias com os conceitos psicanalíticos que lhes foram comuns. Tal capítulo segue a mesma estratégia de execução dos anteriores contando com três tópicos, sendo o primeiro “Freud e Elias: teóricos da civilização”. No primeiro tópico mostraremos como foram notadas as principais analogias entre a psicanálise freudiana e o pensamento eliasino partindo em grande parte da obra tardia de Elias *Au-delà de Freud*, que é uma importante fonte para compreendermos aspectos essenciais da proposta sociológica eliasina e que ainda não é frequentemente citada em muitos trabalhos que se propõem a analisar tal relação.

O segundo tópico do terceiro capítulo intitula-se “Coação e auto coação: o processo civilizador como baseado em renúncias” e é neste tópico que analisaremos a partir de citações de obras tanto de Elias, quanto de Freud a mais importante relação entre os dois teóricos no que se refere ao tema da civilização, que é a ideia de que a civilização é baseada em renúncias. Sendo indispensável traçar detalhes acerca de como ocorre o processo civilizador para Elias e de como essa tese deve aos escritos de Freud, em suma àqueles presentes em *O Mal-Estar na Civilização*, abrimos espaço para o último tópico “O colapso da civilização: a civilização como produtora de uma anticivilização” que é onde apontaremos como, tanto para Freud, quanto para Elias na própria dinâmica da formação das civilizações estão as bases para o surgimento da barbárie, como a *Shoah* na civilização alemã.

## 1. NORBERT ELIAS: SOCIÓLOGO, JUDEU E ALEMÃO

Este trabalho dedica-se ao estudo de aspectos do pensamento de um teórico que buscou incorporar à sociologia uma visão multidisciplinar, introduzindo uma abordagem histórica e psicológica em suas análises. Norbert Elias tem hoje espaço privilegiado no meio acadêmico e dentre os variados temas os quais se aventurou a estudar durante sua vida está a relação indivíduo-sociedade, tendo defendido que o indivíduo existe fundamentalmente em relação com outros, o que impossibilitaria a existência de um homem desvinculado da sociedade, ou um homem a-histórico. Em sua introdução à obra *A Sociedade de Corte*, ao comparar a história e a sociologia<sup>6</sup>, Elias critica uma história cuja noção de indivíduo se centrava em um homem isolado:

Quando se aborda a questão da relação entre historiografia e sociologia, o problema da singularidade dos acontecimentos históricos, mencionado com frequência, desempenha um papel central. A ideia de que a singularidade e a unicidade dos acontecimentos é um traço distintivo da história humana, do objeto da pesquisa histórica, costuma acompanhar lado a lado a ideia de que essa “singularidade” é fundada na natureza dos objetos, ou seja, na própria coisa, independente de todos os juízos de valor dos pesquisadores. Mas não é realmente assim (ELIAS, 2001, p. 35).

Percebemos no pensamento de Elias que cada ser humano é único ao passo que está inserido em uma repetição. Os conceitos de “indivíduo” e “sociedade” não podem ser usados enquanto distintos e estáveis, pois não designam objetos independentes, mas processos, que se diferenciam sendo indissociáveis (ELIAS, 2001, p. 45). Deste modo, como mencionado anteriormente, não podemos trabalhar as ideias de um autor como se estivessem isoladas do homem, assim como não podemos negligenciar o contexto e aspectos da vida pessoal do autor que produz as ideias em questão.

Não há em língua portuguesa uma biografia dedicada à vida de Norbert Elias. Temos em inglês as obras de Kilminster (2007) e Van Krieken (2005), que se dedicam principalmente a traçar uma trajetória intelectual do sociólogo. Ainda assim há certa lacuna no que diz respeito a sua vida e contexto de produção das obras, lacuna essa que não almejamos preencher completamente, mas que justifica a confecção deste primeiro capítulo, no qual discutiremos aspectos da vida de Elias que possam ter contribuído para levar a

6 A relação entre História e Sociologia nas obras de Elias, assim como um detalhamento da forma como o autor enxerga a interdependência entre indivíduo e sociedade será melhor detalhada no primeiro tópico do último capítulo deste trabalho intitulado *Norbert Elias e a História: elaboração do passado* (p. 51).

determinada interpretação do período de dominação nazista.

### 1.1. Norbert Elias em seu contexto histórico

A obra *Norbert Elias por ele mesmo* reúne sete entrevistas biográficas realizadas no ano de 1984, quando Elias vivia em Amsterdã, na Holanda, e algumas “notas biográficas” do autor publicadas no mesmo volume, o que já nos fornece diversos elementos biográficos e sem dúvidas contribui para um estudo das condições de produção de suas ideias. A fim de relacionarmos devidamente o desenvolvimento intelectual do autor com sua história de vida, essas reflexões autobiográficas deverão ser contrapostas a diferentes fontes biográficas e bibliografia que nos forneça subsídio para tais investigações.

Norbert Elias nasceu em 22 de junho de 1897, em Breslau, hoje cidade polonesa chamada Wroclau. Filho de um casal da burguesia judaica na Alemanha, Hermann Elias e Sophie Elias, seu pai faleceu em 1940, em Breslau, e sua mãe foi morta em 1941, em Auschwitz. Elias viveu na cidade em que nascera até os primeiros dezoito anos de sua vida, até ser chamado para o serviço militar em 1915. Em entrevista, Elias concorda em considerar Breslau uma cidade rica e completamente alemã, cidade de “atmosfera burguesa” que quando jovem ele teria tido intensa vontade de deixar (ELIAS, 2001, p. 13-14).

Na Introdução de *Os Alemães*, obra mais importante de Elias para os estudos aqui realizados, o autor nos alerta para o fato de que ele mesmo é testemunha dos acontecimentos relatados, alguém pessoalmente afetado por tais acontecimentos que buscaria com alguma dificuldade o distanciamento necessário à um pesquisador. Explicando brevemente o objetivo da obra, Elias afirma que:

Muitas das considerações que se seguem tiveram origem na tentativa de tornar compreensível, para mim mesmo e para aqueles que estiveram preparados para ouvir, a maneira como ocorreu a ascensão do nacional-socialismo e, por consequência, também a guerra, os campos de concentração e o desmembramento da Alemanha *ante bellum* em dois Estados. O seu núcleo consiste numa tentativa de destrinçar desenvolvimentos no habitus nacional alemão que possibilitaram o violento surto descivilizador da época de Hitler, e apurar as conexões entre eles e o processo a longo prazo e a formação do Estado na Alemanha. Dedicar-se a um problema como esse envolve certas dificuldades (ELIAS, 1997, p. 15).

Está claro que sendo judeu e alemão, tendo a mãe morta em Auschwitz e sendo obrigado a se exilar da Alemanha durante o regime nazista, Elias teve muito mais que o

advento do interesse intelectual em sua busca por explicar como foi possível, em uma sociedade civilizada do século XX, a realização do extermínio instrumentalizado de pessoas. Em entrevista biográfica sobre sua infância, Elias já dá alguns sinais de como o antissemitismo era visto na sociedade com a qual convivia e como isso o teria afligido pouco à época de sua juventude.

Os judeus viviam bem em Breslau, o que os proporcionava sensação de segurança e com Elias não teria sido diferente: filho único, sentia-se seguro em casa com a família e o antissemitismo não era para essa sociedade uma preocupação. Quando falava-se de antissemitas, estes eram noticiados como pessoas não muito civilizadas, incultas e eram naturalmente rejeitados pela burguesia judaica abastada da cidade. Questionado sobre se se sentiria “mais judeu ou mais alemão”, Elias (2001, p.17-18) responde que essa pergunta coloca um falso problema, pois em sua infância sabia que era judeu e sabia que era alemão. Era ambos de maneira existencial, mas não refletia e não colocava questões sobre tais dados identitários, como o faria posteriormente.

Para Elias, os judeus não tinham a consciência de que eram inferiores, o que desagradaria imensamente aqueles que acreditavam que eles o eram realmente; os judeus, pelo contrário, desprezariam aqueles que os consideravam inferiores, viam a si mesmos como superiores aos antissemitas. Outra causa apontada pelo autor para o antissemitismo, se encontraria no fato de os judeus não serem patriotas, apesar de se sentirem alemães. O próprio Elias confessa que odiava tudo o que o imperador representava desde a mais tenra infância; um homem que não lhe inspirava nenhum respeito (ELIAS, 2001, p.24). Os nacionalistas alemães seriam desde então os antissemitas.

Não se imaginava na pequena Breslau que algo tão novo pudesse se produzir a partir desse mundo em que Elias vivia; não se poderia supor o horror que um dia tomaria a Alemanha. Essa incredulidade dos judeus em relação ao mal que o antissemitismo poderia vir a causar, no entanto, não foi exclusiva da cidade de Breslau. Elie Wiesel, judeu que esteve nos campos de Auschwitz e Buchenwald, narra como já em 1943, os judeus da cidade de Sighet ainda duvidavam que os nazistas fossem capazes de tentar levar a cabo a ideia de aniquilar todo um povo “em pleno século XX”. Sobre isso, Wiesel diz que “os alemães estavam na cidade, os fascistas estavam no poder, o veredito já estava dado e os judeus de Sighet continuavam a sorrir”<sup>7</sup> (WIESEL, 2016, p. 18 – tradução minha). Essa primeira experiência

7 Los alemanes estaban ya en la ciudad, los fascistas estaban en el poder, el veredicto estaba ya pronunciado y los judíos de Sighet seguían sonriendo.

de falsa segurança, em sua trajetória pessoal, Elias formula da seguinte forma:

Assim como os astrônomos descobriram que todo o universo repercute ruídos consecutivos ao Big Bang inicial, assim os homens trazem em si, no que diz respeito às suas vidas, uma intuição cuja origem remonta aos primeiros momentos passados em sua família. Tenho uma intuição que me dá a segurança de que tudo irá bem, enfim atribuo isso à enorme sensação de segurança que usufruí como filho único, graças ao amor de meus pais (ELIAS, 2001, p.22).

Para Bernard Lacroix (2001, p.6), Elias buscava junto aos próximos, família ou amigos, o reconforto, apoio e estímulos que necessitava, de modo que a certeza sentida ao estar rodeado, assim como a incerteza, quando sozinho, definiriam a primeira experiência estratégica que Norbert Elias deveria a uma infância feliz. Essa aparente tranquilidade só foi abalada com a guerra, visto que ele teve de sair do seio familiar para a insegurança total da vida servindo militarmente. Dessa maneira, Elias se viu muito jovem confrontado com o horror e teve nisso o fim de seu mundo como o conhecia.

A Primeira Guerra Mundial inaugurou no século XX a “era da catástrofe” (HOBSBAWN, 1995) e tais conflitos deram-se numa dimensão jamais experimentada antes. Tendo se iniciado como uma guerra essencialmente europeia, a Primeira Guerra Mundial envolveu todas as grandes potências e praticamente todos os Estados europeus, a tríplice aliança (França, Grã-Bretanha e Rússia) e as chamadas Potências Centrais (Alemanha e Áustria-Hungria), que foram se avolumando e angariando aliados. Assim, os alemães se viram diante de uma guerra de duas frentes: a Frente Ocidental e a Frente Oriental (HOBSBAWN, 1995, p. 32-33). A Frente Ocidental caracterizou-se pela estratégia da Alemanha em liquidar rapidamente a França, mas tal plano resultou no que conhecemos hoje como “guerra de trincheiras”, na qual milhares de homens ficavam diante de seus inimigos dentro de buracos no chão atrás de barricadas feitas de sacos de areia em posição que não mudava significativamente em anos.

Elias era ainda muito jovem quando serviu à guerra. Aconselhado pela família, que considerava mais seguro que as unidades de combatentes, apresentou-se como voluntário de uma unidade de transmissão, na qual assegurava o funcionamento das linhas de telefone e de telégrafo que ligavam as trincheiras ao quartel general. Por este motivo, o jovem soldado nunca chegou a estar nas trincheiras mais avançadas e nunca foi para a linha de frente.

Em *Norbert Elias por ele mesmo*, ao tratar do tema da experiência que teve sendo soldado na Primeira Guerra, Elias narra do ponto de vista de um desses muitos jovens

recrutados para guerras para os quais existe a sensação de que as guerras não são suas e se tratam de uma causa que não lhes diz respeito. Nesse momento, Elias se afirma enquanto livre de qualquer sentimento nacionalista ou patriota fanático, tendo em vista que não se identificava com a Alemanha em termos militares e demonstra certa resistência em procurar se lembrar de detalhes da sua trajetória como soldado. Judeu em um país no qual o antissemitismo era dissimulado e imbuído de um papel numa guerra que não lhe pertencia e que pouco entendia, é possível que Elias tenha desenvolvido traumas relativos aos horrores presenciados nas trincheiras, o que fez com que, em entrevista, admitisse a necessidade de análise para continuar a se lembrar e falar sobre essa experiência (ELIAS, 2001, p.33).

Voltando da guerra, Elias se inscreve imediatamente na Faculdade de Medicina, em 1918. Via a partida do Imperador como um grande progresso e não se sentia pessoalmente derrotado como muitos alemães não judeus voltaram da guerra. Pelo contrário, via com alguma esperança o nascimento de uma nova Alemanha como mais importante que a derrotada antiga e a República de Weimar como um período excelente no plano cultural (ELIAS, 2001, p.36).

De acordo com Kilminster (2007, p. 10-12) a República de Weimar foi um momento de turbulenta transição na sociedade alemã, caracterizado por tensões sociais, conflitos de classes e severo aumento da inflação, ao mesmo tempo em que ocorria fundamental reestruturação social permitindo que novos horizontes se abrissem para inovações de cunho artístico e cultural<sup>8</sup>. Assim, após o fim da Primeira Guerra Mundial, a Alemanha estaria passando por um período de rápida informalização, o que quer dizer que a população perdia certas restrições comportamentais anteriores, desenvolvendo um novo código de conduta. Essas complexas experiências vivenciadas durante o período da República de Weimar, que culminariam na ascensão de Hitler e consequente exílio de Elias, teriam tido influência direta no interesse de Elias pelo processo de desenvolvimento dos códigos de comportamento.

Ainda em Breslau, Elias estuda medicina e filosofia. Medicina, que era um desejo do pai, não chega a concluir, mas é nítida a influência de tais estudos em seu pensamento, visto que tem uma visão na qual a sociologia incorpora em seus discursos os aspectos biológicos do

<sup>8</sup> Para Peter Gay (1978, p. 15) a República de Weimar foi “uma ideia buscando tornar-se realidade. [...] Mas Weimar passou também a simbolizar um prognóstico, ou, pelo menos, uma esperança, para um novo começo; isso foi um reconhecimento tácito da acusação, amplamente divulgada nos países Aliados durante a guerra e veementemente negada pela Alemanha, de que na realidade existiam duas Alemanhas: a Alemanha orgulhosamente militar, abjetamente submissa à autoridade, agressiva na aventura externa, obsessivamente preocupada com a forma, e a Alemanha da poesia lírica, da filosofia Humanística e do cosmopolitismo pacífico.”

homem. Importa dizer que ele não reduz a sociologia à biologia, mas a integra em seu projeto de captar estruturas de longa duração de forma processual e interdisciplinar. Os estudos em Filosofia são concluídos em 1923, época em que a fortuna dos pais desaparece e Elias se vê obrigado a trabalhar durante dois anos em uma fábrica de forros de fundição, experiência prática em economia importante para um sociólogo, que teria influenciado em muito sua visão do capitalismo (ELIAS, 2001, p. 39-40).

Em 1925 os pais já eram capazes de se prover sozinhos novamente e Elias deixa Breslau. Era então doutor em Filosofia e Psicologia e em Heidelberg, uma cidade de caráter universitário, tentou a vida como jornalista, mas não obteve sucesso como tal. É em Heidelberg que Elias conhece Karl Mannheim e Alfred Weber, irmão de Max Weber, dois personagens importantes para a sua formação intelectual e assim Elias se transfere de vez para a sociologia, trabalhando como assistente informal na universidade de Heidelberg, numa época em que as mudanças trazidas pela República de Weimar teriam provocado o surgimento de uma sociologia que tendia para a esquerda, que se voltava mais para o pensamento de Marx que de Weber. O objetivo de Elias foi então ingressar na carreira acadêmica como sociólogo.

Desde cedo, Elias demonstrou interesse pela carreira acadêmica. Queria ser professor universitário, êxito que só alcançou em idade já avançada e objetivo para o qual teve de se esforçar em demorado. Os judeus enviavam seus filhos para vida universitária em maior número que católicos e protestantes ao mesmo tempo em que o antissemitismo passou cada vez mais a impedir que judeus exercessem as funções que seus diplomas lhes davam. Para Lacroix, Elias busca a única forma de bastar-se a si mesmo, o livre exercício do intelecto:

Assim, a pretensão cultural estabelece a ligação entre o que ainda falta à família para que faça parte definitivamente da boa sociedade alemã e o que será amanhã o atestado de sua ascensão. Compreendendo-se então que a estratégia acadêmica seja inicialmente importante pelo menos tanto como sinal de distinção como estratégia profissional no sentido estrito, como o atesta sua indeterminação original, perceptível através de suas sucessivas reorientações: a filosofia, depois da medicina (o espírito depois do corpo), a sociologia depois da filosofia (o futuro das vanguardas esclarecidas depois do passado afetado por ser consagrado demais) (LACROIX; GARRIGOU, 2001, p.15).

Elias ficou em Heidelberg de 1925 a 1930, quando poucos tinham consciência da catástrofe que se aproximava. Mesmo imerso em discussões políticas acaloradas, Elias não se lembra de ter votado alguma vez em sua vida, não participava de nenhum partido, não os considerava “realistas” e apesar de considerar todas as ideologias partidárias ilusórias,

demonstrava mais simpatia pelas causas da esquerda (ELIAS, 2001, p.48).

Em 1930 Elias vai para Frankfurt com Mannheim e é lá que começa a se interessar pelo estudo dos costumes e escreve a primeira versão de *A Sociedade de Corte*. Tal livro torna-se um dos alicerces da sociologia do autor e, à época, constituía sua tese de habilitação na Universidade de Frankfurt, tese esta que jamais chegou a ser defendida em virtude da ascensão dos nacional-socialistas ao poder e do necessário exílio de Elias, fazendo com que o livro só chegasse a ser publicado 30 anos depois, acrescido do prefácio.

Para se ler Elias é preciso contextualizar suas obras aos períodos históricos em que foram concebidas, assim como ao que tais períodos representaram em sua vida pessoal. Em outras palavras, é necessário observar como esse contexto específico influenciou na redação dessas obras. A Alemanha de Weimar, um universo intelectual da sociologia ainda dominado pela figura de Weber e o contato com uma história enquanto disciplina que ainda era a do século XIX, foram o plano de fundo para a concepção de *A Sociedade de Corte*. Para Chartier:

Embora publicado apenas em 1969, *A Sociedade de Corte* é de fato um livro anterior à obra capital de Elias, *O Processo Civilizador*, publicada em 1939 em Basileia. É preciso portanto tomar *A Sociedade de Corte* como uma primeira formulação dos conceitos e teses que os dois tomos de 1939 desenvolverão em ampla escala. Porém em contrapartida, compreender plenamente o livro supõe o conhecimento da problemática global que lhe dá sentido e que inscreve a corte como figura central tanto da constituição do Estado absolutista como do processo civilizador que transforma radicalmente a economia psíquica dos homens do Ocidente entre os séculos XII e XVIII (CHARTIER, 2001, p.11).

Foi em Frankfurt que Elias começou a sentir a ameaça real que se aproximava, haja vista que em 1932 a Alemanha se encontrava tomada por milícias dos social-democratas, dos comunistas e dos nacional socialistas. Ainda sobre *A Sociedade de Corte*,

É de fato difícil ler as páginas em que Elias opõe a dominação do rei absoluto à do líder carismático no exato momento quem que um desses líderes se aproximava do poder e o tomava. A caracterização do “grupo central carismático” como lugar de uma possível promoção social, sua definição como grupo necessariamente unificado em torno de um objetivo comum (a tomada do poder), a insistência quanto à importância da autoridade e da iniciativa individuais do líder, que não dispõe de nenhum aparelho de dominação fora de seu próprio grupo: inúmeros vestígios que podem dar conta do nacional-socialismo em seu período de ascensão. Assim como a corte de Luís XIV é um lugar privilegiado para se reconhecer as propriedades genéricas das sociedades de corte, também parece que Elias identificou implicitamente do partido hitlerista aquelas que caracterizam a

dominação de qualquer líder carismático “quando o observamos durante seu período de ascensão” - a situação da Alemanha no início dos anos 30 (CHARTIER, 2001, p.12).

Em 1932, Elias observa um enorme aumento da violência nas ruas, um deslocamento para a direita e a escalada do ódio que aumentava cada vez mais. Com as milícias nas ruas, a perda do monopólio da força pelo Estado é notada e com a afirmação de que “o Estado, caso se suprima o controle que ele exerce sobre a violência física, também não está em condições de funcionar” (ELIAS, 2001, p.53), Elias começa a pensar sobre como é possível que pessoas vivendo em sociedade possam começar a se agredir fisicamente e até a matar outras pessoas. Posteriormente em *Os Alemães*, trabalha tais considerações com mais detalhes.

Em *Os Alemães*, Elias já foi capaz de mostrar que, a partir de 1920, houve um grande aumento do terrorismo na Alemanha e que tal violência tem suas raízes na guerra perdida. É nesta época que muitos são assassinados como politicamente indesejáveis por membros dos Freikorps e associações estudantis. Cabe dizer que os Freikorps consistiam em grupos paramilitares que surgiram logo após a derrota na Primeira Guerra e duraram até a vitória do partido nacional-socialista. Eram formados em sua maioria por ex-oficiais que tiveram dificuldades em seu retorno para vida civil e jovens da classe média. Foi uma época em que a maioria dos estudantes estava, sendo por meio de Freikorps ou outras organizações militares, ao lado daqueles que buscavam, não sem violência, derrubar a detestada República Parlamentar e substituí-la por uma forte ditadura militar (ELIAS, 1997, p.173).

Elias conta interessante episódio de sua vida, quando em 1933 ouviu um discurso de Hitler em Frankfurt. Queria ser capaz de compreender tais manifestações e para tal empreitada se “disfarçou” de aristocrata. Apesar do perigo real de ser reconhecido entre tantos antissemitas como um judeu, sua curiosidade sobre como os indivíduos se ligam a outros por uma rede de interdependência foi maior que seu medo, além do que não tinha ideia de que os nazistas chegariam a buscar exterminar todos os judeus (ELIAS, 2001, p. 56).

Em 1933, Elias trabalhava no Departamento de Sociologia que funcionava no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, tinha então todas as chaves do local e precisou se livrar de quaisquer papéis comprometedores de seus alunos de esquerda. Foi justamente em 1933 que decidiu deixar a Alemanha, indo, inicialmente, para a Suíça e, posteriormente, para Paris, por não ter conseguido nenhum cargo em seu primeiro destino. Na capital francesa, Elias abriu uma loja de brinquedos com dois amigos comunistas alemães, conseguiu se prover do negócio durante algum tempo, mas em 1935 decidiu deixar o país por não achar nenhum cargo em universidade. Não foi sem pesar que Elias deixou a França, país e cultura que sempre admirou

(ELIAS, 2001, p. 58-60).

Em 1935, Elias foi à Alemanha pela última vez antes da guerra, visitou os pais e partiu para a Inglaterra, onde foi ajudado por um comitê de refugiados. Em 1938, os pais o visitaram uma última vez em Londres, mas não quiseram ficar como os foi sugerido. É interessante notar como, ainda em 1938, judeus conseguiam se sentir seguros na Alemanha sem suspeitarem da iminência da Solução Final. Em 1940, a mãe escreve para Elias sobre a morte do pai e, em seguida, ela desaparece em Auschwitz, episódio traumático na vida do sociólogo, pelo qual se culpou durante muitos anos de sua vida.

Foi em Londres, com dedicação exclusiva ao longo três anos que Elias escreveu *O Processo Civilizador*, livro publicado em 1939. Essa é a obra mais importante e mais influente de Elias e, como todo seu pensamento, foi reconhecida muito tardiamente na vida do autor. O livro trata do comportamento do homem civilizado ocidental, comportamento este que nem sempre correspondeu à forma que consideramos característica do mesmo. Assim, o estudo busca elucidar como se deu esse processo civilizador no Ocidente, o que o caracterizou, quais suas causas e como a coerção externa se transforma em autocoerção, internalizando regras.

É escrevendo *O Processo Civilizador* que Elias descobre a necessidade de comparar as sociedades de maneira sistemática para compreender suas estruturas, descobrindo também as ligações entre as mudanças nas estruturas das sociedades e as mudanças na estrutura do comportamento e constituição psíquica dos indivíduos. Já nesta época, Elias pôde iniciar seus estudos sobre a natureza da extrema falta de controle que se é capaz na Alemanha, comparando as civilizações francesa e alemã em seus conceitos de cultura e civilização.

Elias permaneceu na Inglaterra até por volta de 1970<sup>9</sup>. Foi onde escreveu *A Sociedade dos Indivíduos*, livro no qual explicita a relação de interdependência entre a sociedade e o indivíduo. No pós guerra, Elias chegou a fazer análise individual com uma psicanalista freudiana, cujo objetivo inicial se encontrava em seu desejo de produzir mais, já que à época tinha muitas ideias, mas produzira pouco. Lacroix (2001, p. 18) aponta para este período da vida de Elias, principalmente entre 1939 e 1950, como um período em que o sociólogo viveria mais profundamente uma “crise interior” e, por isso, se mostraria mais lacônico em suas memórias. O próprio Elias confessa que não consegue superar a imagem da mãe em uma câmara de gás (2001, p.87).

9 Na Inglaterra foi amigo do psicanalista Fuchs (ou Foulkes) que conhecia desde Frankfurt e durante três anos participou com este de um grupo trabalho que pretendia ter o caráter de análise de grupo.

Em 1954, Elias vai para Leicester a fim de contribuir para desenvolver o Departamento de Sociologia. Dessa forma, finalmente, se inicia de fato a carreira acadêmica que tanto desejou. A Universidade de Leicester era ainda uma instituição pequena, no entanto nas décadas de 1950 e 1960 o departamento de sociologia cresceu significativamente. Em 1962, Elias passa dois anos em Gana, onde pôde observar culturas consideradas menos diferenciadas. Depois disso, volta para Leicester até que começa a retornar esporadicamente para a Alemanha e Holanda como professor convidado em diversas universidades, até se estabelecer na Alemanha novamente.

Norbert Elias viveu num contexto em que sofreu diretamente com a política nacional-socialista. De família judaica, precisou de quase duas décadas para buscar um distanciamento e alguma imparcialidade que o permitisse escrever sobre o período de dominação nazista. *Os Alemães* foi publicado em 1989 e trata-se, na verdade, de compêndio de ensaios publicados ao longo de anos. Na obra, Elias tem como um de seus objetivos, fazer uma interpretação do nazismo, buscando tornar compreensível a maneira como ocorreu a ascensão do nacional-socialismo, assim como também a guerra e os campos de concentração. Sua elaboração foi motivada pelo julgamento de Eichmann, em Jerusalém, no ano de 1961. Para Elias, o julgamento teria reativado a memória colocando em foco de forma abrupta os crimes nazistas, além de levantar indagações sobre como o Holocausto pôde ser perpetrado numa sociedade desenvolvida, entre pessoas civilizadas.

Em entrevista, Elias foi questionado em diversos momentos sobre sentir-se judeu e sentir-se alemão, deixou claro que era um judeu alemão, mas mais do que isso, se considerava europeu:

[...] nunca partilhei o ponto de vista segundo o qual só se pode ou se deve identificar-se com um único país. Os senhores querem evidentemente me rotular, me fixar em tal ou tal coisa, e, no meu caso, isso não é possível. O fato de ser considerado um sociólogo alemão com certeza me dá uma certa satisfação, mas é claro que sou mais do que isso (ELIAS, 2001, p.83).

Elias não se casou e nem teve filhos com a justificativa de se dedicar inteiramente ao trabalho. Assim, não podemos separar sua trajetória intelectual de sua vida pessoal. Segundo Lacroix (2001, p.20), em sua busca por fazer com que a sociologia fosse descoberta, a atividade intelectual e a auto-análise confundem-se num mesmo curso, de modo que fazer sociologia e explicar o mundo foi para Elias explicar a si mesmo o que ele se tornou no mundo que o fez.

O reconhecimento tardio de sua obra pode ter sido um pesado fardo para Elias durante muitos anos de sua vida, uma vez que era claro o seu desejo por ser entendido. Ainda em vida

teve algumas oportunidades nas quais pôde se orgulhar e desfrutar do merecido reconhecimento, como quando recebe o Prêmio Adorno e o título de doutor honoris causa pela Universidade de Bielefeld, por exemplo. Vencer o Prêmio Adorno em 1977 teve especial importância no reconhecimento ainda em vida da obra de Elias, que foi escolhido para a primeira edição de uma premiação que agraciaria nomes como Jürgen Habermas, Jaques Derrida e Zygmunt Bauman. Essa vitória significou sua volta para a Alemanha e consequente aprovação enquanto intelectual em sua terra (ELIAS, 1977).

Sobre o que denominava sua missão como cientista social, Elias se compara a Freud que, à sua maneira, pretendia descobrir as coisas tais como eram realmente, independente do que as pessoas pudessem ter dito antes (ELIAS, 2001, p.57), de modo que para alcançar tal objetivo, Elias, assim como Freud, precisou “nadar contra a corrente” (ELIAS, 2001, p. 85).

## 1.2. Norbert Elias em seu contexto intelectual

Norbert Elias possui uma obra vasta e inovadora para os estudos das sociedades. No entanto, se comparado a diversos outros sociólogos que também sofreram com o exílio provocado pela ascensão nazista, como os autores da Escola de Frankfurt, Elias teve sua obra reconhecida muito tardiamente. Até praticamente meados da década de 1970 sua obra era ainda desconhecida no meio acadêmico, foi então que, deixando a Inglaterra, começou a ser convidado para lecionar em diferentes universidades como professor visitante. Trabalhar com os processos de longa duração era uma escolha marginal à época e para manter sua originalidade, Elias precisou acreditar que o que fazia era uma inovação nas teorias sociológicas e se conformar que o reconhecimento tardaria. Como bem se indagou Lacroix (2001, p. 3):

Será que compreendemos realmente Norbert Elias? Não temos certeza disso! Com efeito, existem sérios motivos para que não compreendamos inteiramente esse sociólogo, isto é, a ponto de sabermos nos servir de maneira totalmente pertinente de seu trabalho. As relações entre um autor e o universo de sua criação sempre constituem uma “caixa preta”, e a mera leitura dos textos nunca revela seus segredos. O reconhecimento tardio de Elias, para além das contingências aparentes das quais esse reconhecimento é o resultado, pode ser interpretado também como um sinal de incompreensão. Há, enfim, o testemunho do autor: “Até hoje, diz ele aos 87 anos, não tenho a sensação de haver sido compreendido inteiramente”.

Mesmo *O Processo Civilizador*, que é hoje a obra mais importante de Elias, não foi

acolhido de imediato por setores da intelectualidade. *Über den Prozess der Zivilisation* teve sua primeira edição em 1939 e a segunda somente em 1969 quando foi redescoberto e só a partir de então traduzido para diversas línguas. É justamente a partir da popularização dessa obra que Elias começa a ser considerado um influente sociólogo. *A Sociedade de Corte*, por exemplo, livro anterior a *O Processo Civilizador*, é uma obra que foi finalizada por volta de 1933 como tese de habilitação em Frankfurt, mas que não chegou a ser discutida em sua época, o que se deve à emigração de Elias para a Inglaterra e a ascensão nacional-socialista. A figura de um autor exilado, um “outsider” é marcada pela distância entre a elaboração e a difusão dessas obras, assim como o início do reconhecimento de Elias é marcado pela publicação de *Introdução à Sociologia* já em 1970. Mesmo podendo desfrutar de breve reconhecimento em vida, grande parte das obras de Elias só foram publicadas tardiamente, tais como *Mozart, Sociologia de um Gênio* - livro no qual Elias vai discutir a concepção de gênio numa articulação entre a história individual e a sociedade de corte – publicado pela primeira vez apenas em 1991, um ano após a morte de Elias. Curiosamente, num paralelo com a história de vida de Elias, Mozart não obteve o merecido reconhecimento em vida, falta essa que teria para sido insuportável para o músico (ELIAS, 1995, p. 10).

No século XX, assim como Elias, diversas personalidades que não tinham a sociologia como sua formação inicial acabaram por se voltar para ela. Para Elias, surgiu nesta época uma missão que tornou-se comum às “mentes mais atentas” entre os cientistas sociais: o surgimento de uma multiplicidade de problemas novos na prática social devido à urbanização e industrialização emergentes, problemas estes que a história, a economia e outras ciências sociais teriam deixado inexplorados já que não poderiam ser tratados segundo os métodos tradicionais. Assim, tais cientistas, como Elias, teriam se deparado com a missão de elaborar uma teoria geral da sociedade humana, do desenvolvimento da humanidade, de elaborar uma teoria central da sociologia que fosse empírica, verificável. (ELIAS, 2001, p. 145)

Ao escrever sobre o que aprendeu e suas principais influências intelectuais, Elias destaca inicialmente o papel da literatura alemã clássica em sua formação inicial, ainda no liceu de Breslau. A autores como Schiller, Goethe e Heine, Elias afirma dever a extensão e profundidade de sua abordagem dos problemas humanos (2001, p. 95). Aos estudos no campo da medicina, já mencionados neste trabalho, Elias deve a noção que passou a ter de seu objeto científico e um dos pilares de sua fundamentação para desenvolver a teoria da civilização, que é a ligação entre o indivíduo e seu grupo:

A luta que travo contra a concepção de *homo clausus*<sup>10</sup>, ainda bastante difundida hoje em dia, os esforços que faço – em vão, a maior parte do tempo – para fazer compreender a compatibilidade fundamental que liga os indivíduos humanos, assim como seu pertencimento existencial a um grupo, explicam-se entre outras coisas, por esses conhecimentos de fisiologia e de anatomia (ELIAS, 2001, p. 97).

Não conseguindo conciliar os estudos em medicina com os em filosofia e psicologia, Elias os abandona, mas acaba por não exercer também a dupla formação filósofo/ psicólogo, optando finalmente pela sociologia como ciência definitiva em sua carreira. Após as experiências de guerra e do trabalho na fábrica, Elias buscou algo que pudesse se aproximar mais da realidade que presenciara, a realidade da vida. A opção pela sociologia o proporcionou um caminho em que pôde colocar em harmonia seus conhecimentos em medicina, psicologia e filosofia, o que culminou num projeto interdisciplinar, tão caro ao seu pensamento.

Antes de partir para Heidelberg e se dedicar definitivamente à sociologia, Elias terminou a tese que lhe deu o título de doutor em filosofia, tese que defendida lhe custou a boa relação com o orientador Richard Hönigswald. Hönigswald, ilustre neokantiano, foi professor de psicologia, pedagogia e filosofia em Breslau. Segundo Elias (2001, p.102), esse foi o homem que “o ensinou a pensar”; teve uma cadeira de filosofia em Munich, mas por ser judeu perdeu sua posição acadêmica em 1933. Chegou a ser mandado para Dachau, mas terminou por viver o resto da vida como imigrante nos Estados Unidos (GALE, 2006).

O desentendimento entre Elias e o orientador se deu quando Elias chegou à conclusão de que as categorias *a priori* de Kant não eram exatas: o que Kant consideraria como atemporal e como dado antes de qualquer experiência, seria nada mais que um saber adquirido que pertenceria ao patrimônio de experiências do homem. Hönigswald desconsiderou as afirmações do orientando e, por isso, Elias optou por modificar as passagens mais polêmicas de sua tese, nas quais deixava clara sua crítica a categorias que pareciam habitar fora da história ou da sociologia e se afirmavam em si mesmas (ELIAS, 2001, p.101). O resultado foi que Elias perdeu maiores chances do desenvolvimento de uma carreira em filosofia, visto que ela requereria o suporte de Hönigswald para o que é uma espécie de “segundo doutorado”

10 O termo configuração ou figuração foi cunhado por Elias como contraponto à noção de *homo clausus*, expressão que, em seu entender, traduzia bem o estágio das ciências sociais no final do século XIX e início do XX. A noção de *homo clausus*, que tanto incomodava Elias, pode ser entendida como a dualidade entre sujeito e objeto, entre indivíduo e sociedade e significa o entendimento do indivíduo como um ser atomizado e completamente livre e autônomo em relação ao social (LANDINI, 2005).

alemão, a *Habilitationsschrift*.

Duas das maiores influências intelectuais de Elias são dois dos sociólogos com quem mais teve contato em Heidelberg: Alfred Weber e Karl Mannheim. Alfred Weber, irmão de Max Weber foi um representante da sociologia cultural, maneira esta de compreender a sociologia que se origina numa concepção histórico-social da filosofia da história (AZEVEDO apud LUCAS, p.85). Alfred Weber apresentava uma oposição antitética entre cultura e civilização, retomava uma antiga tradição alemã e enquanto sociólogo liberal-conservador encontrou na figura de Mannheim seu maior adversário. Karl Mannheim era judeu de origem húngara e com isso precisou se exilar primeiramente na Alemanha para escapar de uma ditadura em seu país e depois na Inglaterra para fugir de Hitler; foi um dos principais representantes da sociologia do conhecimento, uma de suas principais obras foi *Ideologie und Utopia*.

Em seu período em Heidelberg, Elias permaneceu entre Alfred Weber e Karl Mannheim. Alfred Weber era professor titular e Karl Mannheim era *Privat-dozent*, o que o fazia gozar de menos prestígio, mas ainda assim era este bastante respeitado e visto como um grande sociólogo. Indo para Heidelberg, Elias logo começou a assistir os seminários de sociologia nos quais percebeu os alunos bem mais politizados que os estudantes de filosofia com os quais se acostumara e de um modo geral, alunos da extrema direita costumavam frequentar os seminários de Alfred Weber, assim como os alunos da extrema esquerda frequentavam os de Karl Mannheim, além de social-democratas e democratas. Elias frequentou os seminários de ambos os sociólogos, era desde então alguém sem partido político e que pretendia continuar assim, o que não o impediu de ganhar a confiança dos dois mestres e a possibilidade de conseguir sua habilitação para docência vinda de qualquer um deles. Para Lucas:

O posicionamento entre o alemão Alfred Weber e o húngaro Karl Mannheim permite a Elias reviver a sua posição entre a civilização e a barbárie e, numa outra chave, entre a cultura e a civilização, ou na Sociologia cultural weberiana, e entre a política e a ideologia, ou na gnoseologia mannheimiana, bem como, entre os pares cultura/civilização e política/ideologia, ou entre as Sociologias da Cultura, de Alfred Weber, e do Conhecimento, de Mannheim. Portanto, Elias retém elementos fundamentais dessas sociologias e um esmerilar do tato ao lidar com política, ideologia, cultura e civilização sem a necessidade de afiliação compulsória a uma determinada sociologia (LUCAS, 2014, p.24).

Em *O Processo Civilizador*, Elias se propõe a fazer uma sociogênese dos conceitos de civilização e cultura, os diferenciando principalmente do caso alemão, no qual os conceitos de

*Zivilisation* e *Kultur* assumiriam sentidos diferenciados. De um modo geral, Elias (2011, p.23) afirma que civilização refere-se ao nível tecnológico, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, aos costumes, às ideias religiosas, resumindo, tudo aquilo que faria com que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se sentisse superior à sociedades mais antigas ou mesmo à sociedades contemporâneas consideradas mais “primitivas”. Assim, para Elias, civilização expressaria a consciência que o Ocidente tem de si mesmo, além de se referir a um constante processo, ou o que resultaria de tal processo, dizendo respeito à algo que está em constante movimento.

Como um dos conceitos mais importantes da obra do autor e para o desenvolvimento deste trabalho, o conceito de civilização de Elias começou a ser desenvolvido durante sua experiência em Heidelberg. A primeira vez que Elias se deparou com a oposição entre “cultura” e “civilização” foi em sua primeira ida à cidade alemã no início da década de 1920 quando frequentou os seminários de Rickert e Jaspers<sup>11</sup>, experiência que o estimulou a tratar da polêmica entre Thomas Mann<sup>12</sup> e escritores defensores da civilização que este chamava de “civilizacionistas” de forma depreciativa, quando Thomas Mann defendeu um conceito de cultura enraizado numa versão especificamente alemã de um conservadorismo intelectual e político (2011, p. 105-115). Como sabemos, a relação entre os conceitos de civilização e cultura é um tema ao qual Elias retornou posteriormente em *O Processo Civilizador*.

Com Alfred Weber, Elias teve contato com um conceito de cultura que advinha da mesma tradição de Thomas Mann. Weber concebia a cultura como um aspecto vital de todas as sociedades humanas e de sua evolução, compilando informações sobre diversas civilizações:

Queria mostrar, entre outras coisas, que a cultura enquanto estrutura social não poderia ser reduzida a situações econômicas ou explicada por interesses econômicos. Partia do princípio segundo o qual a cultura é certamente criada pelo homem e, por conseguinte deve ser interpretada em função da situação dos homens na sociedade. Mas o modelo de evolução da cultura, de produções humanas tais como arte ou a religião – era assim que Alfred Weber via as coisas, se bem me lembro -, distinguia-se, segundo ele, de maneira extremamente característica do modelo de desenvolvimento de produções de finalidade utilitária tais como a economia, a técnica e a ciência (ELIAS, 2011, p.114).

Karl Mannheim é descrito por Elias como de uma personalidade brilhante e

11 Professores em Heidelberg citados por Elias na descrição de sua primeira ida à cidade na década de 1920.

12 Romancista alemão (1875 – 1955) que em sua obra *Betrachtungen eins Unpolitischen* (Reflexões de um apolítico) analisou a oposição entre “cultura” e civilização”.

extremamente competitiva, o que teria prejudicado, em certa medida, a grandeza de sua obra. Para Elias, seria mais sensato evitar criticar a obra de autores vivos, sendo em grande parte desnecessários os conflitos diretos, como o que às vezes tomava grandes proporções a partir das diferenças entre Alfred Weber e Karl Mannheim (ELIAS, 2001, p.119). Em sua *Sociologia do Conhecimento* que recebeu influência marxista, Mannheim defende que cada fase da humanidade seria caracterizada por um tipo de pensamento que tenderiam para conservação (o que produziria ideologias) ou para mudança (o que produziria utopias). Elias (2001, p.118) entendia com isso que tanto Marx, quanto Mannheim teriam errado ao não considerar que a consciência e o pensamento são, eles próprios, constitutivos das sociedades humanas.

De grande importância para o desenvolvimento da sociologia eliasina, pela preocupação de Elias quanto ao caráter não-científico das teorias sociológicas, foi o conceito de ideologia de Mannheim. Mesmo que Marx e Engels tenham visto o caráter ideológico das classes dominantes em ideias tidas como individuais, Mannheim era ainda mais radical nesse quesito, ao considerar todo o pensamento, todas as ideias como deveriam ser consideradas referentes ao ser, como expressões de uma parcialidade ligada à uma posição determinada nas lutas sociais (ELIAS, 2001, p. 120).

Apesar do relativismo em que estava propenso a cair, Mannheim percebia, de forma que agradara a Elias, as relações entre as concepções sobre a sociedade de indivíduos e grupos destes e seus interesses inscritos nesta mesma sociedade. A convergência de interesses intelectuais fez com que as diferenças não tomassem grandes proporções, de modo que Elias e Mannheim tiveram uma boa relação tanto em Heidelberg quanto, posteriormente, em Frankfurt, quando de 1930 a 1933 Elias trabalhou como assistente de Mannheim. Próximo a nomes como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse e Erich Fromm, Elias parece não ter tido tanto contato com tais sociólogos representantes da Escola de Frankfurt, apesar de em diversos momentos suas preocupações tomassem rumos convergentes.

Algo que causa bastante curiosidade aos leitores das obras de Norbert Elias é o fato de que este nem sempre deixou claras as suas referências. Em entrevista, Eric Dunning, que foi seu orientando em Leicester, vê como uma das maiores barreiras para os leitores de Elias, que ele tenha parado de reconhecer as fontes, vendo conexões em trabalhos muito diferentes e nem sempre explicitando “de onde tirou isso” (GEBARA, 2005, p.70). Kilminster (2007, p.8) reafirma que uma grande dificuldade para aqueles que se dedicam ao estudo da obra de Elias se encontra no fato de que este pouco se preocupou em destacar suas influências intelectuais ou se situar perante outros escritores e escolas. De modo que, numa época em que muitos

tentavam fazer uma síntese entre Marx e Freud, Elias detectava conexões entre Marx, Freud e Weber, dentre outros, sem, por isso, deixar de escrever de forma totalmente inovadora:

Percorrer a obra de Elias permite descortinar um pensamento original, ancorado em instrumentos conceituais e pressupostos teóricos próprios, que ajusta contas com toda uma tradição gnosiológica, ao mesmo tempo em que lança ao debate uma interpretação particular da história humana. [...] Portanto, admitamos que Elias pensou estruturas sociais e conflitos de classe, mas nem por isso foi marxista. Ele pensou a ação racional, nem por isso foi weberiano. Se ele pensou na formação da personalidade, em termos da construção do *habitus*, tampouco foi freudiano. Elias dialogou com todas essas matrizes, mas foi alguém que pensou com sua própria cabeça e, para sermos coerentes com seus pressupostos, a partir de todo o conhecimento humano acumulado em centenas de gerações (MALERBA, 2004, p. 60).

Como ele (Elias) colocou a questão, via sua tarefa como valendo-se dos trabalhos de Marx, Weber e Freud dentre outros e como a elaboração de uma teoria geral da sociedade, ou mais exatamente, uma teoria do desenvolvimento da humanidade, o que poderia proporcionar um quadro de referência para as várias ciências sociais especializadas. Todos os argumentos conceituais envolvidos por Elias ao longo de seus escritos fazem parte dessa “teoria geral”, cada um se interligando com os demais (VAN KRIEKEN, 2005, p. 50 – tradução minha)<sup>13</sup>.

Elias nunca foi realmente um weberiano, mas apesar de não ter chegado a conhecer Max Weber, se encontrou inserido numa tradição weberiana, sem dúvidas devido em muito à influência de Alfred Weber. Tanto Elias quanto Max Weber se dedicaram à compreensão de fenômenos sociológicos referentes ao mundo ocidental moderno, procurando características comuns entre as diversas sociedades humanas. As referências à Weber nas obras de Elias são notáveis, mas aparecem muitas vezes enquanto críticas, ilustrando algumas divergências conceituais entre os autores (ELIAS, 2001, p. 46-47).

Catherine Colliot-Thélène, em artigo<sup>14</sup>, procura trabalhar aproximações entre Elias e Weber no que concerne ao conceito de racionalização, buscando tal relação na familiaridade entre o “processo de racionalização ocidental” de Weber e o “processo civilizador” de Elias. Aponta essa familiaridade em pontos que dizem respeito à processualidade como a recusa da interpretação a-histórica da razão e a recusa de uma concepção idealista de seu modo de

13 As he put it, he saw his task as one of drawing on the work of Marx, Weber and Freud, inter alia, and ‘elaborating a comprehensive theory of human society, or, more exactly, a theory of the development of humanity, which could provide an integrating framework of reference for the various specialist social sciences’. All of the conceptual arguments he engaged in throughout his writings are part of this ‘comprehensive theory’, each of them interlinked with the others (VAN KRIEKEN, 2005, p. 50).

14 O conceito de racionalização: de Max Weber a Norbert Elias em Norbert Elias: a política e a história de organização de Alain Garrigou e Bernard Lacroix.

eficiência. Dessa forma, Elias compreende a racionalização como um fenômeno tanto social quanto psíquico, o que coincidiria com a tese esboçada por Weber de que o instinto desempenhava em sociedades primitivas um papel mais determinante nas condutas sociais que a consciência (COLLIOT-THÉLÈNE, 2001, p.28 - 29).

A partir do que defende Elias, podemos inferir que o conceito de “tipos ideais” de Weber era, no mínimo, problemático. Para que o sociólogo ou o historiador pudesse caracterizar um evento determinado, deveria dispor de conceitos inequívocos, os tipos ideais que são uma generalização da realidade a partir da qual pode-se analisar fatos e até que ponto esses fatos se aproximam e se distanciam do ideal. O tipo ideal de Weber pode ser bem útil para classificar objetos de pesquisa, apesar de não ter a intenção de representar a realidade tal como é. Assim, um conceito fixo como este não poderia ser adotado pela sociologia de Elias, que compreende que os fenômenos sociais ocorrem em interdependência de configuração com outros fenômenos e não enquanto sujeito à regularidades “ideais”. Segundo Weber, “a finalidade da formação de conceitos de tipo ideal consiste sempre em tomar rigorosamente consciência não do que é genérico, mas, muito pelo contrário, do que é específico a fenômenos culturais” (WEBER, 2001, p. 145).

Em sua teoria sociológica, Elias buscou elucidar as características em comum entre as sociedades humanas. Encarava a sociologia enquanto a ciência que tinha como objeto de estudo a sociedade e assim buscava compreendê-la não como algo que rodeia o indivíduo e ao mesmo tempo se separa dele, mas através de uma visão de suas teias de interdependência e configurações. Weber (2001, p. 400) definiu a sociologia como a ciência que pretendia compreender a ação social através da interpretação e assim explicá-la. Aqui temos contato com um importante conceito weberiano, o de ação social:

Por “ação” deve entender-se um comportamento humano, tanto faz que se trate de um comportar-se externo ou interno ou de um permitir ou omitir, sempre quando o sujeito ou sujeitos da ação ligam a ela um sentido subjetivo. A “ação social”, portanto, é uma ação na qual o sentido sugerido pelo sujeito ou sujeitos refere-se ao comportamento de outros e se orienta nela no que diz respeito ao seu desenvolvimento (WEBER, 2001, p.400).

A ação social só existe, portanto, quando o indivíduo estabelece comunicação/ se relaciona com outros, estando no cerne do que determina a formação da sociedade por requerer interação entre dois ou mais indivíduos. Essa ação se diferencia ainda de comportamentos que são simplesmente reativos, visto ser uma ação com sentido. Dito de outro modo, é uma ação racionalmente compreensível. A ação social está relacionada a

valores (convicções) e a fins (quando há objetivo racionalmente pré-estabelecido) de modo que por mais que diga respeito às relações sociais e por mais que o sentido dessa ação seja compartilhado socialmente, parte ainda do indivíduo. Percebemos aqui clara diferença no modo que Weber e Elias relacionam o par indivíduo/sociedade.

Como os demais, enquanto sociólogo, Elias também demonstrou interesse em formular categorias fundamentais, mas suas conexões explicativas se diferenciaram em muito de nomes como Weber e Marx. O que Elias reafirma para si enquanto o que distingue a sociologia que faz das principais correntes anteriores está bastante ligado aos conceitos de sociedade e indivíduo e a forma com que se relacionam. Tal relação se torna um pouco mais clara na obra *A Sociedade dos Indivíduos* e tem como principal característica o fato de Elias não tratar “sociedade” e “indivíduo” enquanto entidades ontologicamente diferentes, assim cada indivíduo é influenciado pela posição que ingressa no processo civilizador (ELIAS, 2009, p.32).

Elias demonstrou crer que a ideia comumente difundida de que todas as pessoas são naturalmente dotadas de alguma razão ou racionalidade inatas ao gênero humano, não estava de acordo com a realidade dos fatos observáveis, o que geraria no homem uma resistência referente a autoconsciência capaz de nos impedir de perceber o problema da relação indivíduo-sociedade. Sobre isso, afirma que:

Por mais corriqueira que seja hoje em dia, essa ideia faz parte de uma imagem do homem em que as observações passíveis de comprovação misturam-se intensamente a fantasias oriundas de desejos e temores. A suposição de que o pensamento humano funciona automaticamente, de acordo com leis eternas, em todas as ocasiões e em todas as situações sociais, desde que esteja livre de distúrbios, é um amálgama de conhecimentos factuais e de um ideal desejante (ELIAS, 2009, p. 71).

Dessa forma, estaria contida uma exigência moral sob a forma de uma realidade. Seria preciso, portanto, considerar por que apesar de as diversas sociedades humanas constituírem uma mesma condição, são tão diferentes em lugares ou épocas distintas. Os seres individuais ligam-se uns aos outros numa pluralidade da qual são incapazes de se separar, sendo indivíduos, mas ainda assim específicos em cada geração e, conseqüentemente, em cada sociedade. Com isso, Elias contesta os universais<sup>15</sup>, mas, também, se esforça por evitar cair

15 Para Elias o ser humano é as relações que estabelece através das redes humanas, é um ser social que apresenta características fundamentais que vão muito além de regularidades orgânicas e naturais. Assim, quando nos referimos à uma crítica de Elias aos universais, devemos pensar na tese defendida primordialmente em *A Sociedade dos Indivíduos* da dependência funcional entre os indivíduos e a sociedade.

num nominalismo sociológico. Ao invés de criar conceitos que seguem a regularidade de leis, Elias busca destrinchar os aspectos do desenvolvimento das sociedades através dos processos de longa duração, quer verificar primeiro a direção da mudança, para então poder pensar suas causas (ELIAS, 2009, p. 71).

Para elucidar tais especialidades da sociologia eliasina podemos citar o exemplo do conceito de *habitus*, cunhado pelo autor. O conceito de *habitus* na obra de Elias recebe características de “segunda natureza” ou “saber social”, é um saber socialmente incorporado, conceito que une mudança e continuidade e se constrói nos relacionamentos e processos históricos. É importante ressaltar que *habitus* não é um conceito essencialista, pelo contrário, é usado para superar a noção de “caráter nacional” como algo fixo e estático (ELIAS, 1997, p.9). Há uma clara distinção entre os dois conceitos na obra *Os Alemães*. “Caráter nacional”, expressão sempre utilizada entre aspas pelo autor, recebe o significado de uma estrutura pouco permeável à mudanças, já *habitus* implica maior flexibilidade, se adaptando melhor à história alemã e suas descontinuidades.

*Habitus* pode ainda ser compreendido enquanto um tipo de estrutura se admitirmos um significado mais abrangente do termo. No entanto como o é utilizado por Elias diferencia-se da noção comumente difundida de estrutura por não substancializar o comportamento dos sujeitos em conceitos que precederiam o indivíduo. Com o aparato do conceito de *habitus*, os empreendimentos individuais não ocorrem num vazio de determinações sociais, pois o indivíduo porta em si o *habitus* de um grupo e esse *habitus*, essa segunda natureza, não é fixa, mas mutável num desenvolvimento de longo prazo.

A relação indivíduo/sociedade em Elias está portanto na relação de interdependência entre o *habitus* e o mundo social, na psicogênese (transformações na estrutura da personalidade) e sociogênese (transformações na estrutura social), ações que ocorrem de forma complementar nos processos históricos de longa duração e se relacionam às mudanças nos comportamentos dos indivíduos que, por sua vez, acompanham e interferem simultaneamente as mudanças históricas e sociais.

Como vimos, o universo da classe intelectual de Heidelberg, principalmente nas décadas de 1920 e 1930, enquanto Elias tentava ali sua carreira acadêmica, se encontrava

---

O que faz com que se nos arriscamos a falar de algo que aparece como um universal no pensamento eliasino, esse é justamente a inevitável ligação entre os indivíduos, mas nunca a ideia de uma característica inerente e comum à todos os homens como “a ideia tradicional de uma 'razão' ou 'racionalidade' de que todas as pessoas são dotadas por natureza como uma peculiaridade inata da espécie humana e que ilumina todo o ambiente como um farol (a menos que haja uma disfunção)” (ELIAS, 2009, p. 71).

permeado pela influência intelectual tanto de Weber quanto de Marx. A aproximação de Elias com o pensamento de Marx veio principalmente através da convivência com Karl Mannheim e apesar das similaridades entre os sociólogos não aparecer de maneira tão frequente quanto na aproximação entre Elias e Weber, as relações ainda são inúmeras. Enquanto em Weber o indivíduo aparece com uma autonomia que para Elias pareceria excedida, em Marx, a questão do indivíduo estaria subjugada à questão das classes sociais, foco de sua teoria.

Elias (2000, p. 199) admite que Marx foi o primeiro a descobrir a possibilidade de possuírem estruturas fundamentais semelhantes da sociedade nos conflitos entre diferentes grupos e os processos ligados a eles. O que Elias viu em Marx e esteve inclinado a discordar fortemente é que, implicitamente, Marx reduziria todos os conflitos a conflitos de classes, negligenciando outros aspectos muito importantes desses conflitos, como questões étnicas ou de casta. Questões que apesar da significativa importância do monopólio das chances de poder econômico, não poderiam ser omitidas da análise. Assim, a teoria marxista na qual a monopolização decisiva era o controle sobre o capital seria para Elias um modelo reducionista.

O motivo desse reducionismo é claramente visível. Marx procurou, em sua teoria associar entre si duas funções que via de regra são incompatíveis: a função de uma representação simbólica das sociedades humanas, até onde fosse possível em consonância com a realidade observável nelas, e a função de uma arma nas batalhas ideológicas da classe dos trabalhadores com a dos empresários (ELIAS, 2000, p. 200).

Em sua estadia em Heidelberg, quando esteve entre Alfred Weber e Karl Mannheim e, conseqüentemente, entre seguimentos políticos de direita e de esquerda, Elias procurou não se envolver com nenhum partido ou mesmo ideologicamente com alguma das vertentes. A partir do trecho citado, percebemos como ele encarava o engajamento político nas ciências sociais. O engajamento de Marx e sua sociologia enquanto “arma ideológica” o tornou incompatível com o distanciamento tão valorizado por Elias em sua busca por compreender as sociedades humanas.

A fim de demonstrar as limitações e falibilidade das teorias que explicam os diferenciais de poder pela posse monopolista dos meios de produção, Elias demonstrou a partir dos estudos realizados em *Os Estabelecidos e os Outsiders* como aspectos desses diferenciais de poder podem depender de outras diferenças grupais. A comunidade escolhida para os estudos dessa obra constituía-se de dois grupos em conflito pertencentes a uma mesma classe social, mas na qual um se sentia superior em relação ao outro. Lembrando que não se

tratava de um caso num vazio sociológico, mas de uma comunidade em que Elias percebeu categorias gerais das relações de poder observáveis em qualquer situação de conflito entre dois ou mais grupos humanos.

Em relação à presença de Freud na obra de Elias, podemos perceber que este mantém a mesma abordagem cautelosa com a qual se refere a Weber e Marx, todavia é possível que a psicanálise freudiana possa ter exercido maior influência em seu pensamento do que os próprios teóricos da sociologia, além de ser observável que sua atitude em relação à psicanálise passe por mudanças com o passar do tempo. Destarte, tal relação requer uma investigação mais minuciosa sobre a qual nos dedicaremos no terceiro capítulo. Cabe adiantar, entretanto, que Elias pretendeu inserir na teoria psicanalítica uma abordagem histórica, buscando inserir um tratamento sócio-histórico para categorias naturalizadas por Freud.

Foi principalmente nos anos em que viveu em Frankfurt, por volta de 1933, trabalhando com Karl Mannheim no Departamento de Sociologia, que Elias teve contato com a psicanálise freudiana. O Departamento se encontrava no mesmo prédio que o Instituto de Pesquisas Sociais dirigido por Horkheimer e o Instituto de Psicanálise do qual faria parte Erich Fromm. Frankfurt à época constituía-se de um importante centro onde a interdisciplinaridade ganhava espaço principalmente através da Escola de Frankfurt, responsável ainda por uma teoria de caráter freudo-marxista. Os laços com a psicanálise se estreitaram ainda após a amizade com o psicanalista Fuchs<sup>16</sup> e a posterior criação conjunta do *Group Analytic Society* de Londres.

O conceito de homem seria um importante diferencial entre Elias e Freud. Para Elias, Freud apresentaria o homem como sendo uma unidade fechada em si mesma, um *homo clausus*<sup>17</sup>. Segundo Elias (2000, p. 41), Freud teria reconhecido a capacidade humana de controlar e talvez até moldar seus impulsos libidinais, mas teria conceituado essas funções de autocontrole como se fossem órgãos do corpo, pouco afetadas pela aprendizagem. Era a autonomia do ego e superego que estavam sendo contestadas por Elias e mais uma vez a noção de um indivíduo isolado é o que o incomoda, desejando historicizar o conceito de inconsciente. Ressalta ainda como a atenção que a psicanálise dedica aos conflitos individuais pode bloquear a compreensão de conflitos no nível social (ELIAS, 1997, p. 218).

Elias buscou, dessa forma, sempre romper com conceitos estáticos e a separação entre

16 Siegmund Heinrich Fuchs ou Foulkes (1898 – 1976) foi um psicanalista alemão e judeu que desenvolveu importante amizade com Norbert Elias.

17 Ver nota 10.

indivíduo e sociedade como se fossem entidades diferentes. Apesar dessas que podem ser críticas válidas à teoria freudiana, Elias tem com Freud um debate intenso ao longo de suas obras. Compreende, por exemplo, o processo civilizador como um processo de controle das pulsões e adota com frequência os termos ego e superego para tratar de instâncias autorreguladoras, mas sem considerá-los entidades estáticas. Elias teve amplo contato com a obra freudiana e em seus últimos dias de vida pôde destacar aspectos dessa relação na obra ainda sem tradução para o português *Au-delà de Freud*.

Em continuidade com os estudos a respeito do processo civilizador e formação do Estado, estão os estudos feitos por Elias no que concerne à sociologia do esporte. A obra *A Busca da Excitação* reúne diversos artigos em parceria com Eric Dunning que marcam os estudos sobre esporte e lazer, estudos esses que começaram a ganhar destaque a partir da década de 1960. Para compreendermos as especificidades do pensamento de Elias acerca do esporte, é preciso que retomemos algumas considerações de *O Processo Civilizador*. Elias mostra o processo civilizador como um processo de longa duração no qual a formação da consciência e desenvolvimento do autocontrole estariam ligados à formação do Estado e, assim, delineia a forma através da qual a coação externa se transforma em autocoação até que alcançamos comportamentos ditos civilizados (ELIAS, 2011; ELIAS, 1993).

O que nos interessa aqui é a forma como o monopólio da força pelo Estado terminou por impor às demais pessoas regras de condutas que levaram a uma progressiva redução das situações nas quais essas pessoas poderiam “liberar” suas emoções e sentimentos sem o receio de serem acometidas por um sentimento de vergonha diante do julgamento alheio ou punidas pelos seus excessos ao descumprirem alguma regra de convívio. Dunning (1992, p. 16) ao introduzir aspectos da sociologia do esporte, nos fala sobre como a investigação sociológica se atentou a aspectos racionais da vida, enquanto questões de cunho “irracional”, emoções ou tendências inconscientes vinham sendo negligenciadas, o que impediu que o divertimento ou o jogo tivessem a devida atenção nesses estudos. Em *A Busca da Excitação*, as atividades esportivas e de lazer aparecem como capazes de levar as pessoas a um nível de excitação agradável, ao passo que são diluídas algumas restrições de emoções, permitindo uma manifestação de sentimentos semelhante a vida real, mas sem correr os mesmos riscos.

A agressividade e a violência, assim como em Freud, aparecem na obra de Elias como sentimentos/ pulsões presentes em todos os seres humanos, mas que precisam ser reprimidas de alguma forma para que o processo civilizador avance. O esporte desempenharia para Elias papel importante na sublimação da agressividade, seria uma atividade compensatória em relação às restrições da vida em sociedade. Nas sociedades civilizadas as atividades de lazer

ocupariam um espaço no qual se tornaria possível uma maior tolerância à exteriorização de manifestações de excitação possibilitando um equilíbrio entre o controle das emoções e a busca pela excitação. A configuração de um jogo (esporte), por exemplo, simularia sempre um confronto, tendo por fim a catarse, as tensões liberadas (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 235).

Tais considerações serão mais discutidas adiante, mas cabe apontar agora como a tese de Elias da liberação possível através do esporte e lazer conflui com o que Freud denomina sublimação<sup>18</sup>. Em *O Mal Estar na Civilização*, Freud aponta o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização, chegando a afirmar que “a sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado” (FREUD, 2010b p.35), porém atenta-nos que esse prazer é efêmero e dele advém consequências que consideram as leis da civilização, o que nos leva a concluir que só podemos nos libertar de parte de nossos sofrimentos agindo sobre nossos impulsos instintivos.

A biografia intelectual de Elias não é vasta, dispomos principalmente de entrevistas dadas nas últimas décadas de sua vida e dos trabalhos de importantes leitores como Robert Van Krieken e Richard Kilminster, mas muito ainda precisa ser buscado atenciosamente ao longo das obras. A leitura feita por Elias de autores como Weber, Marx e Freud é um tanto original e única. Pensa com esses autores, mas sem, por isso, deixar de criticá-los e é a partir desse exercício que envolve afastamento e aproximação, que concretiza uma teoria sociológica própria.

A abordagem eliasina das origens das sociedades ocidentais contemporâneas tem suas raízes na dupla síntese de Marx e Freud, por um lado, e com Weber do outro. Ele se baseou no materialismo de Marx para explicar o desenvolvimento de uma particular estrutura de personalidade enfatizando a sua “produção” de conjuntos particulares de relações sociais; elaborou a partir da compreensão de Freud sobre os efeitos do desenvolvimento da civilização na vida psíquica e nos termos da concepção weberiana do Estado como organizado em torno do monopólio dos meios de violência. A historicização de Elias da psicologia humana fornece apoio empírico para compreensão dos processos pelos quais as mudanças nas relações sociais estão entrelaçadas nas mudanças na estrutura psíquica (VAN KRIEKEN, 2005, p. 81 - tradução minha<sup>19</sup>).

18 Para melhor elucidação, podemos considerar “agressividade” ou “pulsão de morte” como um retorno ao desejo primitivo de onipotência, entendido por Freud como a maior ameaça a civilização e “sublimação” como o deslocamento da libido de pulsões primitivas para atividades não condenadas pela vida em sociedade (FREUD, 2010, p. 35 e p. 76).

19 Elias’s approach to the origins of contemporary Western societies was rooted in dual synthesis of Freud with

### 1.3. Norbert Elias: um *outsider*

A indagação inicial que gerou o projeto que, por fim, deu origem a este trabalho está no que Elias denominou de “o colapso da civilização”. O Holocausto ou *Shoah* foi a perseguição e extermínio sistemático de milhões de pessoas, em sua maioria judeus, consideradas racialmente inferiores pelo governo nazista na Alemanha. Dos fenômenos fascistas do século XX, o nazismo é sem dúvidas o exemplo mais famoso, mais estudado e possuidor das mais controversas interpretações.

A experiência de judeus sobreviventes que passaram por campos de concentração na Alemanha nazista foi responsável por uma vasta literatura de testemunho que vem sendo bastante estudada nas últimas décadas e usada como importante componente na análise do século XX e dos horrores da Segunda Guerra Mundial. O testemunho pode ser compreendido como o registro da experiência traumática pelo sobrevivente. Daqueles que viveram em campos de concentração nazistas e produziram importantes obras podemos citar nomes como Primo Levi e Paul Celan, dentre outros.

O trauma é um evento que não possui sentido de acordo com nossa realidade até então experimentada, ou seja, é o inesperado, o absurdo, é a vivência de algo que não pôde ser apanhado pela nossa teia simbólica. Assim, para analisar o testemunho, seria inviável considerá-lo uma descrição realista do ocorrido. Para Seligmann-Silva (2000, p.78), essa característica coloca o testemunho num local privilegiado, construindo uma imagem do passado que está para além tanto do positivismo quanto do relativismo pós-moderno, demonstra a impossibilidade de segmentar radicalmente os campos da história e da memória. Através do testemunho, portanto, não há representação ou restituição total do passado, mas a reconstrução do passado que se dá em grande parte através do próprio ato de testemunhar.

A obra de Elias não pode, de forma alguma, ser reduzida a uma forma de literatura de testemunho, do mesmo modo que é impossível negar a proximidade entre a obra e a vida de Elias relacionada à experiência nazista. Como já foi aludido, sendo judeu e alemão, tendo a mãe morta em Auschwitz e com a tão almejada carreira acadêmica sendo prejudicada pela

---

Marx on the one hand, and with Weber on the other. He drew on Marx's materialism to explain the development of a particular personality structure, emphasizing its 'production' by particular sets of social relations, and elaborated on Freud's understanding of the effects of developing civilization on psychic life in terms of Weber's conception of the state as organized around a monopoly of the means of violence. Elias's historicization of human psychology provides empirical support for an understanding of the processes by which changes in social relations are interwoven with changes in psychic structure.

transformação do antissemitismo em política de Estado, Elias é, ele mesmo, uma vítima do mal sobre o qual disserta e *Os Alemães*, que constitui nossa principal fonte é claramente a obra em que isso se mostra mais evidente:

O fato de Elias ter sido capaz de escrever com tanta perspicácia uma “biografia” dos alemães dependeu claramente, em grande medida, de sua própria biografia. [...] Uma razão por que Elias esperou cerca de dezessete anos após o fim da II Guerra Mundial para começar a escrever a respeito dos genocídios e do colapso da civilização alemã sob o regime nazista pode ser sua luta para conviver com o fato de sua mãe ter sido assassinada nas câmaras de gás de Auschwitz – ao passo que ele escapara para a Grã-Bretanha (DUNNING; MENNELL, 1997, p.7).

Assim, Elias assume sua difícil relação com o objeto de estudo em seu último livro publicado ainda em vida. *Os Alemães* foi um livro de difícil redação para Elias, visto ser a obra em que pela primeira vez o autor busca teorizar e explicar diretamente a catástrofe que o afetou pessoalmente:

Dissimulada em segundo plano nos estudos aqui publicados está uma testemunha ocular que presenciou, por cerca de noventa anos, os acontecimentos relatados à medida que se desenrolavam. O quadro de eventos elaborado por alguém que é pessoalmente afetado por eles difere usualmente, de modo característico, daquele que se forma quando observados com a imparcialidade e o distanciamento de um pesquisador. É como uma máquina fotográfica, que pode ser focalizada em função de diferentes distâncias – *close up*, plano médio e grande distância. Algo semelhante ocorre com o ponto de vista de um pesquisador que também vivenciou os eventos que está estudando (ELIAS, 1997, p. 15).

É preciso que pensemos melhor o lugar de vítima em que, de certa forma, se insere Elias e até que ponto e de que forma tal condição se encontra presente em seus escritos. Para isso, nos deteremos agora em outra de suas obras. *Os Estabelecidos e os Outsiders* é um livro de Norbert Elias em conjunto com John L. Scotson<sup>20</sup> que foi lançado pela primeira vez em 1965. A obra surgiu de um estudo realizado por Scotson - que estava interessado em estudos acerca da delinquência juvenil – sobre uma pequena comunidade composta por três bairros, um mais antigo e dois mais recentes, próxima a Leicester. Ao investigar tais índices de delinquência da comunidade e, posteriormente, mudar o foco da pesquisa para relações entre

20 John L. Scotson era professor de uma escola primária próxima a Leicester, onde foi realizado o estudo que deu origem a obra *Os Estabelecidos e os Outsiders*. À época se interessava pelos estudos referentes à delinquência juvenil, o que incitou inicialmente o interesse de Elias pela comunidade de Winston Parva (ELIAS, 2000, p.15).

distintas zonas da mesma comunidade, que recebeu o nome fictício de Winston Parva, Elias percebe, nas diferenças entre as populações desses bairros e nas relações entre estes, problemas que poderiam ser encontrados em escalas muito maiores, na sociedade como um todo. Buscou-se esclarecer processos sociais como a monopolização de oportunidades de poder e a marginalização de um grupo por outro.

Para Neiburg (2000, p. 8-9), *Os Estabelecidos e os Outsiders* seria uma obra de caráter singular para a sociologia posterior à Segunda Guerra Mundial, considerando que estaria (sobretudo os estudos sociológicos em língua inglesa) dominada por um modelo estrutural-funcionalista que, associado à figura de Talcott Parsons<sup>21</sup>, pressupunha que quanto menor fosse a escala de um objeto de pesquisa, menor seria o alcance da teoria dali suscitada. Ao contrário de tal modelo, Elias via em construir um modelo explicativo em pequena escala, uma vantagem, uma vez que proporcionaria uma exploração minuciosa de problemas de uma figuração que se acreditava ser universal (ELIAS, 2000. p. 20-21).

O livro foi escrito originalmente em língua inglesa e as palavras *established* e *outsiders* são comumente utilizadas para designar, respectivamente, grupos de indivíduos que se veem como a “boa sociedade”, aqueles que se veem como modelo moral para os outros e aqueles que, do outro lado, não fazem parte dessa “boa sociedade” e nem mesmo formam um grupo homogêneo, a não ser por estarem excluídos do *establishment* dominante (NEIBURG, 2000, p.7)

É perceptível que a desigualdade entre grupos e indivíduos seja uma marca distintiva recorrente em sociedades humanas e majoritariamente tal estigmatização social é tida como preconceito individual, ou preconceitos gerados por questões raciais e étnicas. O que Elias defende com esse estudo é que, ao entender relações entre grupos humanos usando adjetivos como “racial” ou “étnico”, chama-se atenção para um aspecto periférico, como a cor da pele, e desvia-se do que seria o aspecto central: a monopolização das chances de poder (ELIAS, 2000, p.32).

O sinal físico serve de símbolo tangível da pretensa anomia do outro grupo, de seu valor humano inferior, de sua maldade intrínseca; [...] a referência a esses sinais “objetivos” tem uma função de defesa da distribuição vigente de oportunidades de poder, bem como uma função exculpatória. Pertence ao grupo dos argumentos *pars pro toto*, simultaneamente defensivos e agressivos, de estigmatização dos grupos *outsiders* – a formação de sua imagem em termos de sua minoria anômica. Mais próxima de nós, a visão

21 Talcott Parsons (1902-1979) foi um sociólogo norte-americano que se destacou nas décadas de 1950 e 1960 por ser destacado representante a teoria conhecida como “Funcionalismo Estrutural”.

das classes trabalhadoras do século XIX como “os grandes mal lavados” é outro exemplo (ELIAS, 2000, p.36).

A estigmatização, portanto, reflete e justifica a aversão e o preconceito que os grupos estabelecidos têm pelos *outsiders*. O que nasce como um estigma social imaginário ganha, para se manter, o estatuto de estigma material e deste modo o grupo estabelecido consegue se isentar de qualquer culpa, pois há agora uma marca física, natural que distingue aqueles considerados inferiores.

Em Winston Parva, Elias se depara com um verdadeiro laboratório para a análise sociológica capaz de revelar categorias gerais das relações de poder. Apesar de as fontes dos sentimentos de superioridade variarem muito, pôde perceber na pequena comunidade características comuns das relações estabelecidos-*outsiders* que se apresentariam também em contextos diferentes. Os grupos estabelecido e *outsider* de Winston Parva não possuíam nenhuma característica física que os diferenciasses, igualmente não pertenciam a classes sociais diferentes, mas ambos eram grupos de trabalhadores com níveis de instrução bem parecidos. O que fazia de um grupo o *establishment* local é que esse grupo de família já morava no local há mais tempo e, a partir dessa coesão interna e controle comunitário, puderam rejeitar o grupo que se mudou posteriormente (ELIAS, 2000, p. 22-23).

O *establishment* se percebe como tal, é visto como um modelo moral associado à tradição e autoridade. Os membros dos grupos estabelecidos são mais poderosos e, por isso, se veem como humanamente superiores, visto que “um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia se está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído” (ELIAS, 2000, p. 23). Em Winston Parva, o grupo antigo possui um conjunto de normas, padrões e estilo de vida comuns entre seus membros, por esse motivo a chegada de um grupo novo os ameaçava.

A ideia de pertencer a um grupo de valor superior é gratificante e vem complementarmente acompanhada por um desprezo por outros grupos. Afinal, para que um grupo possa se perceber como superior é preciso outro grupo, que seja interpretado como de menor valor. A gratificante participação na superioridade de um grupo estabelecido é a recompensa pela submissão às regras específicas desse grupo. Padrões restritos de controle dos afetos é o preço pago individualmente por cada membro para que possa desfrutar do orgulho de representar o carisma grupal.

Num ambiente relativamente estável, o código de conduta mais sofisticado e o maior grau de autocontrole costumam associar-se a um grau mais elevado

de disciplina, circunspeção, previdência e coesão grupal. Isso oferece recompensas sob a forma de status e poder, para contrabalançar a frustração das limitações impostas e da relativa perda de espontaneidade (ELIAS, 2000, p.171).

Esse código comum funciona como uma das formas de se distinguir um grupo de outro, pessoas “superiores” e pessoas “inferiores”, uma vez que os grupos vistos como inferiores tendem a romper com tabus que os grupos estabelecidos preparam-se através de regras rígidas para respeitar. Os estabelecidos tentarão, assim, sempre preservar o status superior que os recém chegados ameaçam, mantendo uma estrutura social baseada na previsibilidade e regularidade do comportamento social.

Para Elias (2000, p.22-23), coesão interna e controle comunitário são fatores que desempenham papéis decisivos na relação de forças entre um grupo e outro. O grupo *outsider*, por vezes, configura um conjunto mais heterogêneo, enquanto os estabelecidos buscam seguir um mesmo modelo de conduta. Estes modelam sua auto-imagem a partir de seus “melhores” membros, enquanto atribuem aos *outsiders* características baseadas em pequenas porções do grupo, ou seus “piores” membros. O que Elias define como uma distorção *pars pro toto* é um recurso que proporciona sempre ao grupo estabelecido a possibilidade de “provar” o porquê de um grupo ser o bom e o outro o ruim.

Os *outsiders* são sempre vistos como desordeiros e sujos, não-limpos não apenas em sentido figurado, mas literal. Em Winston Parva, por exemplo, os membros do grupo estabelecidos cultivavam a crença de que as casas e principalmente as cozinhas dos novos moradores eram sujas (ELIAS, 2000, p. 29). A contaminação pela anomia dos grupos *outsiders* é um sentimento difundido em relações estabelecidos-*outsiders*, o contato mais íntimo com qualquer um desse segundo grupo, pode contaminar e ameaçar a identidade e orgulho de um membro do grupo superior.

*Os Estabelecidos e os Outsiders* pode ser considerado um estudo indireto das relações entre os judeus e alemães na Alemanha à época da Segunda Guerra Mundial. Anos depois, o próprio Elias teve a oportunidade de explicar brevemente tal relação em *Notas sobre os judeus como participantes de uma relação estabelecidos-outsiders* (2001), pequeno artigo publicado juntamente com suas entrevistas autobiográficas e que nos pode ser bastante esclarecedor num estudo em que o próprio Elias aparece como um *outsider*.

O duplo pertencimento, o ser judeu e alemão, sem dúvidas incitou certos problemas de identidade em Elias, que como declarou: “é uma experiência singular pertencer a um grupo minoritário estigmatizado e, ao mesmo tempo, sentir-se completamente inserido na corrente

cultural e no destino político e social da maioria que o estigmatizou” (ELIAS, 2001, p. 134).

Nascido na Alemanha, estava certamente ligado à tradição alemã, apesar de seu grande interesse pelas culturas francesa e, posteriormente, inglesa e, para além disso, mesmo isento da religião, Elias era ainda assim judeu. Foi através dessas suas experiências de duplo pertencimento que pôde identificar muitos aspectos das relações entre estabelecidos e *outsiders* no modo como os alemães viam os judeus, que são, de certo modo, eternos *outsiders*. Até a polêmica formação do Estado de Israel, os judeus nunca eram apenas judeus, mas um povo sem nação, judeus alemães, judeus poloneses etc, estigmatizados em diversos países, vítimas de crimes nacionais. O Ocidente Cristão há muito propaga um antijudaísmo e antissemitismo que sustenta essa grave estigmatização dos judeus que, ainda hoje, são associados por muitos aos mais diversos vícios, ganância exacerbada e conspirações.

Como se atentou Hannah Arendt (2012, p. 17)<sup>22</sup>, não podemos confundir o antijudaísmo com o antissemitismo. O primeiro trata da transformação do Cristianismo em religião oficial pelo imperador Constantino, concerne especificamente à aspectos da religião e não visava a exterminação dos judeus, mas antes sua conversão; o segundo refere-se à ideologia racista e movimento político moderno surgido no fim do século XIX. Segundo Roudinesco (2010, p. 17):

O antijudaísmo cristão da época medieval pressupõe, com efeito, o princípio de uma soberania divina – de um Deus único (o monoteísmo) –, ao passo que o antissemitismo, que fará do judeu o espécime de uma “raça” e não mais o adepto de uma aliança divina, ainda que odiosa, repousa na transformação do judeu religioso num judeu identitário, portador de um estigma, ou seja, de um “resto”: a judeidade.

Para compreendermos melhor tais considerações, é importante ressaltar que Roudinesco faz uso dos termos judaidade e judeidade para se referir, respectivamente, à identificação com a religião judaica (judaísmo) e manutenção de seus ritos e à identidade de ser judeu, mesmo para aqueles que abrem mão da religião. Desse modo, o antijudaísmo se moveria contra a judaidade dos judeus, enquanto o antissemitismo buscaria a exterminação

22 Em *Origens do Totalitarismo* (2012) de Hannah Arendt, na tradução brasileira não há a distinção aqui feita usando os termos antissemitismo e antijudaísmo, mas a distinção entre duas formas de antissemitismo: “Entre o antissemitismo como ideologia leiga do século XIX (que de nome, embora não de conteúdo, era conhecida antes da década de 1870) e o antissemitismo como ódio religioso aos judeus, inspirado no antagonismo de duas crenças em conflito, obviamente há profunda diferença” (ARENDR, 2012, p.17). Optou-se pela diferenciação em conceitos que aparece na tradução da obra de Elisabeth Roudinesco (2010) para evitarmos o anacronismo de utilizar um termo moderno para questões medievais e facilitar a compreensão.

dos judeus por sua judeidade. Não podemos ignorar, é claro, o quanto o antissemitismo moderno deve ao antijudaísmo medieval.

Uma especificidade em ser judeu que podemos retirar da utilização dos conceitos de judaidade e judeidade é o que diferencia a religião judaica das demais religiões: mesmo que um judeu abandone sua religião, ele continuará sendo judeu, ainda fará parte do seu povo e sua história. Os judeus estão unidos por muito mais do que a religião, são também um mesmo povo, uma nação espalhada dentro de outras nações. Para Hannah Arendt (2012, p. 18), a noção de que a diferença entre os judeus e os outros povos (gentios) não era apenas de credo, mas de natureza interior, surgiu inicialmente de um ato de autointerpretação dos judeus e, posteriormente, foi adotada e revertida pelos discursos antissemitas.

Elias (2001, p.134-135) considera que o problema dos judeus na Alemanha é um problema humano que não foi sociologicamente tratado com a devida clareza. Sob as alegações de preconceito racial, étnico ou religioso, deixa-se de perceber as relações *estabelecidos-outsiders* que fizeram dos judeus alemães excluídos de diversas promoções sociais, enquanto as chances de poder eram reservadas ao *establishment*, aos alemães arianos.

Em todos os casos de relações entre grupos desse tipo, os grupos *outsiders* são tolerados enquanto mostram-se impotentes ao serem desprezados e estigmatizados, contentando-se com seu nível inferior. A própria ação recorrente por parte dos estabelecidos de inferiorizar os *outsiders* faz com que esses internalizem tal inferioridade e acabem por aceitar como natural sua situação enquanto submissos, subordinados. Por consequência, o status dos estabelecidos se mantém enquanto essa ordem estiver vigente.

A segurança de pertencer ao *establishment* é ameaçada e gera ressentimento quando um grupo *outsider* considerado socialmente e humanamente inferior, se mostra disposto a exigir igualdade legal, social e humana e seus membros passam a aspirar posições cada vez mais altas, anteriormente inacessíveis e exclusivas dos estabelecidos (ELIAS, 2001, p. 136). É nesse momento que a intolerância se mostra mais clara: os grupos *outsiders* são aceitos quando “sabem o seu lugar”. No entanto, quando a ordem, que para os grupos estabelecidos é natural, vacila estes tentarão responder e impedir a degradação de seu status superior que se esforçam tanto por manter.

Os judeus alemães desde muito buscavam sua emancipação política e civil, aspiração que fez com que Marx, também de origem judaica, buscasse esclarecer a “questão judaica” e se perguntar “por que se há de interessar o alemão pela emancipação do judeu, se este não se interessa pela emancipação daquele?” (MARX, 1991, p.13). As indagações de Marx culminaram em tentativas de desqualificação do discurso marxista pela acusação de

antisemita, contudo tais indagações não são exclusivas deste e estão no cerne da questão dos judeus enquanto eternos *outsiders*. O que Marx defendia, através de uma crítica tanto à religião judaica, quanto ao Estado cristão, é que o judeu pudesse ser cidadão, pudesse ser alemão, antes de ser judeu.

Não se pretende aqui destrinchar em que consiste a questão da emancipação humana em Marx e muito menos em tentar procurar no comportamento dos judeus o que justifique o preconceito contra estes investidos, mas mostrar o que nos judeus é tão temido e vem a gerar tanto ódio. Os judeus europeus formam deste muito tempo uma comunidade dentro de nações diversas. Com um pensamento muitas vezes fechado em si, o judaísmo é uma religião que exige a renovação eterna da ligação com Deus através de ritos próprios que incluem práticas corporais, alimentares e comportamentais, além de uma incessante rememoração de sua história<sup>23</sup>. Os judeus foram assim judeus antes de serem alemães ou qualquer que fosse o território que habitassem e é essa atitude que fazia com que os outros (estabelecidos) se sentissem ameaçados.

Como já notado neste trabalho, os judeus do século XX já não se comportavam como pessoas inferiores. É verdade que estavam excluídos de diversas posições sociais, no entanto se destacavam nos espaços aos quais o acesso não era vetado, não se sentiam inferiores nos âmbitos econômicos e culturais, por exemplo. Os judeus, em grande parte, não internalizaram a imagem estigmatizada que alemães antisemitas propagavam sobre eles. De fato, a conjuntura que levava os judeus a não reconhecerem manifestamente a inferioridade que a eles era atribuída e que se comportassem como seres iguais em direito, provocava na maioria alemã uma irritação que vinha acompanhada da acusação de “impertinência judia” (ELIAS, 2001, p. 141).

O que Elias formula nas relações entre estabelecidos e *outsiders* sobre a tendência de um grupo *outsider* - após exposto à estigmatização por um considerável período de tempo - começar a acreditar que é realmente inferior, vale naturalmente também para o caso judeu. A

23 Elisabeth Roudinesco definiu os judeus como “povo da memória e da lembrança” (ROUDINESCO, 2010, p. 19), em razão do culto que devotam à própria memória, por ser o povo que está sempre a rememorar as catástrofes que os destruíram e os levaram à diáspora, tendo assim a história do perpétuo sonho do retorno à Terra Prometida. Yerushalmi (1982) nos mostra como na Bíblia hebraica a palavra *Zakhor* (lembrar) aparece com frequência, como o povo de Israel é conclamado sempre a se lembrar de seu passado e dessa forma é também proibido de esquecê-lo. A relação do judeu com o passado está relacionada ao seu significado e legado e não com o simples registro dos acontecimentos, a tradição judaica enfatiza sua transmissão ininterrupta, o esquecimento significaria o próprio rompimento com o pacto divino. Nesta percepção, a memória aparece tendo papel imprescindível para imbuir significado à história, estando intimamente ligada à constituição da identidade da nação judaica e garantindo a sua existência histórica.

expressão criada por Theodor Lessing, no ensaio *Der Jüdisch Selbsthass*, escrito em 1930, mostra bem que os judeus não estavam imunes aos ataques antisemitas contra eles investidos durante tanto tempo. O “ódio de si judeu” parte da hipótese de que vários judeus recusavam suas origens pela culpa e vergonha inculcadas por seus conterrâneos não judeus que faziam com que os primeiros acreditassem serem limitados diante dos segundos.

Por outro lado, no entanto, principalmente os judeus que permaneciam ligados ao judaísmo enquanto religião mantinham em si o sentimento de serem eles o povo eleito por Deus e, assim, os judeus alemães buscavam amparo na igualdade legal perante os alemães. Elias, como dito, considera que um grupo *outsider* desprezado e humilhado frequentemente pode se apropriar da imagem que o grupo estabelecido dele faz, mas considerava que este não era, de fato, o que representava a maioria dos judeus à época da ascensão nazista. Considerava que as injúrias e acusações a que estavam expostos os judeus alemães eram sem dúvidas desagradáveis, mas não suficientes para mudarem a substância do sentimento de si judeu que não se consideravam, em sua maioria, humanamente inferiores (2001, p. 139).

A imagem que remonta mais distante em minha infância é a de uma sociedade de *outsiders* que, conscientes da igualdade legal e econômica de que gozavam como cidadão alemães, buscava em grande parte dissimular para si própria sua exclusão no plano social. A imagem do caixeiro-viajante judeu desonesto, cacarejante, sujo e cheirando a alho – imagem que se encontrava constantemente na sociedade alemã cristã - era demasiado distante do que se sabia sobre si mesmo para poder machucar de verdade. Vivia-se em um mundo um pouco à parte, de maneira que era fácil considerar as manifestações de ódio a respeito dos judeus, às quais às vezes se assistia, como sendo coisa de arruaceiros (ELIAS, 2001, p. 140).

Percebemos, assim, como a confiança da proteção das instituições judiciárias, no Estado de direito gerava nos judeus, principalmente os judeus abastados, uma sensação de segurança física, econômica e cultural. O antisemitismo era um mal há muito conhecido, mas por muitos ignorado. O modelo de relações estabelecidos-outsiders teorizado por Elias, pode ser encontrado do mundo inteiro, é uma tendência que grupos humanos sempre considerem outros grupos como inferiores a eles mesmos, assim o nazismo foi o movimento no qual essas relações universais foram levadas à um grau incomum de brutalidade (ELIAS, 2000, p.199).

Na lenda nazista, os arianos eram o grupo de maior valor humano e para que pudessem vivenciar sua superioridade buscaram destruir completamente o seu contraponto, aquilo que viam nos judeus, a parcela menos valiosa da humanidade. Para Elias (1997, p.277), além das determinações objetivas, políticas e econômicas do nazismo, a decisão de implementar a Solução Final (extermínio planejado dos judeus em território alemão), não tinha nenhuma

base racional, mas constituía-se no cumprimento de uma crença arraigada no movimento nacional-socialista desde o início, sendo que a utilidade militar das câmaras de gás seria praticamente nula.

Se, contudo, a desigualdade entre grupos aparece como uma característica recorrente de sociedades humanas tal como se fosse da natureza das relações grupais, qual seria então a solução para que a experiência nazista não fomentasse a futura matança de outros grupos estigmatizados? Para Elias, é possível que o grau de integração entre diferentes grupos aumente e esses sejam capazes de conviver em relativa harmonia. Dentre as alternativas que não incluem a expulsão ou eliminação de grupos *outsiders* pelos estabelecidos, Elias destaca a formação de um Estado distinto e a assimilação (ELIAS, 2000, p. 209-210).

Elias alertou em diversos momentos para o perigo da falência do Estado no monopólio da força, como chegou a afirmar em entrevista: “o Estado, caso se suprima o controle que ele exerce sobre a violência física, também não está em condições de funcionar” (ELIAS, 2001, p. 53). Com isso Elias percebia, enquanto vivia em Heidelberg e depois em Frankfurt, um aumento gradativo da violência através dos conflitos entre comunistas e nacional-socialistas, a tomada das ruas por milícias e uma posterior escalada do ódio sem precedentes que, por fim, levou à política nazista e à possibilidade de existência de campos de concentração.

A formação de um Estado distinto é, portanto, uma solução alternativa que evitaria a perseguição dos grupos *outsiders*. Como as desigualdades são existentes também em sociedades democráticas, seria preciso um controle estatal que regulasse igualmente o monopólio da força entre os estabelecidos e entre os *outsiders* para que se evitasse que as diferenças e a estigmatização chegassem a níveis de afetar a segurança física de indivíduos membros de grupos *outsiders*. O problema das relações estabelecidos-*outsiders*, no entanto, como já sabemos, vai muito além do problema da violência. Em Winston Parva, por exemplo, o modelo de relação estabelecidos-*outsiders* era livre do componente violência física, o que não impediu que a pequena comunidade fosse laboratório para visualização de categorias universais de tais relações (ELIAS, 2000, p. 200).

Uma outra alternativa à diferenciação entre grupos seria a assimilação dos grupos *outsiders*, este que é um processo de longa duração que não demoraria, para se concretizar, menos que três gerações. A integração dependeria do grau de assimilação dos *outsiders* e capacidade por parte dos estabelecidos e assimilá-los (ELIAS, 2001, p. 141). Para Elias (2000, p. 2010), é o medo que grupos humanos frequentemente alimentam uns dos outros que faz com que quase não possamos imaginar uma sociedade humana na qual as relações entre grupos com a dinâmica encontrada em Winston Parva não seja regra. É preciso lembrar-nos

de que, tanto no âmbito do indivíduo quanto nas relações grupais, é possível se autovalorizar sem desvalorizar o outro.

O que tradicionalmente chamamos preconceito aparece na obra de Elias como formas variadas de estereótipos que servem para que um grupo estigmatize outro como sendo de menor valor. O medo que um grupo mantém do outro, assim como a necessidade de autovalorização de grupos e indivíduos, estão nas origens das relações estabelecidos-outsiders. O temor muitas vezes não tem motivo real e não é possível mapear suas origens, mas ao impedir que um outro grupo alcance um potencial maior ou compatível ao seu, os grupos conseguem se sentir mais seguros. Já a necessidade de autovalorização advém do orgulho social que está intimamente ligado ao orgulho pessoal de cada homem por seu papel na sociedade ou por seu pertencimento a algum grupo, orgulho este que é frágil e uma das causas da discriminação entre diferentes.

Um Estado que reduzisse o nível de temor recíproco de serem destruídos ou perseguidos uns pelos outros de grupos e indivíduos, aumentando a segurança destes, poderia reduzir a estigmatização consideravelmente num plano coletivo. Quanto à necessidade de autovalorização inerente ao homem, Elias (2000, p. 213) vê uma promissora fonte de satisfação, duradoura e não passageira, nas competições esportivas mais difundidas a partir do século XX<sup>24</sup>.

Para alcançarmos uma análise do antissemitismo enquanto instrumento político foi preciso que antes buscássemos compreender tal corrente e/ ou atitude como parte do cotidiano de Elias e destacar a importância de estarmos nos dedicando ao estudo da obra de um judeu alemão a respeito do genocídio do povo judeu por alemães. O breve estudo aqui realizado acerca da trajetória de vida, das influências intelectuais e a elucidação da judeidade de Elias através, primordialmente, da obra *Os Estabelecidos e os Outsiders* nos permitirá agora apresentar a leitura de Elias sobre o nazismo e adentrar os aspectos essenciais dessa interpretação.

24 Ver *A busca da excitação* (ELIAS; DUNNING, 1992).

## 2. UMA “BIOGRAFIA” DA ALEMANHA

Neste capítulo nos aprofundaremos na interpretação que Elias faz do fenômeno nazista e suas consequências. *Os Alemães* é a obra em que o autor se propõe a tratar de fato do assunto e busca explicar a barbárie no interior de um modelo de civilização, de modo que retoma diversas teses já mencionadas em *O Processo Civilizador*. A ponte entre as duas obras será feita em todos os três tópicos que comporão este capítulo.

*Os Alemães* é uma obra na qual Elias procurou traçar a evolução do *habitus* alemão nos séculos XIX e XX, o que demonstra o uso da longa duração no estudo de sociedades e a busca por situar e interpretar os fenômenos socioculturais de modo processual e numa visão a longo prazo. Para chegar a essa finalidade, o eixo temático do livro é centrado na interpretação do nazismo e o faz ao investigar suas raízes históricas, num exame psicogenético e sociogenético. Por essa razão, a obra faz uma espécie de “biografia” da Alemanha.

### 2.1. Norbert Elias e a História: elaboração do passado

Mas enfrentar psicologicamente o que aconteceu não é fácil para muitos alemães. Gerações chegam e passam. Têm de se debater repetidamente com o fato de que a imagem que os alemães possuem de si mesmos está manchada pela lembrança dos excessos perpetrados pelos nazistas, e que outros, e talvez até suas próprias consciências, os culpem e os condenem pelo que Hitler e seus seguidores fizeram (ELIAS, 1997, p. 28).

Podemos extrair dessa afirmação uma das teses da sociologia de Elias, que nos aponta sempre como indivíduos interdependentes, ou que a noção de um indivíduo desligado de um grupo é falsa. Assim, assume-se responsabilidades conjuntas, o que no caso alemão coincide com uma vergonha pela forma distorcida com que o orgulho nacional foi tratado no período de regime nacional-socialista, sendo este ainda um ponto bastante sensível na estrutura da personalidade dos alemães (ELIAS, 1997, p. 28-29).

Insistir em apontar as relações entre a sociologia construída por Elias e o fazer historiográfico pode parecer paradoxal diante das duras críticas que ele conferiu à história. Tais críticas se encontram esparsas em algumas de suas obras como *Sobre o Tempo*, no entanto se condensam principalmente na introdução de *A Sociedade de Corte*. Devemos lembrar que essa introdução, na qual Elias disserta sobre a história e a sociologia, foi escrita em 1969, cerca de 30 após a conclusão da obra em si. São apontados por Elias alguns

problemas fundamentais que caracterizariam a história, como o fato de ela ter como objeto singularidades que se mostram nos acontecimentos/ eventos de caráter único; a consideração da liberdade do indivíduo como fundadora da ação e a aceitação de que intenções e atos de indivíduos possam ser a causa de mudanças significativas (CHARTIER, 2001; KIRSCHNER, 1999; RAMOS TORRE, 1994).

Ao introduzir *A Sociedade de Corte*, Elias afirma que para compreendermos o porquê de em uma determinada fase do desenvolvimento do Estado acontecer a concentração de muito poder nas mãos de um único homem, é preciso que troquemos a perspectiva histórica<sup>25</sup> (que colocaria em evidência indivíduos) por uma perspectiva sociológica (que trataria, ao contrário, de posições sociais) (ELIAS, 2001, p. 28). Se observarmos os pontos principais das críticas de Elias à história, podemos notar que se refere a uma crítica à historiografia do século XIX e ao programa de Ranke, mas que jamais aparece enquanto uma crítica dirigida, somente como um problema que seria típico da historiografia em geral. Sobre esse aspecto Chartier (2001, p. 8) diz que:

Decerto que as características que Norbert Elias atribui à história, considerada um procedimento único, sempre idêntico a si próprio, não são aquelas pelas quais os historiadores dos últimos vinte ou trinta anos gostariam de ver caracterizada sua prática. Com os *Annales*, mas não somente isso, a história de fato se afastou bastante dos credos clássicos lembrados e criticados por Elias.

Acompanhando tal opinião, podemos dar o exemplo do que há em comum entre a sociologia de Elias e a história, como foi tratada por autores como Fernand Braudel, que problematizou a relação da história com as demais ciências sociais, contestando as fronteiras disciplinares das diferentes ciências que se ocupam do estudo do social/humano no tempo, de modo que a história deveria explicar o social em toda a sua totalidade. Outro campo em comum entre os autores em questão é a introdução feita por ambos da longa duração no estudo das sociedades, a busca por situar e interpretar os fenômenos socioculturais de modo processual e numa visão a longo prazo. Braudel nos apresenta à História Estrutural que evolui lentamente do decurso da longa duração, enquanto Elias estuda processos de longa duração como aquele que dá título à sua principal obra, *O Processo Civilizador*.

25 “Essa renúncia do historiador a uma investigação sistemática das posições sociais [...] conduz a uma abreviação e restrição características da perspectiva histórica. Isso que é chamado de história muitas vezes parece simplesmente uma acumulação de ações isoladas de homens isolados, sem conexão entre si” (ELIAS, 2011, p. 30).

O estudo das séries, sejam elas demográficas ou econômicas, deslocou a atenção do acontecimento único para o fato repetido, da excepcionalidade da ação política ou militar para os ritmos cíclicos dos movimentos conjunturais. A análise das sociedades, por seu turno, propôs uma história das estruturas que não é mais aquela dos indivíduos e na qual são levados em conta, a princípio, as posições dos grupos uns em relação aos outros, os mecanismos que asseguram a mobilidade (ou a reprodução) social, os funcionamentos não percebidos pelos sujeitos sociais e sobre os quais sua ação voluntária não tem controle (CHARTIER, 2001, p.8).

A crítica se estende ainda ao conceito de história que, conforme Elias (2001, p. 30), seria confuso por se referir tanto para designar o objeto da escrita como a própria escrita, o que significaria um objeto que não é verdadeiro, nem falso e um resultado de pesquisa que pode ser verdadeiro. Vê ainda nos documentos e fontes oficiais a “única coisa confiável” que os historiadores têm a oferecer, constituindo a justificativa do caráter científico da historiografia (ELIAS, 2001, p. 31). A questão do problema da singularidade apontado várias vezes atingiria também o próprio historiador:

Na historiografia há uma tentativa de restabelecer o nexo dos acontecimentos, partindo desses vestígios fragmentários. Porém, ao passo que as referências às fontes são verificáveis, a reunião e interpretação dos fragmentos permanece submetida, em larga escala, ao arbítrio do pesquisador individual. Falta a elas o apoio firme que é dado aos pesquisadores individuais, no caso das ciências mais maduras, pelos modelos de conexão, denominados hipóteses ou teorias, cujo desenvolvimento está ligado ao do conhecimento de dados singulares por um restabelecimento contínuo de contato (ELIAS, 2001, p. 31).

Em *Sobre o Tempo*, obra publicada originalmente em 1984, Elias mantém o tom das críticas e acrescenta que acredita na insuficiência da “história narrativa” como forma de apresentação e representação simbólica do passado uma vez que os historiadores não presariam pelo distanciamento necessário, dando margem à intromissão de uma enormidade de crenças, ideais, julgamentos e visões de mundo de caráter pessoal e contemporâneo para tratar o passado (ELIAS, 1998, p. 148). Além de mostrar a insuficiência dos relatos descritivos e lineares, Elias lança opinião também sobre a sociologia “a-histórica” do século XX (RAMOS TORRE, 1994, p. 28) que, ao abrir mão da narração, análise e comparação dos eventos, seria incapaz de apreender diacronicamente o caráter processual da realidade social.

Essa breve sistematização da crítica<sup>26</sup> de Elias à história tem como intuito fazer

26 Em entrevista concedida ao Libération em 1985, é possível perceber como Elias mantém ainda sua posição em relação à história: Libération: Você sempre marcou fortemente a diferença entre sua abordagem

questionar o porquê de apesar de conferir tão duros golpes contra o ofício dos historiadores e manter-se afastado da disciplina especializada, ainda entendemos a obra de Elias como histórica. A recepção de Norbert Elias pelos historiadores teve seu despertar de interesse na França por volta de 1970 com historiadores como Roger Chartier e através de obras de caráter histórico como *O Processo Civilizador* e *A Sociedade de Corte* (KIRSCHNER, 1999, p. 46). As possibilidades de aproximação entre a abordagem eliasina e a história são inúmeras, o que atraiu o olhar dos historiadores. Sem dúvidas, seu objeto é histórico, uma vez que se situa no passado e sua visão do passado como processo e sua inflexão sobre o contexto são preocupações próprias dos historiadores, para além disso vale citar o fato de Elias haver historicizado os conceitos centrais que utilizamos para compreender a realidade (KOCKA, 1994, p. 94).

Não é possível classificar o pensamento de Elias dentro de uma disciplina quando seu objetivo foi justamente inaugurar uma abordagem teórico-metodológica que rompesse com as barreiras entre essas disciplinas, proporcionando um diálogo profícuo. A tese da sociedade como uma rede de indivíduos interdependentes, que está presente em todo o pensamento de Elias e tem sua síntese em *A Sociedade dos Indivíduos*, pode ser nosso ponto de partida para compreendermos a importância atribuída à história em suas análises sociológicas. Sua convicção de que a noção de indivíduo enquanto um ser tomado isoladamente deveria ser repensada - que se mostra como uma de suas maiores resistências em relação à história - pode ser melhor elucidada através do conceito de figuração.

---

sociológica e a dos historiadores. O fato de que os historiadores já não trabalham hoje em os mesmos objetos que seus predecessores te levaram a modificar sua opinião? Norbert Elias: De modo algum. Penso que os historiadores continuam a trabalhar dentro de uma rígida divisão cronológica que cria discontinuidades arbitrárias, mas que, sem dúvida, é necessária para o trabalho especializado. Minha perspectiva é diferente: visa transcender esses limites canônicos, essas divisões cronológicas, para entender em sua durabilidade os processos que permitiram o progresso do conhecimento ou aqueles que mudaram as atitudes e os comportamentos dos homens uns para os outros. Claro, eu não seria capaz de fazer o que fiz sem o trabalho dos historiadores, mas o sociólogo, que não está bloqueado em periodizações clássicas, pode desenvolver uma compreensão sintética de um grau mais elevado (ELIAS, 1985, p. 4 – tradução minha) (Liberation: Vous avez toujours fortement marqué la différence existant entre votre approche sociologique et celle des historiens. Le fait que les historiens ne travaillent plus aujourd'hui sur les mêmes objets que leurs prédécesseurs vous a-t-il conduit à modifier votre appréciation ? Norbert Elias: En aucune manière. Je pense que les historiens continuent à travailler à l'intérieur d'un découpage chronologique rigide qui crée d'arbitraires discontinuités, mais qui est sans doute nécessaire pour un travail de spécialiste. Ma perspective est autre : elle vise à transcender ces frontières canoniques, ces cloisonnements hronologiques, pour comprendre dans leur très longue durée les processus qui ont permis les vancées du savoir ou ceux qui ont modifié les attitudes et les comportements des hommes les uns envers les autres. Bien sûr, je ne pourrais pas faire ce que je fais sans les travaux des historiens mais le sociologue, qui n'est pas enfermé dans les périodisations classiques, peut développer une compréhension synthétique d'un plus haut degrés.)

Percebemos através de tal conceito que os indivíduos precisam viver em sociedade para sobreviver, ou seja, ele inclui os seres humanos em sua formação, o que quer dizer que sem a apropriação de conhecimentos passados de uma geração a outra (a transmissão de um mundo simbólico já existente) os seres humanos seriam incapazes de se orientar no mundo ou se comunicarem uns com os outros (ELIAS, 2006, p. 25). Para Elias, os conceitos de indivíduo e sociedade não se referem a duas coisas diferentes a partir das quais poderíamos pensar qual tem maior importância sobre a outra, pelo contrário, um não existe sem o outro (ELIAS, 1994, p. 76-77).

Concomitante ao conceito de figuração, a noção de processo social forma o núcleo da abordagem eliasina. Elias trabalhou com transformações contínuas de longa duração, o que o permitiu observar figurações em diversos níveis, mostrando a mudança como característica das sociedades e apresentando o papel do sociólogo ao perceber a sequência estrutural dessas mudanças. Os processos de longo prazo são ao mesmo tempo determinados pela estrutura das figurações e transformados por/com elas, as mudanças durante o processo civilizador, por exemplo, afetaram a estrutura da sociedade assim como a estrutura da personalidade de seus indivíduos. Assim, percebemos como a sociologia figuracional de Elias reconstrói o passado, se depara com um problema social no presente e o percebe enquanto ligado à um processo que deve ser investigado através do passado.

O estudo dos movimentos que acompanham o processo de desenvolvimento social que podemos observar muito bem em *O Processo Civilizador* se encontra presente ainda em *Os Alemães*. Para investigar o que está na base de processos violentos como o nazismo, Elias buscou na história do povo alemão a natureza dessas figurações, transformações e emoções que teriam levado a uma aparente ruptura no processo civilizador. *Os Alemães* deve ser visto como uma obra que tem suas origens nas pesquisas iniciadas em *O Processo Civilizador*, formando um estudo que compara a trajetória de formação de diferentes Estados e padrões de *habitus* e desenvolvimento social entre a Alemanha e diferentes países europeus. Como vimos no tópico “Norbert Elias: um *outsider*”, a escrita de *Os Alemães* se liga de modo especial com sua biografia, quando a partir de um colapso na civilização procurou teorizar eventos os quais presenciou e o afetaram pessoalmente.

De todos os eventos que ocorreram até agora no século XX, o genocídio nazista foi aquele que infligiu o maior choque à imagem que a população europeia tinha de si mesma, tão fortemente impregnada pela ideia de “civilização”. Mas o que quer que possa ter sido, e por mais que envolvesse o uso de técnicas “civilizadas” como formas burocráticas “racionais” de administração, os genocídios dificilmente podem ser descritos, por maior

que seja o esforço de imaginação, como algo “civilizado”. [...] a constatação de que povos europeus podiam agir de maneira tão “incivilizada” contra seus próprios concidadãos, como os alemães tinham agido no “Holocausto”, foi recebida como um choque, e os genocídios nazistas subsistiram como a imagem central da maldade para a maioria das pessoas no Ocidente (DUNNING; MENNEL, 1997, p. 11).

*Os Alemães* foi publicado originalmente em 1989, apenas um ano antes da morte de Elias, mas é formado por um trabalho de décadas. A dificuldade em se trabalhar com um tema que já foi denominado “evento-limite” é aparente nas obras dos mais diversos autores que se arriscaram a escrever sobre a *Shoah*. Em *Os Alemães* essa dificuldade é explicitada já nas primeiras páginas da introdução e associada à própria história de Elias, assim percebemos a obra como um trabalho que não é um texto sequente, mas uma seleção de ensaios que devem em muito sua exposição quase contínua e cronológica ao editor Michael Schröter<sup>27</sup>, que também organizou *A Sociedade dos Indivíduos*. O mais importante é perceber aqui como Elias utiliza os conceitos de figuração e processo social fazendo uma análise psicogenética e sociogenética relacionando indivíduo e sociedade em sua “biografia da Alemanha”, o que denota uma abordagem que muito tem da tarefa do conhecimento histórico.

Ao propor um estudo tão aprofundado do passado alemão, Elias busca contribuir para que os alemães possam vir a “digerir” o seu próprio passado, em especial as experiências da era Hitler. Partindo da observação de que contemporaneamente ainda não é prática comum relacionar o *habitus* nacional e social à história de uma nação ou à formação do seu Estado, Elias tenta mostrar que problemas atuais de grupos tem relação direta com o desenvolvimento social passado desse grupo, apontando assim para um possível efeito catártico caso as relações entre passado e presente fossem notadas pelos grupos como uma forma de melhor conhecerem a si mesmos, usando o conhecimento do passado para a construção de um futuro comum (ELIAS, 1997, p 30-31).

Adorno escreveu diversos ensaios sociológicos e filosóficos salientando a necessidade de não esquecermos Auschwitz<sup>28</sup>, instaurando assim um novo imperativo de que o homem deveria direcionar seu agir e pensar de modo que Auschwitz não se repetisse. A *Shoah* é um evento único, mas é preciso que evitemos acontecimentos semelhantes em horror, por isso a luta contra o esquecimento defendida por Adorno e o esquecimento neste caso foi por muitos

27 A importante contribuição de Michael Schröter para que *Os Alemães* chegasse à sua edição final como uma coerente exposição do desenvolvimento social alemão foi reconhecida por Eric Dunning e Stephen Mennell na introdução do livro.

28 Tais como *Kulturkritik und Gesellschaft* (1949), *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?* (1959) e *Erziehung nach Auschwitz* (1966).

desejado. Para as vítimas, o esquecimento era impossível, a própria experiência traumática os impediria pela insistência na repetição. Dessa forma, mesmo que os sobreviventes dos campos de concentração buscassem negar os acontecimentos, eles não poderiam fazê-lo, pois, por vias do trauma, a memória reprimida sempre regressa, às vezes de um modo transformado ou desfigurado, mas sempre presente (GAGNEBIN, 2006, p. 98); (LACAPRA, 2009, p.23).

Neste sentido, o primeiro esforço das vítimas foi uma tentativa de elaboração do passado, uma busca por alguma forma de superação do trauma e ao mesmo tempo uma atitude de testemunho do que não poderia ser esquecido pela humanidade. Os alemães dos anos 1950 e 1960 (quando Adorno denunciou os perigos do esquecimento de Auschwitz), pelo contrário, alimentavam o desejo de esquecer, desejo movido pelo fato de o peso do passado ser tão intenso a ponto de interferir no presente. Cabe dizer que esse peso que vinha carregado de culpa para os alemães. Os judeus desapareciam por todas as partes da Alemanha nazista e ainda assim incontáveis alemães, após o fim da guerra, negaram que tivessem percebido o que estava acontecendo. As tendências em negar ou minimizar o ocorrido não são particularidades contemporâneas, as teorias negacionistas e revisionistas que surgem como interpretações alternativas interpretativas às teorias intencionalistas e funcionalistas<sup>29</sup>, começam a ganhar destaque já na década de 1950.

Quando aqueles que poderiam se tornar testemunhas a denunciar os crimes nazistas, contribuindo para o esclarecimento dos fatos, se viram contra a realidade e escolhem o tortuoso caminho do recalque é preciso um esforço redobrado para que a questão não se encerre no passado. A transmissão da experiência dos campos de concentração encontra nesses termos uma dupla dificuldade: a do sobrevivente em narrar e a do interlocutor em acreditar. O testemunho de uma realidade tão distante pode configurar um relato que pessoas em segurança simplesmente preferissem ignorar e a compreensão do horror entre essas pessoas que não o vivenciaram é sobretudo um produto do choque, do impacto gerado pelo contato com tais narrativas. A incredulidade que gerou posteriormente teorias negacionistas já era prevista pelos nazistas tanto que, após as primeiras derrotas militares, começaram a apagar

29 Por intencionalistas, numa explicação simples, podemos entender o grupo de pessoas que defenderam que o extermínio de judeus por nazistas fora um crime planejado, os intencionalistas teriam o foco na ideologia de Hitler. Hitler seria o responsável por decidir que os judeus deveriam ser exterminados em massa, o que levou o foco da questão para características da personalidade de Hitler e sua história pessoal, além de terem *Mein Kampf* como documento indispensável para estudo. Por funcionalistas entendemos aqueles que acreditavam que o genocídio de judeus foi uma consequência da guerra, tendo ocorrido no desenrolar desta por circunstâncias do momento, cria-se um contexto em que Hitler não teria sido determinante para o genocídio, apontando uma variedade de fatores como a complexidade do aparato burocrático alemão e o fanatismo que não teriam precisado de uma ordem explícita de Hitler (ARONSON; LONGERICH, 2001, p. 185).

vestígios de seus crimes. Primo Levi (1990, p.7) lembra a fala de um soldado SS aos prisioneiros, narrada por Simon Wiesenthal:

Seja qual for o fim da guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhes dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança: dirão que são exageros e propaganda aliada e acreditarão em nós que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditamos a história dos Lager.

As teorias negacionistas utilizaram da falta do testemunho de Hitler e da falta de diversos documentos (destruídos pelos próprios nazistas) que comprovassem diretamente algumas das afirmações dos sobreviventes para se instaurarem no que concerne ao gerenciamento da memória da *Shoah* como uma versão válida. Como pôde ser atestado por Hannah Arendt (1999, p. 241), nas últimas semanas da guerra, o setor burocrático da SS se ocupou da destruição e falsificação de documentos. Essa falta de alguns documentos certamente ajudou a alimentar teorias negacionistas, mas grande parte dos arquivos e correspondências havia sido endereçada a outros departamentos, de modo que sobraram documentos mais do que suficientes para provar a Solução Final e grande parte desses documentos foram levados aos julgamentos em Nuremberg.

Por vezes, a culpa pode fazer com que aqueles que se sentem dessa maneira busquem absorver a realidade mediante racionalizações deformadas. Para Cuesta-Bustillo (1998, p. 89), os alemães, principalmente os do setor ocidental, passaram por um momento de silêncio, um momento em que optaram por confinar o passado ao esquecimento e distanciaram-se assim do passado nacional-socialista. Essa primeira hora de silenciamento teria aberto caminho para a posterior rememoração, uma reconstituição que corre o risco de se transformar em turismo histórico, substituindo por uma forma comercial a confrontação eficaz com o passado (CUESTA-BUSTILLO, 1998, p 89-90).

A incredulidade que leva às dificuldades de representação da *Shoah* está ligada também a auto imagem que as sociedades ocidentais carregam. O incessante questionamento de como a civilização pôde planejar e executar de modo racional e até científico o extermínio de toda uma população levou muitas pessoas a uma dificuldade tamanha em conceber o passado que buscaram na simples negação dos fatos ou de parte deles um consolo. O homicídio em massa era extremamente incompatível com o que se esperava de uma sociedade civilizada do século XX, quando as pessoas estavam muito mais propensas a pensarem que

seus padrões de civilização e racionalidade estavam muito além do barbarismo de antes ou das sociedades menos desenvolvidas de então (ELIAS, 1997, p. 270).

O nazismo foi capaz de inflar desmesuradamente os sentimento de orgulho nacional alemão, um sentimento que os alemães há muito desejavam e que hoje é um problema raramente mencionado em público. O problema do orgulho nacional é um ponto sensível na estrutura da personalidade desse povo (ELIAS, 1997, p. 28). Devido ao fato de o desenvolvimento alemão ser tão irregular, havia grande incerteza sobre o significado e valor de ser alemão, carência que levou os alemães a verem na figura de Hitler e na crença da supremacia ariana, uma possibilidade de encontrarem o valor que ansiavam. Após a derrota na Segunda Guerra Mundial e a exposição dos crimes nazistas, a incerteza do significado de ser alemão mostrou-se maior do que nunca. O discurso sobre o passado então tão mal dominado desempenhou, por vezes, um papel negacionista, senão ao menos eufemizador da brutalidade que havia se instaurado e sido desvelada.

Ela [a memória] deturpa obstinadamente a época nazista, em que se realizam as fantasias coletivas de poder daqueles que, como indivíduos, eram impotentes e só se imaginavam sendo alguma coisa enquanto constituíam um tal poder coletivo. Nenhuma análise, por mais evidente que seja, pode posteriormente eliminar a realidade dessa satisfação, bem como a energia dos impulsos instintivos que foi investida nela (ADORNO, 1959, p. 4).

Sem nos aprofundarmos na questão das tentativas de superação do trauma pelas vítimas diretas dos horrores nazistas, os sobreviventes dos campos de concentração, é preciso que nos atentemos a como esse passado foi e pode ser elaborado pela história. O trauma não afeta apenas as vítimas, mas todos aqueles que entram em contato com ele. No caso alemão, até mesmo as gerações posteriores estiveram e estão marcadas pela mancha do Holocausto em sua história e um sentimento de culpa que mina qualquer tentativa efetiva de esclarecimento do passado. Para Elias, procurar as relações entre o desenvolvimento do *habitus* nacional e o fenômeno descivilizador da era Hitler, retornando a um passado distante alemão, foi uma tentativa de tornar compreensível o absurdo e proporcionar algum tipo de alívio a partir do decifrar desse passado. Adorno elucida bem as relações entre a culpa e o esquecimento:

Nem nós somos meros espectadores da história do mundo transitando mais ou menos imunes em seu âmbito, e nem a própria história do mundo, cujo ritmo frequentemente assemelha-se ao catastrófico, parece possibilitar aos seus sujeitos o tempo necessário para que tudo melhore por si mesmo. Isto remete diretamente à pedagogia democrática. Sobretudo o esclarecimento acerca do que aconteceu precisa contrapor-se a um esquecimento que

facilmente converge em uma justificativa do esquecimento, seja por parte de pais que enfrentam a desagradável pergunta acerca de Hitler por parte de seus filhos e que, inclusive para se inocentar, remetem ao lado bom e que propriamente não foi tão terrível assim (ADORNO, 1959, p. 6).

Há o esquecimento necessário, e até natural, que é condição para a felicidade como defendido por Nietzsche (1999, p. 273), para o qual o poder de esquecer seria o que motiva a felicidade, o sentir-se a-historicamente. Em sua crítica ao historicismo e à cultura histórica, Nietzsche pode ser mal compreendido pelo seu tom excessivo ao afirmar que “é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal, mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente viver” (NIETZSCHE, 1999, p. 274). Que a ruminação incessante do passado pode levar o homem, ou mesmo a civilização a um grau de “insônia” inútil, podemos concordar. O próprio sentimento de culpa<sup>30</sup>, brevemente tratado anteriormente, é um exemplo de como o passado pode ser tratado de maneira inadequada e vir a causar uma interferência negativa no presente, uma vez que nesse caso o culpado se prende sempre à uma tentativa de justificação ou negação de seus “pecados”. No entanto, é preciso que nos lembremos que, para além desse esquecer desejável de Nietzsche, há outras formas de esquecimento muito mais duvidosas e prejudiciais como o esquecimento daqueles que negam ou recalcam memórias.

A aceleração do tempo na modernidade já no início do século XIX foi teorizada por Koselleck (2006), que caracterizava o distanciamento com o campo da experiência como uma ruptura com o passado. Neste sentido, essa aceleração se intensifica e é melhor percebida a partir do século XX em suas inovações tecnológicas e excesso de informação, o que gera uma facilidade inédita de esquecimento. O dever de rememorar a *Shoah* insurge neste contexto e mostra suas dificuldades ao passo que o trauma se traduz em dificuldade de representação do passado, dificuldade de verbalização da experiência e até mesmo enquanto esquecimento. Percebemos, assim, uma multiplicação dos lugares de memória, a ritualização dela e a construção de monumentos recordatórios. A memória torna-se, portanto, objeto de consumo das massas e, ao materializar-se, corre o risco de perder a sua propriedade de permanente recriação, o que silenciaria o arquivo.

O que Adorno (1959) defende não é uma incessante rememoração da *Shoah* através de

30 Freud (2010) trata o sentimento de culpa como próprio do mal-estar, fruto da inadequação do sujeito ao ideal imposto pela sociedade. A pessoa se sente culpada quando fez algo que é reconhecido como mau ou ainda quando teve a intenção de o fazer. O mal aqui, enquanto algo repreensível cuja execução deve ser evitada, é inicialmente definido por influência do outro, por um conjunto de convenções e regras que fazem a civilização (FREUD, 2010, p. 93).

atividades comemorativas, um “resgate” forçoso do trazer o passado para a memória através da queixa, mas o não esquecer pelas vias do esclarecimento. Elaborar o passado, neste sentido, vai muito além de um apelo a comemorações e julgamentos, mas inclui um esclarecimento do próprio presente, ao buscar compreender o que parece incompreensível, o que leva as pessoas a aderirem a ideologias fascistas e chegarem ao ponto de organizarem a exterminação de um grupo visto como inferior. É, dessa forma, um trabalho que requer um esforço muito maior, pois se propõe a elucidar questões vigentes, não apenas passadas e “evitar que Auschwitz se repita” (ADORNO, 1995).

A psicanálise serve essencialmente à clínica e é por isso que Freud fala a partir de um contexto ligado a técnicas terapêuticas, mas que podem nos servir aqui para compreender os processos coletivos de elaboração do passado. Para tanto, nos apoiaremos principalmente em um artigo escrito em 1914 denominado *Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica psicanalítica II)*, no qual afirma-se que o papel da psicanálise é o de identificar as resistências e torná-las conscientes ao paciente, preenchendo as lacunas da memória e, assim, superando essas resistências que se devem à repressão (FREUD, 1990, p. 189).

O esquecimento, enquanto neurose, está ligado à dissolução de vinculações de pensamento. Dessa forma, enquanto o paciente busca esquecer, não recorda de fato a lembrança, reprimindo-a (FREUD, 1990, p.190). O problema é que essa repressão se dá no plano da consciência, impedindo que o paciente se lembre, mas levando a uma repetição incessante do ocorrido de formas diversas como em ações ou sonhos. Assim sendo, de uma forma ou de outra, o passado esquecido é transferido para a situação atual sem que possa ser interpretado e dele tirado conclusões corretas, pois a lembrança foi isolada. É assim, quando o paciente experimenta o passado como algo real e contemporâneo, que é preciso exercer o trabalho terapêutico que consiste em remontar o passado, cujo primeiro passo é revelar ao paciente as resistências que ele não reconhece para então elaborar essas resistências, superá-las e continuar a viver.

Aprendemos que o paciente repete ao invés de recordar e repete sob as condições da resistência. Podemos agora perguntar o que é que ele de fato repete ou atua (acts out). A resposta é que repete tudo o que já avançou a partir das fontes do reprimido para sua personalidade manifesta – suas inibições, suas atitudes inúteis e seus traços patológicos de caráter. Repete também todos os seus sintomas, no decurso do tratamento. E podemos agora ver que, ao chamar atenção para a compulsão à repetição, não obtivemos um fato novo, mas apenas uma visão mais ampla. Só esclarecemos a nós mesmos que o estado de enfermidade do paciente não pode cessar com o

início de sua análise, e que devemos tratar sua doença não como um acontecimento do passado, mas como uma força atual. Este estado de enfermidade é colocado, fragmento por fragmento, dentro do campo e alcance do tratamento e, enquanto o paciente o experimenta como algo real e contemporâneo, temos de fazer sobre ele nosso trabalho terapêutico, que consiste, em grande parte, em remontá-lo ao passado (FREUD, 1990, p. 202).

O trabalho de elaborar as resistências é árduo. As preposições de Freud para a clínica podem ser usadas por analogia para pensarmos processos próprios da memória coletiva de elaboração do passado. É preciso coragem para enfrentar o passado e esclarecê-lo, principalmente se esse passado mostra-se enquanto algo vergonhoso. O sentimento de culpa que aflige gerações de alemães encaixa-se na descrição de um passado que se encontra presente e não de um passado que é enfrentado para que se melhore o presente. O trabalho de elaboração do passado, tanto num plano individual quanto coletivo, realiza-se por meio de compreensão e esclarecimento. O esquecimento é obra de uma repetição compulsiva que impede a conscientização acerca de um evento traumático no passado. O que podemos concluir, portanto, é que o passado permanece, mesmo quando indisponível estando propenso a aparecer enquanto sintoma:

[...] Em circunstâncias particulares, porções inteiras do passado reputadas, esquecidas e perdidas podem voltar. Assim, a psicanálise é, para o filósofo, o aliado mais confiável a favor da tese do inesquecível. Uma das convicções mais firmes de Freud foi mesmo que o passado vivenciado é indestrutível. Essa convicção é inseparável da tese do inconsciente declarado *zeitlos*, subtraído ao tempo, entenda-se o tempo da consciência, com seu antes e seu depois, suas sucessões e suas coincidências (RICOEUR, 2007, p. 453).

A experiência nazista gerou uma densa quantidade de estudos e interpretações sobre o período. Resta-nos pensar de que maneira tais interpretações e explicações foram capazes de atingir os envolvidos - agentes ou vítimas do nazismo e seus descendentes – a ponto de integrar a visão destes acerca do seu passado e, conseqüentemente, libertá-los de um passado que remete à violência e culpa. A insuficiência de diversos processos de rememoração e comemoração pode ser notada pela quantidade de notícias envolvendo o turismo em lugares de memória da *Shoah* e como o que deveria ser um sítio de reflexão, como o campo de Dachau, transforma-se em mais um lugar de *selfies* para estudantes que tem na visita a um memorial mais uma atividade obrigatória. O termo em alemão *Durcharbeitung*, que traduzimos aqui como “elaboração”, coloca em questão um trabalho (*arbeiten*) profundo a ser

realizado para que seja efetivo na resolução do passado e aja no presente, desvendando as origens dos fascismos.

O julgamento de Eichmann, burocrata responsável pela logística do transporte dos judeus para os guetos e campos no governo de Hitler<sup>31</sup>, ocorreu em Jerusalém no ano de 1961. O espetáculo foi televisionado, gerou grande controvérsia e tornou-se um marcante evento da história contemporânea, servindo para reacender na memória global a discussão acerca da gravidade dos crimes perpetrados contra o povo judeu. Para Elias (1997, p. 269), o genocídio judeu não era para ninguém um segredo, mas antes do julgamento de Eichmann a capacidade humana de esquecer já havia começado a fazer seu trabalho. Seria mais fácil relegar ao esquecimento ou aos livros de história o conhecimento de que membros de uma sociedade civilizada haviam planejado e praticado a execução de um outro grupo de pessoas, mas a lembrança muitas vezes é a única arma da vítima contra seu algoz.

Ao novo Estado judaico não bastava a constatação de que era de conhecimento geral o sofrimento pelo qual o povo judeu passou, foi preciso que se reavivasse a memória a ponto de abalar a auto imagem que as sociedades tem de si mesmas enquanto sociedades civilizadas. O julgamento de Eichmann teria voltado a alimentar as dúvidas quanto ao grau de desenvolvimento das civilizações e as histórias, que há muito já eram contadas, foram repentinamente expostas de maneira clara e pessoal. A necessidade de responsabilizar individualmente alguém pelo sofrimento imensurável de outros levou a constatação de que o homem ali julgado não se parecia em nada com os monstros nazistas que permeavam o imaginário das pessoas. A *Shoah* tornou-se enfim, naquele momento, uma realidade para aqueles que não sofreram diretamente com ela, mas essa realidade não era ainda palpável e, apesar de um possível efeito catártico, gerado pela execução de um dos responsáveis pelo assassinato em massa, o desvendar dessa realidade trouxe mais questionamentos que respostas.

Para Hannah Arendt (1999, p. 15), o julgamento dos feitos de Eichmann encobria questões mais importantes. Arendt fez a cobertura do julgamento em 1961 para a revista *The New Yorker*, quando escreveu artigos posteriormente compilados em livro, e a partir de suas observações e reflexões criou a tese da banalidade do mal. Em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999), Arendt critica a teatralidade e vaidade dos juízes e o espetáculo que se tornou o julgamento que teria desrespeitado ou ignorado inúmeras leis em

31 Eichmann ocupava por último o cargo de tenente-coronel (SS – Obersturmbannführer), sendo diretor do Departamento de assuntos judaicos de 1940 a 1945.

sua realização, de caráter muito mais simbólico. O julgamento acontecia como uma lição a ser ensinada acerca dos crimes contra os judeus, uma lição a ser ensinada aos jovens judeus que já não se lembravam e não buscavam recordar os sofrimentos da época nazista e uma lição às grandes nações do mundo europeu, para que estas sentissem vergonha pelo crime cometido pelos alemães, por judeus serem mortos por serem judeus (ARENDT, 1999, p. 18-21).

Eichmann nunca teria matado ele mesmo um judeu, ou dado a ordem explícita da execução, assim afirmava sua defesa, mas, como responsável pelos “assuntos judeus”, teria ele cuidado do transporte de milhares de famílias para os campos de concentração e a morte. Sob a imagem do burocrata que era mantida até em sua defesa, Eichmann declarou-se “inocente, no sentido da acusação”, considerando que as acusações não constituiriam crimes, mas “atos de Estado” para a soberania legal nazista então existente (ARENDT, 1999, p. 32). Após o julgamento de Eichmann diversos nazistas foram presos a exemplo da condenação, assim como todos aqueles pertencentes ao “comando Eichmann”.

O problema do mal é um importante eixo argumentativo que tiramos da obra de Hannah Arendt. A autora, a partir dos estudos sobre os totalitarismos, aponta a insuficiência das então existentes teorias e categorias científicas para explicar a novidade do mal defendido e praticado através da ideologia nazista. Dessa forma, destacamos seus estudos como uma forma ativa de elaborar o passado, tendo como recurso a tentativa de compreensão e aproximação reflexiva com uma forma de governo baseada no extermínio de seres humanos. O que engendra a tese da banalidade do mal em Hannah Arendt é o evidenciar, mediante a observação do comportamento de Eichmann, da possibilidade de seres humanos serem capazes de realizar inimagináveis ações de destruição e morte contra outros homens sem necessariamente possuírem uma motivação maligna, no sentido patológico, ou até mesmo ideológico. O mal, assim, não é mostrado em seu aspecto religioso ou moral, mas como um ato político naturalizado em sociedades.

Arendt destaca nas palavras de Eichmann os clichês de bom funcionário usados por ele, sempre justificando seus atos a partir da perspectiva da obrigação e do dever, da ordem a ser seguida. A resposta para o questionamento do que levaria uma pessoa normal em sua vida pessoal e familiar a realizar atos de tamanho horror foi encontrada na constatação da banalidade do mal, naturalizado e automatizado<sup>32</sup> a tal ponto que levaria o indivíduo a um

32 Hannah Arendt tem como um de seus principais eixos argumentativos a questão do mal e sua reflexão é feita através da observação das experiências totalitárias, de forma que aborda o mal numa perspectiva política e não de ordem moral. Em *As Origens do Totalitarismo* (1951) percebemos a reflexão sobre o “mal radical” associada aos campos de concentração e a organização governamental do totalitarismo que tem como

estado de incapacidade de pensar:

Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o interrogador policial ou com a corte, o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal (ARENDT, 1999, p. 62).

Eichmann teria renunciado a sua capacidade de pensar e, assim, não poderia nem mesmo se sentir culpado ao não se questionar sobre o sentido de suas ações e nem tampouco sobre o significado do mal que infligia a outros. Dessa forma, podemos pensar que o indivíduo que nega o passado ou que se recusa a refletir criticamente sobre eventos-limite, por mais traumáticos que estes sejam, pode estar fugindo do enfrentamento de um sentimento de culpa e, de certa forma, compactuando para que o mal seja banalizado. A injustiça contra grupos de pessoas vistas como inferiores ou que se colocam no caminho dos interesses de grandes potências não foi exclusividade do caso nazista e nem uma exceção alemã. Assim, a reflexão acerca da *Shoah* não agirá apenas na resolução da questão para os envolvidos, mas, também, terá a finalidade de apresentar os motivos que levam a tomada de tais atitudes, evitando a repetição delas.

Para Elias (1997, p. 270-271), o julgamento de Eichmann fez com que as pessoas não pudessem mais desviar os olhos da realidade que se mostrava diante delas. A pergunta nunca respondida de como tais horrores puderam acontecer no corpo de sociedades civilizadas e industrialmente desenvolvidas voltou a incomodar. A resposta imediata e mais fácil envolvia o pressuposto de que o genocídio dos judeus se tratava de uma exceção na qual os nazistas fariam o papel de uma doença tipicamente alemã. Como maneiras de subestimar ou desdenhar a importância do Holocausto para a sociologia ou para a compreensão da civilização moderna, Bauman (1998, p. 14) nos mostra que um destes modos é:

Apresentar o Holocausto como algo que aconteceu aos judeus, como um evento da história judaica. Isso torna o Holocausto único, confortavelmente

---

característica uma padronização e coletivização dos indivíduos em massas, abrindo precedentes para o extermínio de parcelas da população consideradas indesejáveis ou inferiores. A autora volta a refletir sobre a questão do mal quando convidada a cobrir o julgamento de Eichmann (1961) e é na obra produzida a partir dessa experiência que ganha forma a ideia do mal banal, da violência sistematizada e sua associação com essa forma de governo totalitária.

atípico e sociologicamente inconsequente. O exemplo mais comum dessa maneira de ver o Holocausto é sua apresentação como ponto culminante do antissemitismo cristão-europeu — um fenômeno único em si mesmo, sem nada comparável no vasto e denso inventário de preconceitos e agressões étnicos ou religiosos. Dentre todos os demais casos de antagonismo coletivo, o antissemitismo é único por sua sistematicidade sem precedentes, por sua intensidade ideológica, por sua disseminação supranacional e supraterritorial, pela mistura singular de fontes e tributários locais e ecumênicos. Enquanto definido, por assim dizer, como a continuação do antissemitismo por outros meios, o Holocausto parece ser um “conjunto unitário”, um episódio único, que talvez lance alguma luz sobre a patologia da sociedade em que ocorreu mas que dificilmente acrescenta algo à nossa compreensão do estado normal dessa sociedade. Menos ainda exige uma revisão significativa da compreensão ortodoxa da tendência histórica da modernidade, do processo civilizador, dos tópicos constitutivos da investigação sociológica.

Maior do que a necessidade de condenar pessoas individualmente, estaria a importância de investigar<sup>33</sup> as condições e tendências dentro dessas sociedades civilizadas que permitiram a explosão de um barbarismo sem precedentes com a finalidade de evitar tais tragédias futuramente. Exercício esse que Elias se propõe na produção de *Os Alemães*.

## 2.2. Zivilisation e Kultur

Para Elias, na Alemanha, com o passar dos séculos, os conceitos de civilização e cultura se diferenciaram de outras grandes potências europeias como França e Inglaterra. *Zivilisation* e *Kultur* são termos que aparecem de formas diferentes nos escritos de Elias e demais teóricos contemporâneos a ele. Ao contrapormos tais distinções, será possível demonstrar como, para Elias, o Estado alemão se formou de maneira diferente das demais potências europeias e como a antítese entre os conceitos de *Zivilisation* e *Kultur* ilustrará posteriormente a antítese entre a nobreza e a burguesia alemãs.

Como dito anteriormente, para Elias a ascensão nazista significou um “colapso da civilização”. É preciso assim que nos dediquemos a entender o que significa civilização a fim de chegar a possíveis respostas - e mapear as origens delas – para o questionamento acerca do que levaria a esse colapso, conforme a teoria eliasina. O primeiro capítulo de *O Processo Civilizador* é dedicado à distinção entre os conceitos de *civilização* e *cultura*, principalmente

33 “Mesmo que esteja completamente orientado para a condenação, deve-se, não obstante, procurar uma explicação; e a tentativa de explicar não é, necessariamente, uma tentativa de desculpar. O julgamento de Eichmann ergueu momentaneamente o véu que encobre o lado mais sombrio de seres humanos civilizados” (ELIAS, 1997, p. 271).

a mostrar que o termo *civilização*, como empregado por ingleses e franceses, difere-se da maneira como os alemães o usam. Para Elias, o conceito de *civilização* pode se referir a uma grande variedade de fatos:

Ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode-se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização (ELIAS, 2011. p. 23).

Percebemos, assim, como a tarefa de compreender o conceito de *civilização* pode ser complexa, considerando que este não possui um significado único. Para Elias, *civilização* tem no Ocidente uma função distintiva e qualitativa, sendo a palavra através da qual a sociedade ocidental descreve aquilo do que se orgulha, o que faz com que as nações possam se sentir superiores a nações consideradas mais “primitivas”, seja em relação ao seu nível de evolução científica e tecnológica ou à visão de mundo (ELIAS, 2011. p.23).

O que Elias nos mostra é que o conceito de *civilização* não é empregado da mesma exata maneira nas diferentes nações europeias. Para ingleses e franceses, *civilização* é o conceito capaz de resumir o orgulho dessas nações pelo seu próprio “progresso” em relação a outras, enquanto para os alemães, o termo usado para designar o orgulho que têm de suas próprias realizações é *Kultur* e não *Zivilisation*. O conceito de *civilização*, como utilizado por ingleses e franceses, diz respeito a um processo e costuma se referir a fatos políticos, econômicos, morais e sociais, enquanto no *Kultur* alemão a relação é com feitos de ordem intelectual, artística, religiosa. Outra distinção é que o conceito de *civilização*, ao mencionar algo que está em constante movimento (no sentido de progresso) pode minimizar a diferenciação entre povos, enfatizando o que há em comum entre os homens (ou como todos deveriam ser), enquanto o conceito de *Kultur* delimita, enfatiza a identidade particular de grupos.

O conceito de civilização manifesta a autoconfiança de povos cujas fronteiras nacionais e identidade nacional foram tão plenamente estabelecidas, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas (ELIAS, 2011, p.24).

O conceito de civilização mostra que as diferenças nacionais entre as nações europeias foram amenizadas. As fronteiras e singularidades de cada povo não estavam mais tão em evidência entre as sociedades europeias por volta do século XIX (ELIAS, 1997, p. 92), o que permitiu que muitos desses povos vissem o processo civilizador como um movimento que já estaria terminado internamente e que precisaria agora ultrapassar as fronteiras do continente e alcançar povos menos desenvolvidos e culturalmente inferiores a si. Foi criando consciência de sua própria suposta superioridade que os povos europeus geraram impulso e justificaram a colonização de outros povos (ELIAS, 1997, p.153). Os alemães não estariam tão ligados à ideia liberal de busca pelo progresso e consolidação do capitalismo devido a diversos fatores, como a tardia unificação (1871).

Enquanto o conceito de *civilização* pode expressar a tendência expansionista de grupos colonizadores, torna-se, conseqüentemente, incapaz de demarcar a identidade e autoimagem alemã. Para uma nação que conseguiu apenas muito tardiamente a unificação de seu território e consolidação de suas fronteiras, é ainda recorrente o questionamento acerca de sua identidade. Conforme ingleses e franceses deixaram de buscar respostas para o que faz deles ingleses ou franceses, os alemães ainda tendiam a reafirmar suas especificidades nacionais, tarefa à qual o conceito de *Kultur* se coloca para resolver. No século XX, os termos *cultura* e *civilização* passam a se referir predominantemente a algo que é estático, enquanto no século XVIII estavam exclusivamente ligados à dinâmica dos processos sociais. Hoje é possível que apliquemos o termo *cultura* a sociedades menos ou mais desenvolvidas independente do estágio desse desenvolvimento, mas no século XVIII, foi um termo gradualmente adotado pelas elites da classe média alemã como uma expressão de sua autoimagem e ideais e estes possuiriam uma cultura mais avançada se comparados a sociedades “mais simples” (ELIAS, 1997, p. 119-121).

As palavras serem as mesmas não é indício suficiente de que seus significados ainda sejam os mesmos, uma nova significação de conceitos pode ser indicador de uma mudança estrutural. Os conceitos são vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados, de modo que por mais que os significados abstratos estejam associados a seus significantes, esses significados se valem ainda de conteúdo suposto, contexto falado ou escrito e situação social (KOSELLECK, 2006, p. 109). Alguns autores frankfurtianos, contemporâneos de Elias, também trataram da diferenciação entre os conceitos de *Kultur* e *Zivilisation*. Apesar de, na maioria dos casos, não terem chegado às mesmas conclusões, vale a citação para melhor explorarmos a construção desses conceitos e suas diversas significações

Em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Marcuse parte da noção de que a filosofia

antiga de Aristóteles considera o caráter prático de todo conhecimento, ou que o conhecimento deveria conduzir à práxis, mas estabeleceria uma diferença entre conhecimentos. Da mesma forma o faria Platão, ao dividir mundo das ideias e mundo dos sentidos. Existiria assim uma escala de valores que dividiria o útil e necessário, por um lado, e de outro o belo, a razão e a sensibilidade, o que deixaria a satisfação da felicidade do espírito legada ao âmbito exclusivo da cultura (MARCUSE, 1997, p. 90 – 93).

Na época burguesa, tal diferenciação teria sofrido modificações, de modo que a relação entre o necessário e o belo seria substituída pela divisão social do trabalho e até mesmo pela divisão de classes. Pode ser que a maioria dos homens ainda passe a vida a se preocupar com o que é necessário materialmente para sua sobrevivência e apenas uma parcela possa se dedicar àquilo que lhe traga real prazer, mas diferente da teoria antiga, na qual uns nasceriam para o trabalho e outros para o ócio, a cultura hoje não seria mais privilégio de poucos. A beleza de uma obra de arte, por exemplo, deveria afetar e agradar a todos, “vendedores” ou “compradores” do trabalho, mas esta é uma igualdade que, para Marcuse, só aconteceria em teoria, visto que a ideia do direito universal na sociedade burguesa não teria se tornado práxis (MARCUSE, 1997, p. 94).

Para Marcuse (1997, p. 95 – 96), cultura já teria sido compreendida como expressão da vinculação do espírito com o processo histórico da sociedade, referindo-se ao todo da vida social ao considerar o “mundo espiritual” (cultura) e o “mundo material” (civilização) como uma unidade. Haveria ainda outra concepção de cultura, que o autor denominou *cultura afirmativa*, na qual o mundo espiritual teria se abstraído de uma totalidade social, dessa maneira elevando a cultura a uma categoria de falsa universalidade, contrapondo assim mundo espiritual e material, cultura e civilização.

Cultura Afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação a civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior” sem transformar aquela realidade de fato (MARCUSE, 1997, p.96).

Em *Dialética do Esclarecimento*, juntamente com Horkheimer, Adorno cunha o

conceito de *indústria cultural*, que vai significar a regressão do esclarecimento<sup>34</sup> à ideologia, sendo associado à padronização, a produção em série e a diversão procurada por quem precisa escapar do trabalho mecanizado, isto é, uma indústria que adapta seus produtos à demanda das massas, e também determina o consumo. É a partir da indústria cultural que os conceitos de cultura e civilização perderiam seus significados originais, se unindo. A técnica danificaria a cultura a ponto de transformar a relação entre o indivíduo e a cultura.

Podemos inferir dessas afirmações que cultura para Adorno aparece em maior parte como uma antítese ao conceito de indústria cultural. É exilado nos Estados Unidos, tendo contato com o jazz, que Adorno escreve sobre a indústria cultural e como seu oposto, a cultura não se liga ao mercado, mas ao seu próprio conteúdo. A arte como a pintura, a música, a literatura são únicas e irreprodutíveis, não devem visar o lucro.

Em Adorno (1988), tanto os conceitos de cultura quanto de civilização aparecem como antônimos de barbárie. É a partir da barbárie que a dialética do esclarecimento se mostra, ou seja, quando as promessas de libertação advindas do Iluminismo se transformam em instrumentos de dominação. Essa dupla relação entre progresso e libertação e progresso e crueldade deu origem a barbáries como o Holocausto que teve os judeus como vítimas diretas da violência:

Eles achavam que era o antissemitismo que vinha desfigurar a ordem, quando, na verdade, é a ordem que não pode viver sem a desfiguração dos homens. A perseguição dos judeus, como a perseguição em geral, não se pode separar de semelhante ordem. Sua essência. Por mais que se esconda às vezes, é a violência que hoje se manifesta (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 140).

A falta de objetivo racional da política antisemita confirma a impotência daquilo que deveria refrear a violência, que é a própria civilização. A civilização aparece ligada ao desenvolvimento social, político, econômico e científico e à ordem. O progresso tecnológico seria um dos marcos dessa civilização que, apesar de surgir com o intuito de garantir a felicidade do homem, o mantém repleto de insatisfações. A civilização, para Adorno, é formada por homens que reprimem seus desejos a fim de manter a civilização cedendo a

34 Em *Resposta à pergunta: que é esclarecimento* (1974), Kant trata o esclarecimento enquanto processo de emancipação do homem frente à ignorância, à “menoridade”. Em *Dialética do Esclarecimento* (1988), Adorno e Horkheimer trazem um conceito de esclarecimento com um sentido dubio, dialético. A razão e o desenvolvimento da ciência possibilitaram que o homem se libertasse do medo que a natureza e o desconhecido lhe infligiam, ao passo que ao dominar a natureza o homem perde sua individualidade, tornando-se alienado e submisso ao trabalho.

exigências morais, religiosas e econômicas. Assim, a segurança que a civilização proporciona ao homem, cobra seu preço<sup>35</sup>.

Adorno e Horkheimer se propuseram a “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 11). Dessa forma, *Dialética do Esclarecimento* aparece como uma obra que denuncia aspectos negativos da civilização pautada pela racionalidade instrumental<sup>36</sup> e é justamente essa racionalidade que pode levar à regressão a estágios irracionais, inexplicáveis na lógica da própria civilização, como a experiência nos campos de concentração.

Vemos que em Adorno o conceito de cultura se aproxima do de civilização, ao passo que tem seu fim na barbárie que se instaura com a crise do esclarecimento. Cultura, no entanto, se liga mais a realizações de cunho artístico e intelectual, prova disso é que o conceito de indústria cultural se refere à situação da arte na sociedade capitalista:

Com a propriedade burguesa, a cultura também se difundiu. Ela havia empurrado a paranoia para os recantos obscuros da sociedade e da alma. Mas como a real emancipação dos homens não ocorreu ao mesmo tempo em que o esclarecimento do espírito, a própria cultura ficou doente. Quanto mais a realidade social se afastava da consciência cultivada, tanto mais esta se via submetida a um processo de reificação. A cultura converteu-se totalmente numa mercadoria, difundida como uma informação, sem penetrar nos indivíduos dela informados (ADORNO; HORKHEIMER, 1988, p. 162).

Inferimos disso que o conceito de *civilização* na obra de Adorno, assim como para Elias, remete ao que sociedades ocidentais usam como medida para se diferenciarem de outras sociedades “menos desenvolvidas”. O conceito de *cultura* também pode servir ao mesmo propósito, pode explicitar o orgulho de uma nação por suas próprias realizações, associando-se à atividade intelectual e artística elevada em relação contrária ao que é produzido visando o lucro, à “cultura de massas”.

*O Mal-Estar na Civilização*, importante obra de Freud, pode também ser encontrada em português com a tradução de *O Mal-Estar na Cultura*. Sabemos que Freud optou por não fazer distinção entre os dois termos, tanto que no título original da obra consta a palavra

35 Neste ponto da *Dialética do Esclarecimento* há um paralelo claro com a obra de Freud e a tese apresentada em *O Mal-estar na Civilização* que denuncia a frustração do homem causada pela repressão das pulsões necessária a manutenção da civilização. Percebemos assim a mesma tensão dialética do processo civilizador nas obras de Freud e Adorno e como veremos mais adiante, também no pensamento eliasino.

36 Um uso determinado da razão apontado em *Dialética do Esclarecimento* é a razão instrumental, aquela que na Modernidade opera na natureza e rompe com a ideia medieval de natureza como perfeição divina. A natureza aqui é instrumento do homem.

*Kultur*. Traduzir automaticamente *Kultur* e *Zivilisation* como *cultura* e *civilização* seria simplificar muito, considerando as diferenças de sentido entre as duas línguas e os dois termos em diferentes épocas, sendo que no texto em questão *Kultur* confere um significado mais próximo ao que chamamos de *civilização*. Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1996a, p. 14) se recusa a fazer uma distinção entre os conceitos de cultura e civilização, definindo-os enquanto tudo aquilo que teria levado os humanos a se distinguirem dos animais e todo o saber adquirido pelo homem para dominar as forças da natureza. Podemos supor que ao não diferenciar os dois conceitos, Freud estaria procurando não alimentar a distinção entre “cultura” como algo alemão e “civilização” enquanto ligado à uma superficialidade francesa, uma vez que procurava tratar de temas gerais, sensíveis a todas as sociedades.

Para Elias (2011, p. 26-28), foi a partir de 1919, com a assinatura do Tratado de Versalhes e as perdas causadas a Alemanha, que o conceito de *Kultur* começa a ser usado para expressar uma autoimagem nacional, mas a antítese expressa por esse conceito remete ao século XVIII, ao contraste entre a burguesia alemã, a *intelligentsia* e a nobreza cortesã. Enquanto a corte se associava a um excesso de etiqueta, de decoro, imitando a corte francesa até ao falar em francês, língua símbolo do status da classe superior, a *intelligentsia* alemã - que não se expressava em termos políticos, mas em realizações intelectuais e artísticas - buscava para si o reconhecimento de uma virtude autêntica. Com o tempo, o desejo da classe média de se legitimar a partir de suas virtudes e realizações torna-se mais claro, assim como a crítica à corte e suas maneiras superficiais se torna cada vez mais enfática.

O movimento literário de caráter humanista e idealista<sup>37</sup> do final do século XVIII, na

37 Movimento literário denominado Classicismo de Weimar ou *Sturm und Drang*, que contou com Goethe e Schiller e reafirmou o poder de expressão da língua alemã. Em *The proper study of mankind*, Isaiah Berlin nos dá uma descrição elucidativa do movimento em questão: “[...] Essas doutrinas constituem claramente uma resistência às tentativas de reorganização racional da sociedade em nome de ideais morais e intelectuais universais. [...] Sobretudo, contribuiu para a turbulência literária na Alemanha no segundo terço do século XVIII: os jogos de tais líderes do *Sturm und Drang* como Lenz, Klinger, Gerstenberg e Leisewitz são explosões contra todas as formas de organização social ou política da vida. O que os provocou pode ter sido o filistinismo asfixiante da classe média alemã, ou as injustiças cruéis dos pequenos e abafados tribunais de príncipes alemães estúpidos e arbitrários; mas o que eles atacaram com a mesma violência foi o ordenamento ordenado da vida pelos princípios da razão e do conhecimento científico defendidos pelos pensadores progressistas da França, da Inglaterra e da Itália. [...] Nada é mais característico de todo o movimento *Sturm und Drang* do que o grito de Herder: ‘Não estou aqui para pensar, mas para ser, sentir, viver!’” (BERLIN, 1997, p. 257-258). ([...] These doctrines clearly constitute a resistance to attempts at a rational reorganisation of society in the name of universal moral and intellectual ideals. [...] Above all, it contributed to literary turbulence in Germany in the second third of the eighteenth century: the plays of such leaders of the *Sturm und Drang* as Lenz, Klinger, Gerstenberg and Leisewitz are outbursts against every form of organised social or political life. What provoked them may have been the asphyxiating philistinism of the German middle class, or the cruel injustices of the small and stuffy courts of stupid and arbitrary German princelings; but what they attacked with equal violence was the entire tidy ordering of life by the principles of reason and scientific knowledge advocated by the progressive thinkers of France, England and

Alemanha, que incluía Goethe e Schiller era, para Elias, um movimento no qual a burguesia, a *intelligentsia* alemã, poderia mostrar sua oposição à nobreza através da oposição de ideais estéticos, no entanto não era este um movimento político. Pensamentos e sentimentos eram exteriorizados, mas nada que pudesse culminar numa ação política a rigor. De fato, encontramos nas obras desse período manifestações de ódio a príncipes ou críticas à imoralidade da corte e à “frigidez” intelectual dos aristocratas, no entanto se convertem apenas um vago e indefinido descontentamento com a ordem vigente. O argumento da ancestralidade ainda era usado pelos nobres para impedirem a ascensão da burguesia através do dinheiro, fazendo com que a *intelligentsia* de classe média pudesse se perceber enquanto pessoas de uma classe superior quando comparados com o povo, mas inferiores perante a nobreza (ELIAS, 2011, p. 33-37). A antítese entre *Zivilisation* e *Kultur* aparecia neste caso como a diferença entre nobreza e classe média: “por um lado, superficialidade, cerimônia, conversas formais; por outro, vida interior, profundidade de sentimentos, absorção em livros, desenvolvimento da personalidade individual” (ELIAS, 2011, p. 360).

Outra oposição apresentada por Elias, que representou essa distinção ideológica entre classe média e aristocracia até 1871, foi a diferenciação entre “história da cultura” e “história política”. A partir da “história da cultura”, que seguia ainda as premissas apresentadas por Schiller em sua tentativa de organizar o estudo de uma história universal, vemos como os intelectuais da época olhavam com esperança para o futuro. Percebemos no método apresentado por Schiller o destaque para os estudos comparativos, o que mostra um conceito de cultura que levava em conta o desenvolvimento da humanidade de modo que poderíamos apontar sociedades em estágios menos ou mais avançados (ELIAS, 1997, p. 119 - 121). Por outro lado, a “história política” priorizava os estudos sobre os setores aristocráticos, desde príncipes absolutistas até conflitos entre Estados. Percebemos aqui novamente a característica da *Kultur* alemã, que, de maneira não-política, predispunha-se contra a política absolutista.

Situações históricas se refletem nos conceitos e, assim, estes são transmitidos entre as gerações sem que as pessoas tenham consciência dos processos que determinaram a expressão do grupo por meio de um termo em específico. No contexto de uma Alemanha com muitas províncias e diferentes dialetos, a *intelligentsia* da classe média alemã buscou criar uma unidade ainda não possível na esfera política. O uso da língua alemã por essa classe média

---

Italy. [...] Nothing is more characteristic of the entire *Sturm und Drang* movement than Herder's cry “I am not here to think, but to be, feel, live!”)

visava criar uma identidade distinta da cortesã que, através de um cuidadoso controle dos sentimentos, queria se distanciar de tudo o que era plebeu, vulgar, incluindo a língua alemã, considerada bárbara. Como exemplo, o movimento literário da segunda metade do século XVIII expressa o descontentamento com a ordem vigente, mas sem culminar em ação política concreta.

E por toda parte, entre os jovens da classe média, identificamos sonhos vagos de uma nova Alemanha unida, de uma vida “natural” - “natural” em contraste com a vida “antinatural” da sociedade de corte -, e frequentemente um irresistível deleite com a própria exuberância de sentimentos (ELIAS, 2011, p. 35).

A acentuada formalidade, a cerimônia, o controle das emoções e tudo o que caracteriza uma fase específica do processo civilizador eram as marcas da sociedade de corte que a classe média alemã desprezava. De um lado a superficialidade, do outro a liberdade, a rendição aos sentimentos, o desenvolvimento de uma vida interior e uma personalidade individual caracterizam a antítese entre *civilização* como utilizada pelas nações ocidentais e *Kultur*, como adotado pela *intelligentsia* alemã (ELIAS, 2011, p. 35-36). O distanciamento da nobreza em relação à classe média impediu a formação de uma sociedade unificada que estabelecesse uma identidade nacional. O que legitimou a autoimagem da *intelligentsia* alemã e permitiu sua resistência a adotar valores da sociedade de corte não se encontrava na esfera política ou econômica (*Zivilisation*), mas num âmbito espiritual de realizações e comportamento humano (*Kultur*).

Durante o século XVIII e parte do XIX, a predisposição antipolítica do conceito de “cultura” nutrida pela classe média dirigia-se contra a política de príncipes autocráticos. Tinha por alvo a política das cortes absolutistas e eram nesse sentido, concomitantes de sua predisposição anticivilizadora. O comportamento político e civilizado representavam o *grand monde*, o “grande mundo”, onde as pessoas – assim parecia àquelas que viviam no “mundo menos da classe média” - eram cheias de presunção, hipocrisia e fingimento, sem sentimentos sinceros e verdadeiros (ELIAS, 1997, p. 122).

Elias (2011, p. 44 – 48) trata ainda de como com a ascensão da burguesia para classe dominante e a tentativa de legitimar-se contra outras nações, a antítese entre *Kultur* e *Zivilisation* mudou sua função de social para nacional. As características antes valorizadas enquanto típicas da *intelligentsia* de classe média, passam a fazer parte da autoimagem nacional alemã em contraste com as demais nações europeias. A diferença entre os conceitos de *Zivilisation* e *Kultur*, portanto, tem muito a nos elucidar sobre a autoimagem alemã,

primeiro marcando as diferenças entre uma classe social e outra e, posteriormente, entre a nação alemã e outras.

### 2.3. Violência e pacificação na ordem nacional-estatal

A formação do Estado alemão foi muito influenciada pelas guerras e derrotas nessas guerras. Neste tópico, apontaremos os nexos entre a formação do Estado e o desenvolvimento do *habitus* alemão, mostrando como o *ethos*<sup>38</sup> guerreiro se tornará modelo de *habitus* nacional e como a tensão entre violência e pacificação resultará em dificuldades estruturais de construção de um regime democrático.

Através da teoria do processo civilizador de Elias, entendemos que sociedades ocidentais tendem a se tornar mais pacificadas em relação ao que eram antes do período medieval. Em parte, essa pacificação se dá pela monopolização da violência pelo Estado, mas também porque, concomitante a essa monopolização, acontece a internalização das coerções externas/sociais. Deste modo, seguindo o curso do processo civilizador, seria cada vez mais comum que o controle da violência se ligasse muito mais ao autocontrole já impregnado na estrutura de personalidade dos indivíduos do que a coerções externas que visassem reafirmar (se preciso através também da violência) um código de comportamento estabelecido.

Se as sociedades contemporâneas tendem a uma maior pacificação, como explicar a violência nessas sociedades? Como explicar fenômenos como o genocídio nazista ocorrido numa sociedade desenvolvida como já era a Alemanha? A *Shoah* foi o acontecimento que mais causou estranhamento à população europeia em relação à imagem que tinham de si mesmos, a imagem sempre associada à noção de civilizados. Em *Os Alemães*, assim como em *O Processo Civilizador*, Elias identifica especificidades do processo civilizador alemão, como a relação entre o processo de longa duração da formação do Estado alemão e mudanças e desenvolvimentos no *habitus* dos indivíduos. É importante, portanto, termos em mente que a teoria do processo civilizador de Elias não está ligada necessariamente a uma ideia de progresso sempre linear, mas admite retrocessos e “colapsos”.

Elias compara o desenvolvimento do Estado alemão apontando peculiaridades no seu

38 O conceito de *ethos* pode ser melhor compreendido especialmente através da obra *A Sociedade dos Indivíduos* (2009), na qual Elias utiliza tal palavra de origem grega para descrever um conjunto de hábitos ou crenças e tratar da possível formação de um *ethos* global, um sentimento de identidade global que se transfigurasse em responsabilidade pelo destino de todos os seres humanos independente de seus grupos específicos. O *ethos* tradicional, ao contrário, se ligaria a uma unidade de sobrevivência representada por um grupo mais estreito, como a família, ou um clã (ELIAS, 2009. p. 114).

processo de formação que possam ter significações para a compreensão do *habitus* alemão e suas mudanças durante o período de dominação nazista. Percebendo neste processo um número muito maior de rupturas e descontinuidades se comparado ao desenvolvimento do Estado nas sociedades vizinhas. A tardia unificação da Alemanha, a devastação causada pela Guerra dos Trinta Anos e o enfraquecimento do monopólio do Estado sobre a força após a Primeira Guerra Mundial são algumas das características da história alemã, da estrutura da personalidade e da estrutura social que teriam se combinado culminando na ascensão de Hitler.

Elias aponta inicialmente o aspecto que diz respeito à localização e às mudanças estruturais do povo que falou línguas germânicas em relação às tribos latinizadas ou àqueles que falavam línguas eslavas. O processo de formação do Estado alemão estaria fortemente marcado pela posição de bloco de intermédio entre os três blocos. Cada um desses blocos usava toda e qualquer oportunidade para expandir suas fronteiras e o grupo germânico estaria sendo ameaçado constantemente por todos os lados (ELIAS, 1997, p. 16-17). O Sacro Império Romano Germânico, ou Primeiro Reich, foi formado a partir de lutas entre grupos e descontinuidades. Elias (1993, p. 91) chama de “forças centrífugas” as divergências sociais e geográficas internas durante o Império Romano Germânico que dificultariam a implantação da centralidade em relação à França e Inglaterra. O processo nos territórios bem consolidados vizinhos formavam um domínio centralizado mais sólido, enquanto no que viria a se tornar a Alemanha, a competição pelas terras se intensificava ao passo que a população aumentava.

Segundo Elias, os alemães viveriam à sombra da noção de um passado grandioso, representado pelo império alemão medieval, ao passo que seria justamente neste período medieval que o processo de formação do Estado alemão se diferenciou das demais sociedades europeias. Ao contrário dos Estados centralizados em uma monarquia absoluta, o Estado alemão dividia-se em razão do poder de príncipes regionais, como percebemos no caso dos Habsburgo, família imperial católica que se desgastou em conflitos com príncipes regionais protestantes. A Guerra de Trinta Anos (1618-1648) representou para os alemães uma catástrofe em seu desenvolvimento. A formação tardia de um Estado centralizado marcaria de forma negativa o processo civilizador alemão, considerando que enquanto este foi, para as demais nações europeias, um período de pacificação e civilização, para os alemães foi um período de embrutecimento e infelicidade (ELIAS, 1997, p. 18-19). O desejo de reorganização militar na Alemanha começa a ganhar formas algo que fantasiosas.

O território germânico antes da unificação contava com diversos estados fragmentados. A Guerra Franco-Prussiana e a unificação da Alemanha foram um importante

marco, especialmente para a nobreza alemã. Como destacamos no tópico anterior, haviam diferenças fundamentais entre a burguesia e a nobreza na Alemanha. Elias (1997, p. 25-26) chega a definir tais diferenças como um conflito de classes e realça que a classe média alemã, durante muito tempo, esteve praticamente impedida do acesso às atividades políticas e militares e essas posições marginais são refletidas no fato de essa classe média se retirar para áreas não-políticas, “culturais”, até 1870, como exemplificamos anteriormente com a geração literária de Goethe e Schiller, quando a divisão social entre as duas classes ainda era muito nítida.

No *Werther*, Goethe mostra também com particular clareza as duas frentes entre as quais vive a burguesia. "O que mais me irrita", lemos na anotação de 24 de dezembro de 1771, "é a nossa odiosa situação burguesa. Para ser franco, sei tão bem como qualquer outra pessoa como são necessárias as diferenças de classe, quantas vantagens eu mesmo lhes devo. Apenas não deviam se levantar diretamente como obstáculos no meu caminho." Coisa alguma caracteriza melhor a consciência de classe média do que essa declaração. As portas debaixo devem permanecer fechadas. As que ficam acima têm de estar abertas. E como todas as classes médias, esta estava aprisionada de uma maneira que lhe era peculiar: não podia pensar em derrubar as paredes que bloqueavam a ascensão por medo de que as que a separavam dos estratos mais baixos pudessem ceder ao ataque (ELIAS, 2011, p. 36).

No início do século XIX a burguesia alemã, ainda sob influência do humanismo idealista do movimento clássico, defendia uma unificação alemã com o fim dos numerosos e pequenos Estados. O fato de esse objetivo ter sido alcançado militarmente por Bismarck, elevando a vitória dos exércitos alemães, e não por meios pacíficos defendidos pela classe média, teria demonstrado o fracasso dos esforços da própria classe e o rompimento com os ideais do período clássico (ELIAS, 1997, p. 26-27). A situação de conflito entre a burguesia e a nobreza teria começado a mudar após 1870-71. Com a Guerra Franco-Prussiana e a unificação da Alemanha o descontínuo desenvolvimento alemão se mostraria numa ruptura do *habitus* alemão. Quando a posição da nobreza como extrato superior se mantém, a burguesia se adapta a essas condições e vários círculos da classe média conciliam-se com o Estado militar, adotando seus modelos e normas.

A partir de 1871 os burgueses aceitos pela classe alta adotaram como seu o código de honra e conduta desta, associada a um *ethos* guerreiro e concomitante a um código de honra e civilidade. Essa incorporação de valores de uma classe por outra transfigurou-se num processo que envolveu continuidade e mudança: o código da nobreza foi ressignificado pela burguesia, o código aristocrático de origem militar foi incorporado e assimilado ao mesmo

tempo em que foi combinado com um código de origem humanista. Aquilo que havia sido tão caro à burguesia do século XVIII, seu código de cultura, moralidade e humanidade, estava totalmente submetido a um código guerreiro pela burguesia do fim do século XIX. Os interesses intelectuais, literários e filosóficos estavam em baixa, diversos jovens estudantes burgueses eram incluídos no *establishment* ao entrarem em confrarias nacionalistas ou corporações duelistas e, como nos círculos aristocráticos ainda imitavam as boas maneiras francesas, diz-se que a classe média “civilizou-se” (ELIAS, 1997, p. 111-112). Mesmo neste contexto, a agitação constante da guerra fez com que os valores do guerreiro se sobrepusessem aos comportamentos cortesãos na aristocracia alemã.

Para Elias (1997, p. 113-116), Maquiavel teria elevado as tradições do *ethos* guerreiro a um nível de síntese incomparável, transformando-as em um conjunto de prescrições. No entanto, foi Nietzsche quem teria articulado como ninguém os princípios sobre os quais se organizavam os costumes sociais das confrarias duelistas, generalizando o código guerreiro de conduta e o elevando a proposições gerais. Dessa forma,

O que Nietzsche pregava tão altissonante e furiosamente como algo novo e incomum era apenas a ponderada verbalização de uma estratégia social muito antiga. Desprezar os fracos e os medíocres, exaltar a guerra e a força em detrimento da paz e do contentamento civil – tudo isso são marcas do código aqui examinado – o qual fora desenvolvido a partir das práticas sociais de grupos guerreiros de recuadas épocas (ELIAS, 1997, p. 113).

A lembrança e conseqüente medo da humilhação da derrota em guerras não havia cessado dentre os alemães após a vitória de 1871, mas a valorização do código de honra dos militares, da supremacia bélica, da “força” se elevou na escala de valores humanos. Neste sentido, o que Nietzsche chamou de “vontade de potência” consistiria na expressão intelectual da adoção pela burguesia de um código de conduta guerreiro que primeiro teria pertencido à nobreza. Do capítulo “Da vitória sobre si mesmo”, da obra de Nietzsche *Assim falou Zaratustra*, podemos retirar alguns trechos que podem nos ajudar a compreender a posição de Elias:

Eis aqui toda a vossa vontade, sapientíssimos, como uma vontade de poder; e isto ainda que faleis do bem e do mal e das apreciações de valores.

[...]

Como os vossos valores e as vossas palavras do bem e do mal, vós, os apreciadores do valor, exerceis poderio; e é este o vosso amor oculto e o esplendor e o tremor e o transbordar da vossa alma (NIETZSCHE, 2012, p. 120-121).

No texto, a vontade de potência enquanto força vital, um movimento que inclui poder, força, autoridade encontra-se presente também na atividade dita intelectual. Segundo a lógica de Elias, que aponta Nietzsche como tradutor da transição da burguesia para o *establishment*, podemos perceber no trecho uma contraposição entre a cultura característica da *intelligentsia* alemã e o novo código guerreiro a ser incorporado, um código que não negava mais a vontade de domínio, a vontade de ser senhor, a sobreposição do forte e da guerra em contraposição com o fraco e doente. O insaciável desejo do homem de mostrar sua potência, defendido por Nietzsche, ganha características de universalidade e pode significar uma característica do *habitus* alemão em transformação.

Sabemos da superinterpretação nazista do pensamento nietzschiano. A escrita intempestiva de Nietzsche e seu elogio ao homem forte dono de si e senhor de outros serviram de inspiração para o delírio da teoria da supremacia racial. Não podemos pensar Nietzsche como um proto nazista, já pelo motivo de não compartilhar com estes a característica básica do ódio aos judeus. Mas a incorporação de modelos militares por setores da classe média alemã, o que Nietzsche estaria representando, seria de extrema importância para compreendermos a posterior onda de violência nazista. Um exemplo dado por Elias (1997, p. 27) dessa apropriação encontra-se na exigência de que todo ariano deveria provar sua pureza racial mediante a comprovação de um número específico de ancestrais arianos.

Modelos de comportamento de uma aristocracia militar de um *ethos* guerreiro dosada com uma leve submissão aos valores cortesãos foram absorvidos pela burguesia após 1871 de forma a exercerem considerável influência no *habitus* alemão como um todo (ELIAS, 1997, p. 69). Símbolos de relações características de sociedades guerreiras persistiram até meados do século XX enquanto sinal de pertencimento ao *establishment*. Arriscar a vida para provar dignidade e merecimento foi a motivação principal dos duelos na Alemanha, uma forma controlada e institucionalizada de violência que evidenciava a complexa disciplina da classe alta em sua diferenciação das demais. Enquanto as pessoas de classe inferior estariam sujeitas a espancamentos sem regras, os duelos eram rituais extremamente formalizados estampando a distinção entre as classes.

O código aristocrático era um código de honra, de civilidade e de boas maneiras, de convivência e diplomacia, o qual, até em sua aplicação aos membros de uma mesma sociedade, incluía o uso de violência, desde que fosse usada de maneira cavalheiresca, por exemplo, na forma de duelos (ELIAS, 1997, p. 132).

A prática do duelo transgredia o imperativo do monopólio da força exercido pelo

Estado. O processo de seleção nas confrarias estudantis favorecia indiscriminadamente o mais forte em detrimento do que mostrasse sinais de fraqueza e os impulsos agressivos eram socialmente fortalecidos e controlados pela dinâmica da hierarquia dessas organizações. A sociedade, ao tolerar e até incentivar o uso dessa violência formalizada, encorajava as pessoas a sentirem prazer na intimidação de humilhação daqueles que viessem a se mostrar mais fracos. O código convencional de comando e obediência teria feito com que a estrutura de personalidade dos alemães estivesse adaptada a uma ordem social autocrática e o *habitus* dos indivíduos ansiava por uma estrutura social que correspondesse a sua estrutura de personalidade, uma hierarquia estável de dominação e subordinação (ELIAS, 1997, p 73).

Com as mudanças no *habitus* da burguesia após 1871, houve uma modificação nos valores da elite intelectual da classe média num sentido de os setores humanistas se enfraquecerem enquanto os nacionalistas se tornavam mais fortes. No lugar do progresso do indivíduo, uma imagem idealizada da nação passou a ocupar o centro de sua auto-imagem cujo núcleo era formado por ideias de valorização da tradição e herança nacional, elucidando a subordinação dos valores de ordem humanista aos nacionalistas. Quando a classe média subtrai a antiga aristocracia esses sentimentos nacionalistas veem a chance de aflorar nos alemães, uma vez que a partir de então os indivíduos podem identificar-se mais uns com os outros e buscar se diferenciar de outras nações.

O monopólio da força física pelo Estado é, para Elias, importante meio de manutenção da relativa pacificação da qual desfrutam os membros de sociedades civilizadas. Esse monopólio, usualmente controlado por governos estatais e representado pelas forças armadas e polícia, é uma invenção social bifronte. Ao passo que realiza a pacificação interna em unidades sociais, pode ser usado por pequenos grupos como fonte de poder para realização de interesses próprios ou de apenas um estrato da população (ELIAS, 1997, p. 162-163). A internalização da aversão à violência por diversos indivíduos estaria, portanto, diretamente ligada à eficácia do monopólio da força pelo Estado.

A vitória em 1871 foi obtida pela superioridade militar da Alemanha sobre outros Estados naquele momento. Assim, a conclusão foi a de que a guerra era um importante instrumento político, talvez o mais importante destes. A unificação vitoriosa converteu os anteriores sentimentos de fraqueza e humilhação em seu oposto imediato. É um controle essencial para manter estados de não-violência e permitir que em longa duração a coação externa seja transformada em coação interna resguardando até certo ponto a manutenção de padrões civilizados de comportamento. A dependência do autocontrole de cada um é uma condição muito específica de manutenção da ordem, a civilização mostra sua fragilidade

sempre que um indivíduo não se submete ao código de civilização do seu tempo. O processo civilizador acontece na tensão entre pacificação e violência.

Em 1914, quando se iniciou a Primeira Guerra Mundial, a situação do *habitus* alemão era de uma brutalidade entendida como código de conduta aceito e até desejado. As tropas foram para a batalha com a certeza da vitória, contudo, como sabemos, os resultados foram terríveis (ELIAS, 1997, p. 169). Com a guerra perdida houve uma redistribuição de forças que vinha ocorrendo silenciosamente, soldados e trabalhadores não se submeteriam mais à liderança de uma classe derrotada (ELIAS, 1997, p. 170). Para a elite seria preciso a realização de um trabalho duplo, restaurar a Alemanha enquanto grande potência baseada em sua força militar e restaurar seus privilégios de classe:

Mesmo que nem todos se expressassem em termos tão drásticos, havia nessa época uma ideia generalizada entre os membros dos círculos que seguiam a tradição do velho *establishment* guilhermino, de que a participação na liderança governante de grupos considerados de status social inferior subentendia um aviltamento deles próprios – e sentiam-se - “nacionais”, uma vez que se consideravam fundamentalmente os verdadeiros representantes da nação; e todos os “marginais”, sobretudo os trabalhadores com suas organizações e os grupos minoritários, como os judeus alemães, eram vistos como não pertencentes nem à sua própria sociedade, nem à nação alemã (ELIAS, 1997, p. 171).

Uma das consequências da guerra para a Alemanha foi o aumento do terrorismo por volta de 1920. A República de Weimar, detestada por muitos, foi um período de tensão que precedeu a Segunda Guerra e que o monopólio da força pelo Estado entrou em declínio. Elias (1997, p. 197) aponta a Revolução Russa como principal exemplo de como a força extra-estatal surgia como meio eficaz para destituir um grupo dominante, a necessidade da violência era justificada por um conjunto importante de livros, dentre eles as obras de Marx e Engels. Em resposta aos setores da classe trabalhadora que, inspirados pela Rússia, procuravam realizar seus ideais contando com o uso da violência, a classe média buscou acabar com esses movimentos organizando-se em grupos que apresentavam eles mesmos sua forma de violência extra-estatal. Dessa forma:

O êxito subsequente de Hitler e, em especial, a inação dos Aliados a respeito do rearmamento da Alemanha, só podem ser entendidos como consequência da Revolução Russa; foi uma expressão de aversão universal de vastos setores da classe média, e até de consideráveis parcelas da classe trabalhadora, ao espectro do bolchevismo e à expansão da Revolução Russa como modelo para outros países (ELIAS, 1997, p. 175).

Os Freikorps, grupos paramilitares que surgiram em toda a Alemanha após a derrota na Primeira Guerra Mundial, eram formados por jovens estudantes de classe média e ex-oficiais militares. Tinham como seus “inimigos” todos aqueles denominados bolcheviques e buscavam, sem restrições ao uso da violência, derrubar a república parlamentar de Weimar e instituir uma forte ditadura militar (ELIAS, 1997, p. 173). Com a derrota na guerra muitos oficiais se encontraram desempregados, por isso o caminho mais comum foi a mudança de membro oficial do exército guilhermino para membro de um Freikorp, que substituíram uma carreira nas forças armadas, enquanto as pessoas ansiavam pela restauração da força alemã através de um exército poderoso. Assim, com a justificativa de conter o uso da violência extra-estatal de um grupo, o segundo buscava possuir ele mesmo o monopólio dessa força.

A limitada capacidade de controlar o monopólio da violência da República de Weimar abriu espaço para uma mudança de comportamento na qual a força física já valorizada durante o período guilhermino via-se reforçada de modo extremamente perigoso. Diversas pessoas foram assassinadas nos conflitos entre diferentes grupos em violentas lutas expressando um conflito social que se baseava no sonho da grandeza da Alemanha por parte dos Freikorps. Com o mesmo objetivo que os Freikorps, de destruir o regime multipartidário, Hitler o alcançou a partir de diferentes métodos de violência. Assim o movimento nacional-socialista destruiu quase que completamente o monopólio da força, sem o qual a República de Weimar não poderia mais funcionar.

### 3. O LUGAR DA PSICANÁLISE: POSSIBILIDADES DE COMPREENSÃO

Neste capítulo aprofundaremos as analogias entre a psicanálise freudiana e o projeto de sociologia interdisciplinar de Elias, detalhando a maneira através da qual as aproximações e as influências entre esses dois autores aparecem nas obras de Elias para adentrar de fato a hipótese que norteou a produção dessa dissertação. A questão da civilização que já mereceu um tópico anteriormente volta a ser discutida, uma vez que é indispensável para que compreendamos o diferencial na interpretação do nazismo realizada por Elias.

A presença da psicanálise na obra de Elias não foi amplamente explicitada por ele até seus últimos anos de vida quando, no inacabado *Au-delà de Freud*, livro ainda sem tradução para o português, nos fala sobre a importância da psicanálise para a construção de sua teoria do processo civilizador, assim como apresenta suas críticas e principais distinções sobre a psicanálise. *Au-delà de Freud* será uma obra mais explorada neste terceiro capítulo que se dividirá também em três tópicos. No primeiro tópico, intitulado “Freud e Elias: teóricos da civilização”, apresentaremos as relações mais gerais entre os dois autores. No segundo, “Coação e auto coação: o processo civilizador como baseado em renúncias”, mostraremos no que convergem as teorias da civilização de Freud e Elias. Por fim, em “O colapso da civilização: a civilização como produtora de uma anticivilização”, adentraremos nossa hipótese, mostrando como a interpretação de Elias sobre o nazismo possui elementos psicanalíticos.

#### 3.1. Freud e Elias: teóricos da civilização

Neste tópico aprofundaremos o que foi feito brevemente em “Norbert Elias em seu contexto intelectual” no primeiro capítulo, ou seja, indicar as principais analogias gerais entre a proposta sociológica de Elias e a psicanálise freudiana, introduzindo a hipótese desse trabalho. Como já foi salientado anteriormente (p. 31), Elias não costuma citar com frequência os teóricos com os quais dialoga em suas obras, o que faz com que afirmar relações com outras obras requeira um exame mais atento de seus escritos.

Além dos infortúnios do exílio, a discrepância entre a postura intelectual específica de Norbert Elias e o horizonte de expectativa da sociologia internacional depois de 1945 explica a recepção tardia e, em muitos aspectos, improvável de seu trabalho. Confrontados com um autor como

vindo do nada, muitos dos agentes de circulação das obras criticaram desde o início - esta é uma característica marcante desta recepção – sua suposta incapacidade de situar seu trabalho em relação aos outros autores devidamente reconhecidos e sua baixa propensão para citar suas fontes (JOLY, 2010, p. 6 – tradução minha<sup>39</sup>).

No que se refere a Freud, Elias também não o cita com frequência e não o referencia sempre que usa conceitos comuns à psicanálise ou trata de temas congruentes. Encontramos, entretanto, um maior volume de material para tratar da relação entre esses dois autores que na relação entre Elias e outros teóricos. Encontramos nas obras de Elias inúmeros excertos que remetem a pressupostos psicanalíticos e a relação entre esses dois autores já foi discutida, no que se remete aos mais diversos aspectos, em alguns trabalhos anteriores a esse.

Norbert Elias pode ser considerado sem dúvida como o mais freudiano dos sociólogos, sem nunca, todavia, ser como um epígono ou um seguidor fiel. Ele conseguiu a rara performance científica de construir uma obra que por sua vez é totalmente dependente da obra do inventor da psicanálise e perfeitamente distinta, original. Não há qualquer dúvida de que Elias identificou-se a seu ilustre predecessor (LAHIRE, 2010, p. 188 – tradução minha<sup>40</sup>).

Destacamos aqui dois momentos em que Elias trata diretamente dessa relação entre a sociologia e a psicanálise: *Au-delà de Freud*, uma coletânea de artigos e conferências produzidos entre 1950 e 1990 e apresentados por Marc Joly e Bernad Lahire, que faz um diálogo crítico com a psicanálise freudiana e a entrevista intitulada *Norbert Elias, con Freud y contra Freud* concedida a Roger Chartier e publicada inicialmente no periódico *Le Monde*.

A esfera intelectual e acadêmica da Universidade de Frankfurt permitiu o desenvolvimento do diálogo entre as várias formas de conhecimentos. Através de trocas entre as diferentes ciências humanas, tornou-se desejável relacionar o social e o psíquico, o que no caso da Escola de Frankfurt, por exemplo, foi realizado através de uma corrente freudo-

39 Outre des infortunes de l'exil le décalage entre la posture intellectuelle spécifique de Norbert Elias et l'horizon d'attente de la sociologie internationale après 1945 explique la réception tardive - et à bien des égards improbable - de son œuvre. Confrontés à un auteur comme sorti de nulle part, beaucoup d'agents de la circulation des œuvres critiquèrent d'emblée - c'est là un trait marquant de cette réception - son incapacité supposée à situer son travail par rapport aux autres auteurs dûment reconnus ou sa faible propension à citer ses sources.

40 Norbert Elias peut sans doute être considéré comme le plus freudien des sociologues, sans jamais toutefois être assimilable à un épigone ou à un continuateur zélé. Il réussit cette rare performance scientifique consistant à bâtir une œuvre à la fois totalement dépendante de celle de l'inventeur de la psychanalyse et parfaitement distincte, voire originale. Nul doute qu'Elias s'est identifié à son illustre prédécesseur.

marxista, um sistema de pensamento que buscava sintetizar e unir a teoria marxista e a psicanálise freudiana para investigação de fenômenos humanos. Elias teve contato com a psicanálise em diversos momentos de sua trajetória, como quando participou de análise de grupo com o psicanalista Fuchs por volta de 1950 em Londres. No entanto, foi em Frankfurt entre 1930 e 1933, quando Elias era assistente de Karl Mannheim - quando trabalhou durante algum tempo no Departamento de Sociologia da Universidade de Frankfurt próximo ao *Institut für Sozialforschung* de Horkheimer e os demais membros da chamada Escola de Frankfurt - que as relações entre a sociologia e a psicanálise foram estreitadas de maneira marcante e fomentaram os estudos interdisciplinares no período entre guerras e também no pós guerra (JOLY, 2010, p. 14-15).

Um gesto simbólico de Elias em relação a Freud e à presença freudiana em sua obra é o fato de Elias ter lhe enviado uma cópia de *O Processo Civilizador*, considerando Freud um leitor ideal para sua obra que posteriormente viria a ser reconhecida como um de seus trabalhos mais influentes. Segundo Waldhoff (2007, p. 329, *apud* LAHIRE, 2010, p.188)<sup>41</sup>, Norbert Elias teria enviado a Freud um exemplar do livro em data próxima a sua publicação, por volta de 1938, e Freud teria chegado a responder com uma carta em que agradecia a Elias pelo envio do livro.

Marc Joly (2010, p. 6) afirma que a relação com Freud continua sendo uma das mais incompreendidas e lança a hipótese de que é possível que fosse difícil para Elias admitir que uma teoria sociológica como a do processo civilizador pudesse dever tanto a um modo de pensar fora da sociologia, como o pensamento psicanalítico. De modo que, num contexto de profissionalização da profissão de sociólogo e especialização da disciplina, como um sociólogo poderia se declarar freudiano sem que fosse interpretado como alguém que faz um simples deslocamento do diagnóstico clínico num nível individual para um nível social?<sup>42</sup>

41 [...] Comme le fait Hans-Peter Waldhoff, que “le fondateur de la psychanalyse fut une des premières personnes à qui Elias envoya un exemplaire de *The Civilizing Process*; ce pourquoi Freud le remercia brièvement dans une carte postale envoyée de Vienne à Londres peu avant sa propre émigration, le 3 janvier 1938” et qu’ “Elias garda précieusement cette carte pour le rest de sa vie”. Profondément attaché à l’œuvre accomplie par Freud, c’est naturellement à lui qu’il pense en tant que lecteur idéal au moment de la publication de son travail (LAHIRE, 2010, p. 188).

42 Marc Joly admite como inegável a influência da psicanálise da teoria do processo civilizador de Elias, mas destaca as especificidades do fazer sociológico defendido por este: “Se Norbert Elias é agora reconhecido como um dos grandes nomes da sociologia, devemos lembrar que estamos lidando com um sociólogo de um tipo bastante particular - um sociólogo decisivamente inspirado pela psicanálise, vinculado a um projeto científico unificado, no qual o ser humano aparece como inseparável de uma investigação realista das relações entre os diferentes grupos profissionais que compõem o campo das ciências humanas e sociais” (JOLY, 2010, p.7 – tradução minha). (“Si donc Norbert Elias est aujourd’hui reconnu comme l’un des grands noms de la sociologie, il convient de se souvenir que l’on a affaire à un sociologue d’un genre assez particulier - un sociologue décidément inspiré par la psychanalyse, attaché à un projet de science unifiée de

(JOLY, 2010, p. 6). Ao prezar por uma explicação da sociedade a longo prazo e elaborar um modelo interdisciplinar podemos perceber como Elias buscou pensar novas formas de produzir conhecimento sobre a psicanálise.

Para Joly (2010, p. 11), o que Elias buscou em *O Processo Civilizador* foi construir um modelo teórico, um sistema autônomo de pensamento a partir da psicanálise sem inscrevê-lo, contudo, no campo psicanalítico e o fez a partir da identificação de fatos históricos em processos de desenvolvimento social, isto é, considera a dependência da formação individual das funções psicofísicas à rede de estruturas das relações de interdependência humanas. Ou ainda: “radicalizar o modelo freudiano do processo em que a criança adquire autocontrole, levando em consideração as dimensões inseparáveis da evolução biológica e dos processos de desenvolvimento social” (JOLY, 2010, p. 25 – tradução minha<sup>43</sup>).

*O Processo Civilizador* é justamente a obra de Elias em que a presença da psicanálise se mostra mais clara, como desenvolveremos melhor no próximo tópico. Vale salientar inicialmente que foram vários os autores que notaram, já na época do lançamento de *O Processo Civilizador*, a psicanálise enquanto uma referência importante para a obra. Um exemplo interessante pode ser encontrado na resenha feita por Raymond Aron<sup>44</sup> em 1941. Nela, Aron (1941, p. 55) dá destaque à análise feita por Elias de fatos que raramente apareceriam nos livros de história ou sociologia, tais como os hábitos cotidianos e a transformação desses hábitos, como a introdução progressiva do uso de talheres à mesa. Já sobre a aproximação com a psicanálise afirma que:

A preocupação central de N. E. parece ser estabelecer a direção geral do movimento da civilização e os fatores que a determinam. As justificativas racionais de cunho higiênico sempre aparecem após o fato. Novos hábitos são formados nas classes superiores, ansiosos por se destacar ou para criar relações inter-humanas de um novo tipo. Por outro lado, N. E., obviamente influenciado pela psicanálise, ansioso para marcar o condicionamento social da neurose, da repressão, do superego, estuda simultaneamente a origem psíquica e social de costumes civilizados. É a sociedade que reprime certos comportamentos, atribuindo-lhes um sentimento de dor ou vergonha, é ela quem modela o sistema de impulsos e as manifestações destes. Mas a sociedade, por sua vez, não é feita apenas das relações, comportamentos humanos e mentalidades que ela exige e produz. Manifestamente N. E. propõe demonstrar, por exemplo, a ligação entre as explicações e os

---

l'être humain inséparable d'une investigation réaliste des relations entre les différents groupes professionnels composant le champ des sciences humaines et sociales” (JOLY, 2010, p.7)

43 Radicaliser le modèle freudien du processus au cours duquel l'enfant acquiert l'autocontrainte par la prise en compte des dimensions inséparables de l'évolution biologique et des processus de développement social.

44 Raymond Aron (1905-1983) foi um filósofo e sociólogo liberal francês. Aron foi um grande nome da sociologia política francesa, principalmente no pós-guerra, e pode ter sido importante para a recepção de Elias na França.

fenômenos sociológicos e psicológicos (ARON, 1941, p. 55 – tradução minha<sup>45</sup>).

Através da afirmação de que “obviamente influenciado pela psicanálise”, Norbert Elias estaria “ansioso para marcar o condicionamento social da neurose, da repressão, do superego”, Aron toca exatamente na questão que buscaremos destrinchar agora, que é a crítica de Elias à psicanálise. Considerando que a presença da psicanálise na obra *O Processo Civilizador* é inegável, é possível apontar agora como, ao passo que incluía conceitos da psicanálise em sua teoria, Elias procurava historicizar esses mesmos conceitos. Como salientamos anteriormente, o conceito de figuração se mostra como um dos principais e mais importantes conceitos para compreendermos a sociologia eliasina. Elias mostra em diversos momentos sua insatisfação com a separação, como entidades isoladas, entre indivíduo e sociedade. Assim, as críticas que ele confere à psicanálise caminham neste mesmo sentido:

Sem Freud, eu não poderia ter escrito o que escrevi. Sua teoria foi essencial para meu trabalho e todos os seus conceitos (ego, superego, libido etc) são para mim muito familiares. Mas Freud, durante sua vida, estudou homens e mulheres que viviam no fim do século XIX e início do século XX e a maneira das ciências naturais, construiu seus conceitos como se a estrutura da personalidade que ele observava fosse a de todos os seres humanos. Ir além de Freud, cientificamente falando, significa reconhecer as transformações que afetam o desenvolvimento da personalidade humana. O problema está em compreender como e por que aparece progressivamente a estrutura da personalidade descrita por Freud (ELIAS *apud* CHARTIER, 2010, p. 13 – tradução minha<sup>46</sup>).

Dos artigos compilados em *Au-delà de Freud* destacamos o último e incompleto, *Le*

45 La préoccupation centrale de N. E. paraît être de fixer la direction générale du mouvement de civilisation et les facteurs quidéterminent celui-ci. Les justifications hygiéniques ou rationnelles interviennent toujours après coup. Les habitudes nouvelles se forment dans les classes supérieures soucieuses de se singulariser ou de créer des relations interhumanines d'un type nouveau. D'autre part, N. E., manifestement influencé par la psychanalyse, désireux de marquer le conditionnement social des névroses, du refoulement, du sur-moi étudie simultanément l'origine psychique et sociale des moeurs civilisées. C'est la société que réprime certaines conduites en leur attachant un sentiment de peine ou de honte, c'est elle qui modèle le système des pulsions et les manifestations de celles-ci. Mais la société à son tour n'est faite que de ces relations humaines, de ces conduites et de ces mentalités qu'elle exige et qu'elle produit. Manifestement N. E. se propose de démontrer par l'exemple la solidarité des explications et des phénomènes sociologiques et psychologiques.

46 Sin Freud, yo no hubiera podido escribir lo que he escrito. Su teoría ha sido esencial para mi trabajo y todos sus conceptos (yo, súper yo, libido, etcétera) me son muy familiares. Pero Freud, durante su vida, estudió a los hombres y a las mujeres que vivían en las postrimerías del siglo XIX o em los comienzos del siglo XX, a la manera de las ciencias naturales, construyó sus conceptos como si la estructura de la personalidad que él observaba fuera la de todos los seres humanos. Ir más allá de Freud, científicamente hablando, significa reconocer las transformaciones que afectan el desarrollo de la personalidad humana. El problema radica en comprender cómo y por qué aparece progresivamente la estructura de la personalidad descrita por Freud.

*concept freudien de société et au-delà*, que foi composto a partir de um manuscrito no qual Elias trabalhou durante os últimos dias de sua vida. Sua importância se confere num sentido de que, ao se confrontar diretamente com Freud, Elias acabou por fornecer detalhes cruciais de sua teoria dos processos civilizadores e até mesmo do seu projeto intelectual como um todo (JOLY, 2010, p. 21). Dessa forma, Elias sugere, como não havia admitido à época da publicação de suas obras, a presença da psicanálise em sua teoria, assim como as principais diferenças que cultivou em relação à Freud.

Para Elias (2010, p. 132), Freud teria percebido que as funções de autorregulação do ser humano, o que é comumente chamado de razão ou consciência, se desenvolvem em um processo que passa por várias fases da infância até a maturidade, unindo um duplo processo: o de maturação biológica e um processo social de aprendizagem que se complementariam. Aqui se encontra o dinamismo que Elias buscou em sua sociologia para tratar dos processos; as diferenças estariam então no que Elias considera como “conceitos estáticos” formadores dessas funções de autorregulação, um id, ego e superego que apareceriam como características estruturais da sociedade como um todo e da mesma forma, de todas as sociedades (ELIAS, 2010, p. 132). Assim, o que Elias estaria propondo é que as instâncias reguladoras como ego e superego mudariam durante o desenvolvimento das sociedades humanas.

Tendo isso em vista, afirma que “uma das diferenças fundamentais entre a teoria psicanalítica e a minha própria teoria reside nas interpretações essencialmente dualistas que Freud propôs de sua teoria” (ELIAS, 2010, p. 132 – tradução minha<sup>47</sup>). Podemos aferir que Elias viu na teoria freudiana uma dualidade entre as pulsões como uma manifestação da natureza e as regulações dessas pulsões sob os nomes de civilização ou cultura como algo antinatural, ao passo que as instâncias reguladoras (ego e superego) e seus conflitos correspondentes foram tratados como de uma natureza imutável (ELIAS, 2010, p. 132-133). Para Elias, os humanos são naturalmente<sup>48</sup> muito mais capazes de dirigir suas vidas através

47 L'une des différences fondamentales entre la théorie psychanalytique et ma propre théorie tient à l'interprétations essentiellement dualistique que Freud a proposée de sa théorie.

48 “Os seres humanos dificilmente poderiam formar sociedades, produzir cultura ou se prestarem a conduzir a regulação se não fossem por natureza - isto é, por sua constituição biológica - equipados para isso. Eles são predispostos pela própria natureza a viver em grupos. Não existe um antagonismo intrínseco entre a natureza e a sociedade ou entre a natureza e a cultura” (ELIAS, 2010, p. 180). (Les êtres humains seraient à peine capables de former des sociétés, de produire de la culture ou de se prêter à la régulation pulsionnelle s'ils n'étaient pas par nature - c'est-à-dire par leur constitution biologique - équipés pour cela. Ils sont prédisposés par leur nature même à vivre en groupes. Il n'y a pas d'antagonisme intrinsèque entre la nature et la société ou entre la nature et la culture).

das experiências que quaisquer outras espécies, o que quer dizer também que são muito mais dependentes de uma sociedade que esses outros animais. Com um potencial de individualização e um potencial de socialização que se completam, “a oposição entre indivíduo e sociedade não tem mais fundamento do que a oposição entre natureza e cultura” (ELIAS, 2010, p. 181 – tradução minha<sup>49</sup>).

Já desde o início de sua carreira acadêmica, na Universidade de Breslau, Elias demonstrou sua relutância em considerar aquilo que se vê como atemporal ou considerar categorias que precedam a experiência. Tal relutância pode ser notada pela desavença de Elias com seu então orientador Richard Hönigswald<sup>50</sup> por Elias ter questionado as categorias *a priori* de Kant. O que Elias fez foi uma tentativa de mostrar a historicidade do que compõe a mente humana, negando qualquer tipo de divisão dualista entre o que é natural e o que é social e dessa forma criticando a suposta falta de interesse de Freud no nível social dos processos que envolvem a psique.

Os conceitos examinados aqui e que pretendemos redefinir em termos processuais são, por um lado, os conceitos de "libido" ou "id", por outro, os conceitos de agências de controle da libido (ego e superego). Ao nível do indivíduo, Freud identificou claramente a natureza processual da relação entre a libido e o controle da libido. Por outro lado, ele não estava particularmente interessado nos níveis sociais e biológicos da relação entre impulsos e controle de direção. Suas reflexões sobre esse assunto permanecem não processuais; suas perguntas são parte de um quadro de referência imobilizado (ELIAS, 2010, p. 164 – tradução minha<sup>51</sup>).

Para Elias, os conceitos de ego e superego não se refeririam apenas às características que diferenciariam a autorregulação de uma pessoa para a outra, mas também serviriam para distinguir a maioria dos membros de um grupo de outro, ou ainda dentro de um mesmo grupo em diferentes estágios de seu desenvolvimento. Esta seria a diferença fundamental entre a perspectiva psicanalítica e a perspectiva sociológica, a primeira não carregaria a necessidade de perceber a interdependência entre a regulação social e a autoregulação (ELIAS, 2010, p. 175). Segundo Lahire (2010, p. 188), o que Elias estaria fazendo seria uma tentativa de

49 L'opposition individu/société n'a pas plus de fondement que l'opposition nature/ culture.

50 Sobre a desavença de Elias e Hönigswald ver p. 28 desta Dissertação.

51 Les concepts examinés ici et que l'on vise à redéfinir en termes processuels sont, d'une part, les concepts de "libido" ou de "ça", d'autre part, les concepts d'agences de contrôle de la libido (moi et supermoi). Au niveau de l'individu, Freud a très clairement identifié le caractère processuel que revêt la relation entre la libido et le contrôle de la libido. En revanche, il n'était pas particulièrement intéressé par les niveaux sociaux et biologiques de la relation entre les pulsions et le contrôle pulsionnel. Ses réflexions à ce propos demeurent non processuelles; ses questions s'inscrivent dans un cadre de référence immobile.

historicizar a psicanálise, pois julgava que Freud naturalizou o que deveria ter sido considerado como produto da história.

Para melhor compreendermos as questões que dizem respeito às barreiras impostas entre a psicanálise e as perspectivas histórica e sociológica, nos aportamos a Michel de Certeau, em sua obra *História e psicanálise: entre ciência e ficção*, para usar algumas questões trabalhadas em sua análise da relação entre história e psicanálise. Certeau (2011, p. 71-77) apresenta duas estratégias do tempo diferentes, duas maneiras de distribuir o espaço da memória e pensar a relação do passado com o presente, usadas pela psicanálise e pela historiografia. A primeira reconheceria o passado no presente, enquanto a segunda colocaria um ao lado do outro; ou a psicanálise partiria da imbricação (um em outro) e da repetição (um reproduz o outro), ao passo que a historiografia partiria da sucessividade (um depois do outro) e do efeito (um segue o outro), considerando as relações indiscutíveis entre passado e presente, sem trabalhar com os dois ao mesmo tempo (CERTEAU, 2011, p. 73).

Com isso, Certeau ressalta o processo a partir do qual a psicanálise se articula, que é o retorno do recaiado, uma concepção particular de tempo e de memória na qual a consciência é “simultaneamente a máscara ilusória e o vestígio efetivo de acontecimentos que organizam o presente” (CERTEAU, 2011, p. 71). O passado, para a psicanálise, está sempre presente no vestígio e é ativo, ao passo que retorna e toma a forma de um sintoma. A historiografia, por outro lado, operaria através de uma cisão entre o passado e o presente, entre os lugares em que estão guardados os objetos da pesquisa, os arquivos e o lugar do aparato conceitual da pesquisa e da interpretação, daquilo que fabrica as representações do que é encenado nessas representações (CERTEAU, 2011, p. 72).

Como já dissemos, Elias não era historiador, mas seus objetos de pesquisa e seus métodos muito tiveram em comum com o ofício dos historiadores e é dessa forma que mostrar como os debates entre as duas estratégias de tempo (da história e da psicanálise) pode indicar as possibilidades oferecidas não só à historiografia, mas também a todas as perspectivas de compreensão das sociedades humanas. Peter Gay em *Freud para historiadores* já nos apresentou e refutou diversas das mais comuns críticas à psicanálise, como uma provável dependência da psicanálise à cultura (GAY, 1989, p. 76). A “dependência temporal” de uma teoria que alegou ser capaz de iluminar questões sobre a natureza humana foi e ainda é um marcante empecilho para a existência de diálogo mais profícuo entre a psicanálise e as demais disciplinas que buscam explicações para os fenômenos humanos.

A ideia da existência de uma natureza humana parece carregar consigo a premissa de frustrar qualquer visão do passado que se diga histórica e um modelo assim parece não dar

conta da multiplicidade de formas que o ser humano pode apresentar, assim como as transformações profundas que o *habitus* de um grupo pode sofrer ao longo do tempo. Não buscaremos aqui fazer uma defesa da psicanálise num sentido de expô-la como isenta da necessidade de renovação, afinal o próprio Freud reviu por diversas vezes suas teorias e conceitos iniciais. O que buscamos é mostrar que a natureza humana, tal como entendida por Freud, não anula a possibilidade de variação e mudança. Gay (1989, p. 76-81) inicia sua resposta às críticas contra a psicanálise alegando que Freud teve uma variedade de analisandos muito maior do que se imagina e termina com a afirmação de que a natureza humana é capaz de construir uma variedade inesgotável a partir de poucos elementos e regras. Desta forma, a natureza humana nos mostraria muito a partir de pouco e mesmo assim manteria a capacidade de gerar o novo e o estranho.

A condição para que Elias pudesse utilizar da psicanálise em sua pesquisa foi que interrogasse sempre exaustivamente o modelo freudiano. Tanto Freud quanto Elias, buscaram explicação para as sociedades humanas, de modo que na literatura freudiana não encontramos apenas textos que se valem somente da clínica psicanalítica e/ou casos de neuroses individuais. Pelo contrário, ver Freud como pensador da sociedade, nos permite perceber como foram tratados de maneira única temas essenciais à sociologia como o tema da civilização, o que é uma das chaves de pensamento que temos utilizado para compreender a leitura eliasina do fenômeno nazista. Uma interpretação da obra de Freud pode ser feita ainda em um sentido de perceber como ele teria buscado justamente romper com as divisões muito precisas entre o individual e o coletivo tendo, por sua vez, desenvolvido muito mais os trabalhos voltados à psicologia individual do que às questões sociais:

A oposição entre psicologia individual e psicologia social ou das massas, que à primeira vista pode parecer muito significativa, perde boa parte de sua agudeza se a examinamos mais detidamente. É certo que a psicologia individual se dirige ao ser humano particular, investigando os caminhos pelos quais ele busca obter a satisfação de seus impulsos instintuais, mas ela raramente, apenas em condições excepcionais, pode abstrair das relações deste ser particular com os outros indivíduos. Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado (FREUD, 2011a, p. 14).

Essa psicologia de massas da qual nos fala Freud, serviria então para tratar o ser individual como membro de um grupo que pode ser uma tribo, um povo, uma classe, uma casta etc. (FREUD, 2011a, p. 15). Assim, essa psicologia trataria de um indivíduo na sua

relação com o outro desde as organizações sociais primárias como a família, seguindo para unidades sociais mais amplas, mas submetidas às mesmas leis. E é nessa situação em específico que um instinto novo aparece: despertado pelo fator numérico, o “instinto social” é mencionado por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, obra na qual o autor admite a incompletude de seus estudos em psicologia social. O que de mais importante retiramos deste trecho é o interesse de Freud em enveredar-se por caminhos que iam muito além da clínica e da preocupação com o desenvolvimento da psique do indivíduo, rompendo o corte entre as questões individuais e coletivas.

Vimos como o maior receio de Elias foi em não se aproximar das disciplinas que alimentassem o antagonismo entre o indivíduo e a sociedade, haja vista que no cerne do seu pensamento se encontra a teoria das configurações e interdependências entre os homens. Freud, por sua vez, parte da análise das neuroses individuais e transfere para o social elementos do modelo interpretativo que retrata o indivíduo localizado em seu microcosmos familiar (Lahire, 2010, p. 204). Para Elias, a visão da psicologia e a visão histórica ou sociológica observaria os mesmos objetos em níveis diferentes, através de métodos diferentes, o que justificaria a não separação entre as diferentes disciplinas científicas. É desta forma que Elias teve Freud como fonte, podendo utilizar do que da psicanálise lhe conviesse para compor sua teoria e criticar o que se distanciaria de sua proposta.

A confluência principal que nos interessa aqui está na exposição tanto de Elias quanto de Freud como teóricos da civilização. Com isso, buscamos dar destaque aos aspectos das relações entre os homens, de sua socialização e cultura e como isso tem influência direta no desenvolvimento da psique humana. Segundo Elias (2010), Freud teria atribuído valor universal a estruturas datadas, de modo que “ir além de Freud”<sup>52</sup> significaria conceber a estrutura psíquica através de um processo e renovar as maneiras de perceber essas estruturas considerando diferentes sociedades e diferentes épocas. A presença da psicanálise na teoria do processo civilizador é notável e foi reconhecida por Elias a fim de esclarecer a formatação de suas teses, o que veremos a seguir é um detalhamento das analogias que podem ser traçadas entre a teoria do processo civilizador e a maneira como Freud pensou o tema da civilização, mais precisamente o diálogo direto entre *O mal-estar na civilização* e *O Processo Civilizador*.

52 *Au-delà de Freud* (2010).

### 3.2. Coação e auto coação: o processo civilizador como baseado em renúncias

Em *O mal-estar na civilização*, Freud nos mostra que a civilização é construída sobre renúncias instintuais. Como já havia mostrado anteriormente em *Totem e Tabu* (2011b, p. 21), a primeira fase cultural (totemismo<sup>53</sup>) já traz uma proibição que é a proibição do incesto. Há diversas teorias que buscaram explicar o início do tabu do incesto, como os homens pré-históricos teriam admitido que suas obrigações sociais se ligavam a restrições sexuais, mas o que podemos admitir é que qualquer elemento original de povos antigos se modificou muito ao longo do tempo, se desenvolvendo e se deformando. Se considerarmos que uma das bases da psicanálise é o Complexo de Édipo, nos lembraremos de que a primeira escolha amorosa de uma criança é incestuosa, perceberemos que a necessidade de proibição do incesto está intimamente ligada ao desejo de cometê-lo.

Freud estudou tribos definidas como “selvagens” que estariam em um estágio anterior ao das grandes civilizações na própria escala da evolução, sendo possível através dessas tribos visualizar vestígios do totemismo nas crianças e fazer comparações entre essas pessoas e os neuróticos, que desejam inconscientemente aquilo que proíbem. Partindo da ideia de que só há necessidade de proibição para aquilo que os homens tem uma inclinação instintual/ natural para cometer, Freud (2011b, p. 190 – 191) afirma que a experiência da psicanálise mostra ser insustentável a suposição de que a aversão ao incesto é um instinto inato dos seres humanos. A conclusão é que a natureza de tais aversões se deve ao fato de que a civilização notou como a satisfação de alguns instintos naturais (como o incesto) é nociva aos interesses da sociedade, mas que é impossível traçar com precisão os motivos originais que levaram a essa noção.

Para Freud (2010b), o homem civilizado se preocuparia mais em evitar o sofrimento do que em conquistar o prazer e o sofrimento ameaçaria o ser humano por três vias: advindos no nosso próprio corpo, como doenças; do mundo externo, referente a situações que não podemos controlar e, por último, da relação com outros seres humanos. Muitas vezes, para fugir de tais sofrimentos, o homem se arriscaria a buscar a felicidade na fantasia, negando a realidade, que aparece nestes casos como fonte de todo o sofrimento (FREUD, 2010b, p. 38), ou buscando uma satisfação aparentemente irrestrita, que é a satisfação de impulsos instintuais primitivos. Essa última opção, no entanto, sempre traz consequências àqueles que escolhem botar o gozo a frente da cautela, uma vez que o mundo externo se recusa a satisfazer

53 Tribos que se dividem em clãs nomeados segundo seu totem, que costuma ser um animal, planta ou força da natureza temidos pelo clã que se relaciona com o mesmo de forma especial, sendo seu ancestral comum e espírito protetor (FREUD, 2011, p. 19).

carências dessa natureza e o castigo é logo sentido.

Dessa forma, Freud se pergunta o porquê de as instituições que os homens criaram para si mesmos serem incapazes de lhes oferecer a felicidade. Ao avanço técnico e científico devemos diversas mudanças que facilitaram em muito a vida em sociedade. A segurança contra a violência proporcionada pela civilização pode ser considerada a principal delas, bem como avanços medicinais, que proporcionam hoje maiores expectativa e qualidade de vida, avanços tecnológicos que nos permitem a comunicação rápida com pessoas distantes etc. O domínio do homem sobre a natureza, a regulação das relações entre os homens e o proporcionar da segurança ansiada na vida em grupo são o que definem a civilização, mas toda essa aquisição cultural é ainda incapaz de satisfazer o homem, que parece requerer da civilização ainda algo mais. Considerando isso:

Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se essas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade (FREUD, 2010b, p. 45).

Percebe-se que grande parte do que nos causa sofrimento está no cerne da própria civilização. Assim, a civilização, ao passo que nos protege de ameaças naturais, impede que nos entreguemos a condições primitivas provedoras de prazeres intensos que não podem ser saciados sem que o indivíduo quebre regras e se sobreponha ao grupo. Isso impossibilitaria a vida humana em comum, que só é possível quando a maioria se sobrepõe ao indivíduo. Mostramos até aqui como a civilização se constrói baseada em renúncias, mas quais seriam essas renúncias tão caras aos seres humanos que os malograria a felicidade que a segurança da vida em sociedade se propõe a oferecer?

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1996b), Freud desvela sua descoberta da sexualidade infantil e mostra como diversas doenças psíquicas teriam sua origem na sexualidade infantil colocando a psicanálise na fronteira entre as ciências humanas e as ciências naturais. Em analogia com a pulsão de fome, percebemos o quanto a pulsão sexual é importante e presente no homem, caracterizando e definindo muito de seu comportamento. Assim, Freud nos mostra como as condições que dificultam a concessão ao alvo sexual normal reforçam tendências de formar a partir de atos substitutos novos alvos sexuais, conferindo neuroses ou mesmo perversões. O que podemos retirar dessas afirmações é que os limites impostos pela civilização à sexualidade normal dos homens são capazes de criar aberrações sexuais que essa mesma civilização luta para impedir seu aparecimento.

A libido, neste sentido, se comporta como uma corrente cujo leito principal foi bloqueado, inundando então vias colaterais que até então permaneceriam vazias (FREUD, 1996b, p. 67). Indivíduos que talvez permanecessem normais, mas que se veem privados do acesso ao desenvolvimento de sua sexualidade pelo recalçamento, mostram-se doentes após a solicitação de uma vida sexual normal, o que comumente acontece na puberdade. O que é recalçado, ao contrário do que é reprimido, continua presente; no recalque tudo está latente e aparece na forma de sintomas. Assim, o jogo de influências culturais determina o processo de desenvolvimento da sexualidade infantil até que essa culmine em uma vida sexual normal ou em casos de neurose e/ou perversão.

Como dito, a vida em sociedade só é possível quando a maioria se sobrepõe aos indivíduos e é essa substituição do poder do indivíduo pelo poder do grupo que permite que não sejamos vítimas da força bruta. No entanto, a tendência natural do homem fará com que ele sempre defenda sua liberdade individual contra a vontade do grupo (FREUD, 2010b, p. 58). A civilização se vê obrigada a buscar meios para equilibrar as exigências individuais e as exigências de um grupo e, assim, recorre à restrição da vida sexual do homem para que ele crie relações inibidas em sua meta, como as relações familiares ou entre amigos, e ponha fim também aos instintos agressivos. A chamada pulsão de morte pode ser tão ou mais ameaçadora para a civilização que a pulsão sexual. Essa agressividade inata tem sua origem em sentimentos de autopreservação, mas pode encontrar na sociedade moderna e sua grande disposição de técnicas e tecnologias uma forma muito mais perigosa de se manifestar, como a função econômica de descarga que tiveram os judeus no mundo ariano (FREUD, 2010b, p. 88).

Essa tentativa de barrar a agressividade do ser humano encontra sua premissa no mandamento cristão, da exigência ideal do “ama a teu próximo como a ti mesmo”. Para Freud, não há cumprimento racional de tal preceito, visto que o outro deve fazer algo para merecer o nosso amor. Sendo assim, seria perfeitamente possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, mas desde que restassem outras pessoas contra as quais as primeiras pudessem exteriorizar sua agressividade (FREUD, 2010b, p. 81).

[...] o ser humano não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu

patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo e matá-lo. [...] Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo, e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa nem os de sua própria espécie (FREUD, 2010b, p. 77).

A forma encontrada pela civilização para eliminar a agressividade do homem é fazendo com que essa se volte para o próprio ego: “a civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior” (FREUD, 2010b, p. 92). A influência alheia se converte desta forma sendo internalizada pelo estabelecimento do superego, uma instância da qual nada se pode esconder. Originalmente, as renúncias aos instintos que se faz em nome da civilização são resultados de um medo à autoridade, a influência externa é que determina o que será tido como bom ou mau posteriormente pelo superego. Daí nasce o sentimento de culpa, pois no caso do temor a uma autoridade, o medo é de ser descoberto. Contudo, do superego nada se pode esconder, portanto a renúncia à realização do desejo não é suficiente enquanto o desejo persistir.

Unir os homens em grupos só é possível mediante o fortalecimento de sentimentos autorrepressores como o sentimento de culpa, ao passo que este mesmo sentimento de culpa pode se manifestar como uma das maiores ameaças a civilização. O preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa (FREUD, 2010b, p. 106). Essa culpa através do superego pode constituir-se violência consumada ou apenas intencionada, causando grande angústia ao ser. Percebemos aqui os diversos paradoxos presentes na constituição da civilização, que cria mecanismos para se manter ao passo que estes mesmos mecanismos ameaçam suas estruturas.

Para Elias, o controle efetuado por terceiros é convertido em autocontrole, o qual resulta individualmente em padrões e hábitos bem adaptados ao contexto das funções sociais, o que converge com a teoria da repressão das pulsões enquanto condicional para a civilização de Freud. Em *O processo civilizador*, Elias investiga o condicionamento dos costumes, comportamentos e vida afetiva dos homens após a Idade Média por meio de um grande volume de escritos nos quais expressavam o que era socialmente aceito. Esses tratados de boas maneiras, por assim dizer, são o ponto de partida que Elias encontrou para averiguar os caminhos da civilização.

A conduta à mesa da sociedade de corte teve papel fundamental na consciência que as sociedades ocidentais passaram a ter de si mesmas enquanto diferentes e, dessa forma, superiores à outras civilizações. No início dessas fases de controle, as explicações racionais

tinham pouca importância, as regras de bom comportamento surgiam apenas com a justificativa de que seu contrário não era “nobre” ou “cortês” e tais regras deveriam ser explicitadas claramente em manuais de etiqueta que hoje pareceriam demasiado óbvios e até ridículos para nós que já temos claras as restrições à mesa, por exemplo.

A estrutura emocional dos homens, o que inclui seus instintos, tem em sua forma socialmente manifesta uma importância ímpar para o funcionamento das sociedades. Daremos especial atenção ao instinto de agressividade como o é tratado por Elias, que nos mostra que tal instinto aparece em graus diferentes de acordo com o maior ou menor nível de civilização dos grupos, ou seu maior ou menor grau de divisão das funções, regada a regras e proibições que se transformam ainda em autolimitações (ELIAS, 2011, p. 182). O processo civilizador caminhou em uma direção bastante específica com estrutura e ordem, mas nem por isso foi algo planejado racionalmente por um indivíduo ou grupo humano.

Elias dá importância especial ao monopólio da força enquanto estrutura essencial para manutenção da ordem na civilização. Assim, uma maior espontaneidade em relação às pulsões significaria um grau mais alto de ameaça física, como podemos notar em situações de guerra. Sabemos, entretanto, que o controle exercido pelo Estado sobre os indivíduos por si só seria incapaz de manter sob seu domínio os instintos humanos. Como vimos através da teoria da civilização de Freud e da mesma forma podemos perceber na tese eliasina do processo civilizador, foi necessário que o medo da autoridade se internalizasse criando uma instância reguladora presente em cada um individualmente.

A regulação da conduta dos seres humanos está ligada, assim, à interdependência entre as pessoas através das diversas funções sociais que cada um desempenha e como essas funções criam uma complexa teia de ações. A partir da Idade Média, em um processo de longa duração, o indivíduo foi compelido a regular sua conduta de forma cada vez mais diferenciada e estável e a regulação consciente dessas emoções já não era mais suficiente:

A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço para comportar-se “corretamente” dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social (ELIAS, 1993, p. 196).

Percebemos, por meio dessa citação, como as instâncias que levam o indivíduo a uma coerção de sua conduta nos permite fazer uma analogia com a questão das instâncias

psíquicas da psicanálise (id, ego e superego). O indivíduo é tolhido por todos os lados para uma obediência e autocontrole; pelo Estado, por um lado e, por sua consciência, por outro lado. Além disso, percebemos como os mecanismos de autocontrole externo (repressão) se transformam durante o processo civilizador até que se tornem mecanismos de autorregulação (superego). No decurso do processo de socialização, os códigos sociais se desenvolvem de tal forma que formam um indivíduo capaz de autocontrole, o que funciona de maneira quase autônoma, sem necessariamente sofrer pressão direta exterior e é essa internalização que corresponde à formação do superego, instância reguladora que julga e controla desejos mesmo enquanto ainda são apenas pensamentos.

O sentimento de culpa, para Freud, é um sintoma das constantes renúncias a que o indivíduo está submetido e é expressão das tensões entre o ego e o superego. A culpa experimentada precocemente por um desejo proibido não necessita mais de um componente externo de acusação: o sentimento de culpa surge com o superego e marca assim sua importância cultural, ocupando lugar fundamental na articulação entre o individual e o social. Já Elias, por sua vez, expande a ideia de que o medo está na base das mudanças de comportamento para a civilização, assim é possível ver a clara analogia com as instâncias formadoras do ego que são levadas à esfera social. Elias (2011) mostra como a vergonha se liga aos processos de formalização característicos da civilização, a vergonha é chave no controle da expressão de emoções e é originada a partir do medo da perda de prestígio social nas sociedades de corte (ELIAS, 2001), é a manifestação consciente desse medo.

A vergonha corresponde, nesse sentido, ao sentimento de culpa que vem acompanhado do superego e o medo do prestígio social pode também ser comparado ao medo do castigo dos pais, assim como ao medo da perda do amor:

A consciência de culpa foi originalmente medo do castigo dos pais, mais corretamente, da perda do seu amor; o lugar dos pais foi depois tomado pelo indefinido número de companheiros (FREUD, 2010b, p.35).

Pois a incitação a formar o ideal do Eu, cuja tutela foi confiada à consciência moral, partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública) (FREUD, 2010b, p.29).

Algumas passagens de *O Processo Civilizador* são especialmente elucidativas para que percebamos a presença da psicanálise nas teses eliasinas. Para além do momento em que conceitos comuns à psicanálise são utilizados, Elias remete em diversos momentos a questões

já tratadas principalmente em *O Mal Estar da Civilização*. Admite que em conjunto a uma agência controladora, que se forma na sociedade através do monopólio da força pelo Estado, diminuindo a ameaça da violência física, existe uma agência controladora que faz parte da estrutura da personalidade do indivíduo (ELIAS, 1993, p. 201). Deste modo, através de uma notável referência aos mecanismos de repressão desenhados por Freud, Elias, mais uma vez, busca ampliar a discussão para o âmbito social:

Mais tarde, quando as correias transmissoras que corriam por sua existência se tornaram mais longas e complexas, ele aprendeu a controlar-se firmemente e se tornou menos prisioneiro que antes de suas paixões. Mas como agora ele estava mais limitado pela dependência funcional das atividades de um número sempre maior de pessoas, tornou-se também mais restringido na conduta, nas possibilidades de satisfazer diretamente seus anseios e paixões. A vida torna-se menos perigosa, mas também menos emocional ou agradável, pelo menos no que diz respeito à satisfação direta do prazer (ELIAS, 1993, p. 203).

A partir do trecho acima é possível que pensemos como, para Elias, a repressão está ligada a um maior nível de complexidade das interdependências, pois o aumento das dependências recíprocas, com uma maior divisão de funções, divisões de trabalho e maior diversidade nas posições sociais, torna necessário um maior controle dos impulsos. Além disso, Elias admite como, ao passo em que abre mão da “satisfação direta do prazer”, em nome de uma coletividade necessária e de segurança, o homem não se permitirá mais satisfações irrestritas como em etapas anteriores no processo civilizador, o que também está presente no pensamento freudiano<sup>54</sup>. E em momento posterior, Elias se remete ainda à questão da sublimação e às satisfações substitutas que nem sempre são suficientes:

Para tudo o que faltava na vida diária um substituto foi criado nos sonhos, nos livros, na pintura. De modo que, evoluindo para se tornar cortesã, a nobreza leu novelas de cavalaria; os burgueses assistem em filmes à violência e à paixão erótica (ELIAS, 1993, p. 203).

Em *O Mal Estar da Civilização*, Freud discorre sobre os mecanismos usados pelas

54 Através de citações já fornecidas, podemos notar as claras referências de Freud ao prazer atribuído a satisfação de instintos primitivos: “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida.” (FREUD, 2010, p. 32); “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo Eu, é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado” (FREUD, 2010, p. 35); “A sublimação dos instintos empresta aqui sua ajuda. [...] podemos dizer apenas, de modo figurado, que ela nos parece 'mais fina e elevada', mas a sua intensidade é amortecida, comparada à satisfação de impulsos instintuais grosseiros e primários; ela não nos abala fisicamente” (FREUD, 2010, p. 35).

peessoas como formas substitutivas da satisfação desses impulsos primitivos e já nos alerta que a felicidade irrestrita só pode ser alcançada momentaneamente e através da satisfação de instintos primitivos, como satisfações das pulsões sexuais que não consideram as restrições da vida em sociedade. A busca pelo prazer pode tomar as mais diversas formas: através da influência química no organismo, o que pode proporcionar sensações imediatas de prazer e independência em relação ao mundo externo; através da fantasia, quando o indivíduo considera a realidade como causadora de todos os seus males e a nega, em delírio; ou mesmo pelo amor sexual, uma técnica que pode nos deixar desprotegidos (FREUD, 2010b, p. 30-38). Em especial, destacamos a sublimação dos instintos, que é capaz de fazer deslocar a libido, deslocando a meta dos instintos a fim de que não se possa mais ser atingido por frustrações do mundo externo, quando se ganha prazer através do trabalho psíquico, intelectual ou artístico (FREUD, 2010b, p. 35).

Os choques físicos, as guerras e as rixas diminuíram e tudo o que as lembrava, até mesmo o trinchamento de animais mortos e o uso de faca à mesa, foi banido da vista ou pelo menos submetido a regras sociais cada vez mais exatas. Mas, ao mesmo tempo, o campo de batalha foi, em certo sentido, transportado para dentro do indivíduo. Parte das tensões e paixões que eram liberadas diretamente na luta de um homem com outro terá agora de ser elaborada no interior do ser humano. As limitações mais pacíficas a ele impostas por suas relações com outros homens espelham-se dentro dele; um padrão individualizado de hábitos semiautomáticos se estabeleceu e consolidou nele, um “superego” específico que se esforça por controlar, transformar ou suprimir-lhe as emoções de conformidade com a estrutura social. 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 semiautomática 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 de emoções. Frequentemente, fica sujeita a grandes ou pequenas perturbações - à revolta de uma parte da pessoa contra a outra, ou a uma atrofia permanente - que torna o desempenho das funções sociais ainda mais difícil, senão impossível. As oscilações verticais, os saltos do medo à alegria, do prazer ao remorso, se reduzem, ao mesmo tempo que a fissura horizontal que corre de lado a outro da pessoa, a tensão entre o “superego” e o “inconsciente” - os anelos e os desejos que não podem ser lembrados - aumentam (ELIAS, 1993, p. 203).

Através dessa citação, pensemos como a noção de repressão existe como condição para a existência da civilização, assim como aparece em Freud. A pressão e os mecanismos de regulação externos ou internos como requisitos para a vida em sociedade aparecem e ganham destaque nas obras de ambos os autores. Para Elias, os indivíduos se veem pressionados a excluírem ou modificarem as inclinações instintivas (comportamentos que nos aproximariam

dos animais) da vida pública, inaugurando uma distinção mais ávida entre público e privado; e para Freud, a própria civilização (ou cultura) diz respeito a tudo aquilo que nos afasta de nossos antepassados numa escala evolutiva, ou dos animais<sup>55</sup>.

Elias ainda vai além e considera que as pressões internas produzidas pelas limitações da vida civilizada, que permitem que as pessoas satisfaçam apenas uma parte de seus impulsos e inclinações e isso de forma modificada, podem produzir tensões e perturbações e inquietações perpétuas (ELIAS, 1993, p. 204). Assim como mostramos no início desse tópico, para Freud desejos recalcados podem vir a tona de forma totalmente retorcida, causando sintomas que escondem suas causas verdadeiras, mas que formam indivíduos tomados por neuroses ou perversões. De forma semelhante, Elias dá conta dos indivíduos que só podem satisfazer suas pulsões por meio de fantasias, sonhos ou devaneios e também daqueles que pelo esforço causado por buscarem se moldar ao ideal civilizado, acabam tendo essas energias transformadas e liberadas de maneiras indesejadas (ELIAS, 1993, p.24).

Concluimos a discussão aqui realizada com essa breve apresentação do reconhecimento feito por Elias das instâncias controladoras dos indivíduos (id, ego e superego) e principalmente das consequências advindas da repressão dos instintos e de como isso pode trazer consequências dramáticas a estrutura da personalidade de pessoas que não atingindo a modelagem social desejada são chamadas de “anormais”. A partir de tais considerações pensaremos adiante num nível social como as estruturas criadas pela civilização a fim de controlar os indivíduos podem criar mecanismos para que estes contrariem preceitos da própria civilização em nome da qual abriram mão de satisfações imediatas.

### **3.3. O colapso da civilização: civilização como produtora de anticivilização**

A Alemanha constitui um caso em que as derrotas contínuas em guerras mostraram que a reconstrução da autoimagem nacional e a reafirmação dos valores individuais trataram-se de uma empreitada especialmente complexa, uma vez que o que Elias denomina de “nós-ideal” alemão não encontrava paralelo com a realidade cotidiana. Em decorrência desta característica, presente tanto na estrutura da personalidade, como na formação da consciência e também no código de conduta dos alemães, Elias percebeu uma forte tendência da sociedade

55 Ver o tópico *Zivilisation e Kultur* e o conceito de civilização/ cultura segundo Freud.

alemã à coerção do indivíduo. Este, de acordo com os ideais de obediência e serviço à pátria sofria coerção de várias fontes, de fora, pelo Estado, que lhe impunha regras de conduta e comportamento no corpo social e de dentro, pela própria consciência, que não lhe deixava furtar-se da imagem de “nós-ideal”, funcionando aqui como uma espécie de superego. Deste modo, numa nação na qual os níveis de controle são tradicionalmente rigorosos e autoritários ao extremo, as pessoas provavelmente se voltarão para líderes com características semelhantes, com os quais se identificarão.

A maneira como Norbert Elias interpretou o fenômeno nazista, está intimamente ligada ao contexto mais amplo de sua teoria dos processos civilizadores. Para nós, seria inviável tratar das tendências descivilizadoras sem antes compreender como e por que, em primeiro lugar, há a civilização. É notável ainda que é após o início da escrita de *O Processo Civilizador*, ou seja, nos escritos após 1935<sup>56</sup>, que Elias buscou incorporar a psicologia através de conceitos e métodos que o auxiliaram enquanto sociólogo a lidar com a complexidade das conexões psicossociais. Esclarecer em maior detalhes a teoria dos processos civilizadores ganha redobrada importância se nos atentarmos às críticas feitas a tal teoria que compreendem a *Shoah* como uma refutação exemplar do processo civilizador. Neste sentido, podemos citar críticas de grandes nomes, como Bauman, que em sua obra *Modernidade e Holocausto* encaixa a teoria eliasina num grupo de narrativas que se devem ao que chama de mito etiológico.

O mito etiológico profundamente arraigado na consciência da nossa sociedade ocidental é a história moralmente edificante da humanidade emergindo da barbárie pré-social. Esse mito emprestou estímulo e popularidade a várias teorias sociológicas e narrativas históricas influentes e em troca recebeu delas um apoio sofisticado e douto; ligação mais recentemente ilustrada pelo surto de eminência e fama súbita da visão de Elias sobre o “processo civilizador”. [...] De modo geral, a opinião leiga ressentia-se de todo desafio ao mito. Sua resistência é sustentada, além disso, por uma ampla coalizão de opiniões dotas e respeitáveis [...]; a promessa psicanalítica de desmascarar, acuar e domar o animal que existe no homem; a grandiosa profecia de vida feita por Marx, com a sociedade vindo a ter o pleno controle da espécie humana uma vez livre dos atuais e debilitantes paroquialismos; o retrato que Elias faz da história recente como sendo aquela

56 George Cavalletto em *Crossing the psycho-social divide* entende que as pesquisas realizadas na biblioteca do Museu Britânico, que deram origem à escrita de *O Processo Civilizador*, foram um marcante momento na sociologia eliasina ao passo que se daria neste momento o avanço da teorização de Elias a respeito da historicidade da mente humana. Concomitante a este avanço, ocorrido num período de exílio da vida acadêmica alemã pelos nazistas, Elias se voltaria contra a psicologia acadêmica vigente à época, considerada por ele como a-histórica, e se aproximaria assim da psicanálise (CAVALLETTO, 2007, p. 182 – 185). Cavalletto (2007, p. 187) nota ainda como nos trabalhos anteriores a 1935 não há nenhuma referência à psicanálise e Freud não é citado uma única vez.

que elimina a violência da vida diária; e, acima de tudo, o coro de especialistas que nos garantem que os problemas humanos são questão de políticas erradas e que as políticas certas significam eliminação de problemas (BAUMAN, 1998, p. 22).

Dizer que para Elias a violência é simplesmente eliminada da vida cotidiana através do processo civilizador é deturpar de maneira irreversível todo o processo de coerção e internalização demonstrado através do exame psicogenético realizado em *O Processo Civilizador*. Como nos lembram Dunning e Mennell (1996, p. 3), Elias escreveu *O Processo Civilizador* em Londres, enquanto se exilava da ascensão nazista e é evidente que a eminente guerra não era uma questão ignorada pelo sociólogo, pelo contrário, a tomada de consciência de fenômenos como o nazismo já era desde então uma preocupação notável em seu pensamento. Bauman prossegue sua crítica com a consideração de que sendo baseada no que chamou de mito etiológico, a partir da teoria do processo civilizador, o Holocausto judeu só poderia ser entendido como o fracasso da civilização em conter as tendências violentas que seriam o que restou de natural no homem (BAUMAN, 1998, p. 22).

O que Elias faz é articular os processos de civilização num nível social e individual de maneira que se tornam inseparáveis. Essa articulação se mostra ao percebermos como a formação dos Estados e o consequente monopólio da força por esses vem acompanhado de uma mudança no *habitus* da população. A violência não foi em nenhum momento eliminada da vida cotidiana, mas através dos sentimentos de culpa e vergonha foi associada a algo que contrariaria a dinâmica da vida em sociedade e uma vez internalizados tais sentimentos de repugnância diante da violência física direta<sup>57</sup>, esta foi legada aos bastidores da vida pública, institucionalizada e monopolizada. O aumento da interdependência entre as pessoas é uma das motivações para que os homens, principalmente após a Idade Média, viessem a mudar lentamente os seus comportamentos num sentido específico do civilizar-se, desta forma o processo civilizador individual, ou seja, a psicogênese do que constitui um indivíduo na sociedade civilizada, não pode ser estudada independentemente da sociogênese da civilização (ELIAS, 2011).

Adiante, Bauman chega a tocar no ponto que nos interessa acerca da análise eliasina

57 Apesar de ser utilizada como exemplo de uma característica especificamente alemã para explicação das peculiaridades do processo civilizador alemão (e uma falha no monopólio da força pelo Estado), a prática do duelo pode ser um interessante exemplo para que compreendamos a violência em sua face formalizada. O duelo foi utilizado como sinal de pertença ao *establishment* até o século XX e a permissão para a realização de duelos foi usada para que essa classe superior se distinguisse das massas indisciplinadas, vivendo de acordo com regras impostas a eles mesmos (ELIAS, 1997, p. 58). Enquanto as pessoas de classes inferiores se espancariam sem cerimônia ao entrarem em conflito, a classe alta resolveria os seus conflitos seguindo um código de honra (ELIAS, 1997, p. 71).

sobre a violência, mas segue com uma interpretação apressada e reducionista<sup>58</sup> da teoria do processo civilizador. Bauman (1998, p. 90) afirma que na própria autodefinição de uma sociedade civilizada se encontra a exclusão da violência da vida cotidiana e ainda que essa falta da violência na vida cotidiana se deve ao seu armazenamento e acúmulo nas margens dessa sociedade. Sendo assim, o que explicaria o abrandamento dos comportamentos violentos pela civilização seria o medo (gerado por ameaças de violência) das pessoas de sofrerem consequências caso ajam de forma violenta sem autorização.

O desaparecimento da violência do horizonte da vida diária é assim mais uma manifestação das tendências centralizadoras e monopolizadoras do poder moderno; a violência está ausente da relação interpessoal porque é agora controlada por forças definitivamente fora do alcance individual. Mas as forças não estão fora do alcance de todo mundo. Assim, o tão gabado abrandamento de maneiras (que Elias, seguindo o mito etiológico do Ocidente, celebra com tanto prazer) e a confortável segurança resultante para a vida cotidiana têm seu preço. Um preço que nós, moradores da casa da modernidade, podemos ser chamados a pagar a qualquer momento. Ou obrigados a pagar, sem sermos primeiro chamados (BAUMAN, 1998, p. 90).

Para Bauman, a violência que caracterizou o extermínio em massa da *Shoah* é um tipo de violência que só é possível com a Modernidade, como uma consequência desta. O avanço da ciência e da tecnologia seria neste sentido, indispensável para a realização prática de um genocídio, mas também por seu papel em se sobrepôr a qualquer tipo de moral<sup>59</sup>. É importante

58 A interpretação de Bauman da sociologia eliasina é uma questão que mereceria ser melhor examinada, mas nos conformaremos em detalhar neste trabalho apenas dos aspectos essenciais para construção de nossa argumentação. Vale citar, no entanto, como Bauman relaciona a propaganda nazista contra os judeus à sensibilidade higiênica característica da civilização moderna e dá a entender que a teoria do processo civilizador seria assim uma teoria desatualizada por desconsiderar o uso de mecanismos próprios da civilização para a instauração de um genocídio baseado no ódio a um povo: “A condição de judeu foi apresentada como uma doença contagiosa e seus portadores como uma versão atualizada da febre tifóide. Ter relações sexuais com judeus era abraçar o perigo. Os mecanismos sociopsicológicos usados para produzir a reação de nojo e aversão diante, digamos, da carne crua ou do cheiro de urina humana – descritos de forma tão convincente por Norbert Elias no seu balanço do processo civilizador - foram utilizados para tornar a própria presença dos judeus nauseante e repulsiva.” (BAUMAN, 1998, p. 103)

59 “Indiretamente (embora de forma central à sua função social geral), a ciência abriu caminho ao genocídio pelo solapamento da autoridade e o questionamento da força aglutinadora de todo o pensamento normativo, particularmente o da religião e o da ética. A ciência faz o balanço da sua história como a da longa e vitoriosa batalha da razão contra a superstição e a irracionalidade. Na medida em que a religião e a ética não podiam racionalmente legitimar as exigências que faziam de comportamento humano, foram condenadas e viram sua autoridade negada. Como os valores e as normas foram proclamados imanente e irremediavelmente subjetivos, a instrumentalidade ficou sendo o único campo em que a busca da excelência era factível. A ciência queria ser livre de valoração e tinha orgulho disso. Por pressão institucional e ridicularização, ela silenciou os pregadores de moralidade. No processo, tornou-se moralmente cega e muda. Desmantelou todas as barreiras que a podiam impedir de cooperar com entusiasmo e entrega total no desenvolvimento dos métodos mais eficientes e rápidos de esterilização em massa e de assassinato em massa; ou de conceber a escravidão nos campos de concentração como uma oportunidade única e maravilhosa para conduzir pesquisas médicas com vistas ao avanço do conhecimento e — claro — da humanidade.” (BAUMAN, 1998,

notarmos que Bauman percebe essa “ausência” da violência da vida cotidiana unicamente pelo viés do monopólio desta por uma minoria, mas desconsidera o processo de internalização da proibição da violência, processo este que, como dito acima, é de longo prazo e une um encadeamento de questões sociais e psíquicas.

O que é notado por Bauman, e vai interessar a nossa análise, é que há um preço a ser pago pela “confortável segurança” oferecida pela vida em sociedade, mas esse preço não foi ignorado por Elias e principalmente: não foi ignorado por Elias leitor de Freud. No tópico anterior mostramos como a questão da repressão é essencial para a existência da civilização a partir de excertos presentes em *O Mal- Estar na Civilização* e em *O Processo Civilizador*, o que em muito já nos esclarece a respeito das consequências advindas da repressão de instintos em nome da segurança oferecida pela civilização. O que nos leva agora a pensar de que forma a repressão dos instintos, a coerção das emoções se relaciona com a violência, ou como a própria civilização carrega em si as condições para eclosão de surtos descivilizadores.

Para Elias a *Shoah* não é unicamente uma propriedade do mundo moderno, sabemos como, em seu pensamento, questões referentes à história alemã são relevantes para a explicação e caracterização do genocídio nazista. É através de uma explicação de longo prazo, à luz da teoria dos processos civilizadores, que Elias busca explicar a tendência descivilizadora alemã em comparação com os casos de outras nações europeias. Um importante eixo de interpretação de *Os Alemães* é justamente a conceitualização em termos processuais das diferenças entre o desenvolvimento da França e Inglaterra, por exemplo, e da Alemanha. Elias, no entanto, admite que apesar dos aspectos históricos sem precedentes e característicos da sociedade alemã, o nacional-socialismo revelou condições comuns<sup>60</sup> de sociedades contemporâneas, tendências nos modos de agir e pensar que também podem ser encontradas em outros lugares e que por isso merecem especial atenção e necessidade de explicação (ELIAS, 1997, p. 271).

Uma das razões apontadas por Elias para a enorme dificuldade das pessoas em reconhecer a *Shoah* como um dos mais sérios colapsos da civilização estaria em um conceito defeituoso de civilização, caracterizado por uma tendência de muitos europeus a se definirem enquanto civilizados por excelência, como se o comportamento civilizado fosse algo inato, uma herança genética, um atributo herdado (ELIAS, 1997, p. 275). Para Elias “toda a guerra

---

p. 91)

60 “O ideal nazista de um Reich alemão que fosse totalmente livre de judeus levou seus adeptos muito mais longe na concretização da hostilidade que instilou neles. Mas, em certos aspectos, diferiu mais em grau do que em espécie de outros ideais apriorísticos que produziram inimizades absolutas no passado e continuam produzindo-as hoje” (ELIAS, 1997, p. 293).

era claramente uma regressão ao barbarismo” (ELIAS, 1997, p. 275) e não só as guerras, mas tais regressões nunca estiveram completamente ausentes no corpo de sociedades civilizadas. A novidade observada no tratamento com os judeus é que parece não ter sobrevivido nenhum traço de identificação com o “inimigo” enquanto outro ser humano, o assassinato em massa veio acompanhado de atos de crueldade inimagináveis<sup>61</sup>.

[...] tal como a sua “racionalidade” consideraram-na [a civilização] um de seus próprios e indiscutíveis atributos permanentes, um aspecto de sua superioridade inata: uma vez civilizado, para sempre civilizado. Assim, na Alemanha e em outros países, e no começo com um encolher de ombros, varreram as doutrinas e os atos bárbaros dos nazistas para debaixo do tapete, porque lhes parecia inimaginável que pessoas num país civilizado pudessem comportar-se de modo tão cruel e desumano, como os adeptos das crenças nacional-socialistas tinham anunciado que agiriam, proclamando ser isso necessário e desejável em nome de seu país (ELIAS, 1997, p. 280).

O trecho supracitado nos elucida a maneira como Elias compreende as dificuldades que os contemporâneos tiveram em prever e posteriormente em esclarecer os atos bárbaros cometidos pelos nazistas. A confiança no próprio estágio de civilização é tamanha que poucos foram capazes de presumir que os nazistas realmente colocariam em prática aquilo que já anunciavam em seus discursos de ódio. O equipamento conceitual das sociedades industriais mais avançadas não estaria preparado para lidar intelectualmente com a realização de uma crença com ideais tão bárbaros (ELIAS, 1997, p. 280) de modo que a reação inicial sempre foi a de procurar explicações de cunho racional, motivações econômicas ou da conduta de guerra ao invés de perceber um genocídio realizado exclusivamente em nome da crença na superioridade da raça ariana, como entendido por Elias.

Em *Os Alemães*, Elias (1997, p. 289) nos mostra como o código de conduta alemão não fazia concessões a fraquezas e imperfeições humanas a partir de exigências extremamente inflexíveis. O “nós-ideal” alemão que precedeu e possibilitou Hitler era exagerado e

61 A experiência dos judeus nos campos de concentração nazistas deu origem a inúmeros relatos. A literatura de testemunho é hoje uma importante fonte de investigação dos crimes nazistas, mas a transmissão das experiências dos sobreviventes encontra, além da dificuldade ao narrar experiências traumáticas, um entrave no que diz respeito à sua recepção por parte daqueles que jamais estiveram expostos a horrores tão explícitos. Um exemplo interessante está no testemunho de Primo Levi em *É isto um homem?*, quando conta do sonho compartilhado por diversos prisioneiros de que chegavam a sair do campo e voltar pra casa, mas que ao encontrarem seus amigos e familiares, nenhum deles era capaz de acreditar em seus relatos acerca da vida nos campos de concentração (LEVI, 1988, p. 85 – 86). Desta forma, percebemos como as sociedades civilizadas da Europa estavam despreparadas para aceitar e compreender como a própria civilização da qual tanto se orgulhavam e usavam como método de diferenciação (como se pertencessem a um nível mais adiante no processo civilizador) carregava em si a possibilidade de gerar situações de barbárie tão temidas. Um “conceito defeituoso de civilização” estaria contribuindo assim para uma maior dificuldade na elaboração de fenômenos como a *Shoah*.

intolerante, pois a busca pela perfeição, por uma comunidade ideal (o Reich) era tamanha e tão precisa que ignorava qualquer esforço se o ideal não fosse alcançado (ELIAS, 1997, p. 291). Através da tendência do povo alemão em buscar um ideal de nação alimentado pela imagem de uma grandeza nacional anterior e supostamente perdida (o passado do Kaiserreich) abriu-se espaço para que a crença na superioridade da raça ariana suplantasse o profundo abismo entre o ideal e a realidade.

O “nós-ideal” alemão era algo tão distante de sua realidade e ao mesmo tempo exigia tanto do alemão que só se pôde encontrar alívio para tamanha falta de reconhecimento - pelo esforço concedido em nome da civilização, da sociedade alemã - na sensação de onipotência que uma crença incondicional poderia proporcionar. O Estado alemão era ao mesmo tempo uma entidade suficientemente grande e gloriosa que justificaria até mesmo perder a própria vida em nome dele, e um Estado condenado ao fracasso e ao declínio (ELIAS, 1997, p. 307). Sobre essa relação dúbia e sensação de sacrifício em vão, Elias explica que:

Muitas características da tradição alemã de crença e comportamento explicam-se melhor por referência ao modelo peculiar de história alemã como uma história de declínio. Assim, é possível enxergar, de um modo algo mais claro, quais dos muitos potenciais que estão escondidos dentro dessa tradição se aglutinaram nas origens de um movimento tão cruel e bárbaro quanto o nazismo. A ascensão e queda desse movimento marcou o ponto em que todo um período da história da Alemanha chegou ao fim, o período em que os alemães tiveram um sentimento de grandeza orientado principalmente para o seu passado, simbolizado através do conceito de um “Império” (Reich) (ELIAS, 1997, p. 307).

Em contrapartida aos sentimentos de insegurança dos alemães, que se acentuaram em muito após a derrota na guerra em 1918, o discurso nazista, que pregava um Reich correspondente à imagem da Alemanha ideal, tornou-se um símbolo capaz de voltar para si e mobilizar forças emocionais que se mostraram incondicionais. A formação social de uma nação tinha, segundo Elias (1997, p. 311), um importante significado de pertença e função de portador de uma identidade e seria capaz de gerar intensos sentimentos de satisfação e insatisfação de acordo com seu sucesso ou fracasso enquanto unidade social. A prosperidade ou a derrota da Alemanha poderia realizar ou destruir o que conferia valor à vida das pessoas<sup>62</sup>.

Com Freud (2010b) vimos como a civilização é construída sobre a renúncia instintual,

62 Este aspecto da interpretação eliasina está intimamente ligado à base de sua sociologia que encontra-se no conceito de figuração. O valor e significado que as pessoas atribuem às suas próprias vidas estariam ligados ao valor e significado em relação aos outros, às funções sociais e às sociedades (ELIAS, 1997, p. 312).

busca-se um equilíbrio entre as exigências pulsionais e os interesses da vida em grupo, de forma que em sociedade abrimos mão da satisfação de diversos prazeres imediatos em nome da segurança que a civilização pode proporcionar. A renúncia instintual não é facilmente compensada e é por isso que Freud apresenta em *O Mal-Estar na Civilização*, além das principais causas dos sofrimentos humanos, as variadas formas através das quais os homens buscam a felicidade e se não encontram satisfações substitutivas suficientes, estão sujeitos a regressões, sendo preciso, em diversas ocasiões, uma descarga para os sentimentos usualmente reprimidos ou deslocados.

Em texto escrito em 1915<sup>63</sup>, Freud dá suas considerações sobre a guerra e a desilusão gerada por essa. Se referia naturalmente à Primeira Guerra Mundial, mas suas reflexões em muito nos servem para pensarmos questões sobre as guerras em geral. Em tom de desilusão, Freud (2010a, p. 161- 162) nos fala sobre como o Estado, em uma situação de guerra, exige extremos de obediência e sacrifício de seus cidadãos e raras vezes se mostra capaz de o recompensar por tais sacrifícios. As conclusões nos parecem, de imediato, ainda mais desanimadoras, pois é observável que o Estado, que representa os indivíduos, os proíbe da prática das injustiças, não porque delas deseja se livrar, mas pela ambição de monopolizá-las. Por outro lado, devido aos afrouxamentos das relações morais em determinados contextos, as pessoas são capazes de atos de crueldade que pareceriam impossíveis em relação ao seu grau de civilização, o que mostraria a consciência como medo social, apenas (FREUD, 2010a, p. 162).

Para buscar explicar o que mais o decepcionou ao observar a guerra, que foi a pouca moralidade do Estado em suas relações externas e a brutalidade do comportamento de indivíduos, Freud segue com uma explicação de que o indivíduo não nasce dotado de moral, mas passa por um processo de desenvolvimento que conta com a educação e o contato com a cultura. Dessa forma, não existe uma extirpação do “mal” dos indivíduos, mas os instintos que levam a atitudes que temos como egoístas ou cruéis são “inibidos, desviados para outras metas e outros âmbitos, fundem-se uns com os outros, trocam seus objetos, dirigem-se em parte para a própria pessoa” (FREUD, 2010a, p. 163) criando a ilusão de uma mudança de conteúdo desses instintos. Para explicar melhor, Freud divide as pessoas que vivem em sociedade entre “hipócritas culturais” e “homens realmente civilizados” (FREUD, 2010a, p. 165-168), sendo os primeiros aqueles que estando sujeito a coações, optariam pela “boa

63 FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914 – 1916)*. Obras Completas. Tradução de Paulo César de Souza. V. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

conduta” sem que houvesse algum tipo de enobrecimento instintual e os segundos, aqueles cujo comportamento cultural passa a convergir com suas inclinações culturais.

O problema está na não preocupação da sociedade civilizada com a fundamentação instintual da boa ação que propaga, pois simplesmente exige a obediência cultural dos indivíduos e não acompanha a natureza desta (FREUD, 2010a, p. 166). Graças a esse suposto sucesso, a civilização se encoraja a aumentar ainda mais as exigências morais, impondo um grau de repressão instintual que, em situações cotidianas, se manifesta através de fenômenos reativos e compensatórios, como as neuroses (FREUD, 2010a, p. 166). Quando há a guerra e a pressão da cultura é refreada, os instintos inibidos irrompem temporariamente em busca de satisfação. Em termos eliasinos, podemos pensar que a surpresa em relação à tais regressões a que as pessoas estão suscetíveis em determinadas situações se deve ao excesso de confiança em nosso próprio estágio do processo civilizador, que como admitiu<sup>64</sup>, está sujeito a colapsos e não sendo a civilização parte da “natureza” humana, pode irromper em regressões ao barbarismo, como o é toda a guerra (ELIAS, 1997, p.275).

A presença de elementos da psicanálise na interpretação eliasina acerca do nazismo aparece também em excertos que vão de encontro às ideias apresentadas por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, obra na qual ele trata do indivíduo enquanto membro de uma aglomeração que se une em um determinado momento, para um determinado fim através de uma organização em massa<sup>65</sup>. Freud (2011a, p. 20-25) mostrou que ao se dissolver em uma massa, o indivíduo é tomado por um sentimento de poder inabalável que o anonimato da vida em grupo é capaz de proporcionar, perdendo o senso de responsabilidade e se dando ao prazer de se permitir ceder a instintos que estando só ele manteria sob controle. É dessa forma que Freud reafirma que a essência da consciência ainda está no “medo social”, pois na massa, o indivíduo perde sua consciência, estando exposto a sugestões, a sentimentos contagiosos, fazendo até mesmo com que este possa sacrificar valores e interesses pessoais pelo coletivo (FREUD, 2011a, p. 23-24).

Em *Os Alemães*, Elias nota essa “perda de consciência” nos cidadãos seguidores da ideologia nazista: “Todos esses horrores aconteceram com a aprovação da única autoridade que, para muitos alemães, tomou o lugar da consciência, ou seja, o Führer, a suprema autoridade no Estado” (ELIAS, 1997, p. 339). Lembramos assim que um importante elemento

64 Em *O Processo Civilizador* (2011) Elias nos mostra como o processo civilizador não segue um rumo que seria compatível à ideia de progresso, pelo contrário, está sujeito a regressões das mais variadas.

65 Por “massa psicológica” podemos compreender um agrupamento de pessoas que quando unidas demonstram uma inclinação em mostrarem-se mais propícias a liberar seus impulsos instintuais do que em situações cotidianas em suas ações em ambientes familiares ou de trabalho, por exemplo.

para quando as pessoas se unem em uma massa é um líder com o qual possam se identificar. Ao descrever a alma coletiva segundo Le Bon, Freud nos fala sobre essa suscetibilidade a seguir um Führer mesmo antes de poder ter observado a ascensão de Hitler:

Assim, as necessidades da massa a tornam receptiva ao líder, mas este precisa corresponder a ela com suas características pessoais. Ele próprio tem de estar fascinado por uma forte crença (numa ideia), para despertar crença na massa; ele tem de possuir uma vontade forte, imponente, que a massa sem vontade vai aceitar. [...] No conjunto, entende que os líderes adquirem importância pelas ideias de que eles mesmos são fanáticos (FREUD, 2011a, p. 30).

Elias (1997, p. 275-277) após verificar que é inviável que nos consolemos na falsa noção de que os eventos rememorados no julgamento de Eichmann foram nada mais que exceções à regra, refuta também as explicações que buscaram mostrar algum fim econômico ou da conduta de guerra para a exterminação em massa dos judeus<sup>66</sup>. Desta forma, muitas das tentativas em explicar a realidade nos campos de concentração levaram a expectativa de descobrir algum tipo de interesse realista que estaria sendo encoberto pelas crenças antissemitas, mas a conclusão é mesmo que “o assassinato em massa de judeus não serviu a nenhuma finalidade que pudesse ser qualificada de 'racional'” (ELIAS, 1997, p. 279), mas que os nacional-socialistas cometeram seus crimes em nome de uma crença pela qual realmente se ligavam:

[...] a decisão de implementar a “Solução Final do problema judaico” não tinha nenhuma base, do gênero que estamos habituados a descrever como “racional” ou “realista”. Era tão só uma questão de cumprimento de uma crença profundamente arraigada que tinha sido central para o movimento nacional-socialista, desde o começo. De acordo com essa crença, a grandeza presente e futura da Alemanha e de toda a “raça ariana”, da qual o povo alemão era a suprema encarnação, exigia “pureza racial”; e essa “pureza” biologicamente concebida exigia a remoção e, se necessário, a destruição de todos os grupos humanos “inferiores” e hostis que pudessem contaminar “a raça”, sobretudo todas as pessoas de cepa judaica (ELIAS, 1997, p. 277).

Elias procurou explicação para o fenômeno nazista indo além do observar os acontecimentos na Alemanha de então. Para ele, as tantas experiências de fragmentação do território alemão e a auto-imagem de sua população resultante de tantos conflitos internos e externos passados

<sup>66</sup> Boris Fausto (1998) aponta como uma das especificidades da interpretação de Elias do nazismo o fato de se diferenciar das explicações de cunho liberal ou marxista, uma vez que considerava a irrupção das massas, não se centrando em uma análise econômica do problema, mostrando as crenças como muito mais que ideologias por trás de “reais interesses”.

resultou no anseio pelo controle externo de um líder soberano forte (ELIAS, 1997, p. 283-284)<sup>67</sup>. Para compreender o movimento nacional-socialista é preciso que tenhamos consciência de seu caráter intrinsecamente ligado à crença que propagava, pois essa crença era elemento fundamental e propulsor da política nazista e não uma questão secundária para encobrir motivações práticas próprias da política de guerra. Desta forma, não só os seguidores, mas também Hitler e os membros mais importantes do partido nazista, estavam profundamente envolvidos na crença da superioridade da raça ariana.

O anseio do povo alemão em ser liderado é algo que aparece em diversos momentos em *Os Alemães*, termos como “identificação com o opressor” (ELIAS, 1997, p. 334) ou “desejo de submissão” (ELIAS, 1997, p. 336) são facilmente encontrados na obra. O tipo de relação criada entre os alemães e seu Führer foi determinante para que a crença nazista tivesse sucesso, neste ponto o líder deveria ser capaz de desempenhar um papel na imagem, na auto-imagem nacional que uma nação possui de si mesma (ELIAS, 1997, p. 305). Sendo possível observarmos assim a ação do mecanismo de identificação<sup>68</sup>, que em Freud (2011a, p. 65) aparece como uma das formas de ligações afetivas mais primitivas com um objeto e é o mecanismo que forma a natureza da ligação recíproca entre os indivíduos da massa que se identificam através de algo afetivo em comum, a idealização do líder. Como nos disse Elias, os sentimentos de submissão e agressão podem estar intimamente ligados:

Há muitas outras formas em que o aspecto intra-humano de tal conflito pode tornar-se manifesto. Por exemplo, o “desejo de submissão” é muitas vezes suplementado por um “desejo de agressão” numa outra direção. A hostilidade, que é bloqueada da consciência e expressão em relação a superiores poderosos, pode mostrar-se como ressentimento ou ódio contra pessoas que são, ou parecem ser, socialmente inferiores ou mais fracas<sup>69</sup>. Na Alemanha, havia uma metáfora característica para esse tipo de deslocamento. Falava-se de certos gêneros de pessoas como *Radfahrer*, ou seja, ciclistas, porque inclinam as costas diante daqueles que estão acima deles e pisam nos que estão por baixo (ELIAS, 1997, p. 336).

67 O desejo de ser governado estaria intimamente ligado ainda aos instáveis padrões de autocontrole a que os alemães estavam submetidos (ELIAS, 1997, p. 284), o que nos permite pensar que com uma instância interna de controle (superego) mal desenvolvida os indivíduos se mostram mais sujeitos a regressões que consistem na busca por uma regulação externa, da qual supostamente não precisariam mais em seu atual estágio civilizatório.

68 Na psicanálise o mecanismo de identificação desempenha um papel já no Complexo de Édipo, quando o menino toma o pai como o seu ideal e quer ser como ele (FREUD, 2010, p. 62).

69 Elias afirma que seria simplificar imensamente a questão se entendêssemos os sentimentos antissemitas com os judeus sendo escolhidos como “bodes expiatórios”. Os judeus eram o principal alvo de estratos sociais de pessoas que viviam sob pressão social de cima, mas se identificavam com seus líderes. Somado a isso os judeus agiam como se ignorassem completamente o status inferior que atribuíam a eles, o que intensificava os sentimentos negativos daqueles que procuravam uma descarga sobre pessoas que consideravam mais fracas (ELIAS, 1997, p. 336-337).

Para Elias (1997, p. 303) ser governado e abrir mão da responsabilidade e direitos de mandar é algo que pode parecer muito ameaçador, mas também muito satisfatório, como o é para as crianças. Afirma inclusive que a identificação com um senhor opressor teria seu protótipo na identificação da criança com seus pais (ELIAS, 1997, p. 334). Como dito, na massa o indivíduo perde sua responsabilidade ao se dissolve no anonimato de pertencer a um grupo e ao substituir sua consciência pela autoridade do líder, o que faz com que tenha a oportunidade de se livrar temporariamente da repressão de seus instintos inconscientes, se permite realizar atos os quais seriam recriminados em situações comuns por serem contrários aos seus costumes, mas que são aceitos pelos membros do grupo e seu líder. Uma profunda mudança na atividade anímica do indivíduo na massa pode ser notada:

Sua afetividade é extraordinariamente intensificada, sua capacidade intelectual claramente diminuída, ambos os processo apontando, não há dúvida, para um nivelamento com os outros indivíduos da massa; resultado que só pode ser atingido pela supressão das inibições instintivas próprias de cada indivíduo e pela renúncia à peculiares configurações de suas tendências (FREUD, 2011a, p. 39).

A capacidade intelectual da massa é diminuída<sup>70</sup>, de modo que o líder que desejar influir sobre ela, deve exagerar, repetir e dispensar a necessidade de medir logicamente seus argumentos (FREUD, 2011a, p. 27). Freud (2010a, p. 168-170) defende que os desenvolvimentos psíquicos ocorrem com algumas especificidades em comparação a outros tipos de processos. No desenvolvimento psíquico os estágios anteriores permanecem junto aos estágios posteriores que se fizeram a partir deste, o que faz com que um estado anímico anterior esteja ainda tão presente que pode chegar a configurar a forma das expressões anímicas como se os desenvolvimentos posteriores tivessem sido anulados. Essa plasticidade dos estados anímicos nos mostra que as condições primitivas sempre podem ser reestabelecidas. A guerra é, neste sentido, um momento em que as transformações instintuais que nos tornam aptos a compartilhar a cultura podem ser desfeitas (FREUD, 2010a, p. 170).

Na propaganda nazista houve uma mínima preocupação com questões políticas concretas, o propósito sempre foi instigar a violência das massas através do apelo emocional.

70 “É como se todas as conquistas morais do indivíduo se apagassem quando se junta um bom número ou mesmo milhões de pessoas, e restassem apenas as atitudes mais primitivas, mais antigas e cruas.” (FREUD, 2010, p. 270)

Usando a teoria freudiana, Adorno<sup>71</sup> (2006, p. 2) analisa discursos de agitadores fascistas e nota a enorme semelhança entre eles, pois contam com intermináveis repetições, uma reiteração constante e a falta de objetivos e argumentos racionais. O mesmo é notado por Elias quando diz que “os aspectos fantasiosos do sistema de crença nazista eram tão óbvios e grosseiros que em outros países, ainda mais que na Alemanha, a sua atração foi maior entre pessoas de escassa cultura e proscritos sociais” (ELIAS, 1997, p. 333).

É notável que até este ponto o conceito de regressão tem sido sugerido sempre que falamos sobre o comportamento das pessoas. A questão a saber porquê homens reverterem a comportamentos que claramente contradizem seu próprio nível civilizacional em determinadas situações é uma questão que buscou ser respondida tanto por Freud, quanto por Elias. Michael Löwy nos introduz ao conceito de “barbárie civilizada” e para isso apresenta a teoria do processo civilizador de Elias, no que concerne a pacificação da sociedade e monopolização da violência, para defender que todo o sofrimento humano produzido no século XX não se deve a nenhum tipo de regressão ao passado, mas de uma barbárie eminentemente moderna (LÖWY, 2000, p.47).

Em sua argumentação, Löwy diz que a diferença entre as barbáries anteriores e as barbáries modernas é qualitativa, pois a barbárie moderna iniciada com a Primeira Guerra Mundial teria se mostrado muito mais surpreendente em sua desumanidade assassina do que as práticas dos conquistadores chamados de bárbaros do fim do Império Romano (LÖWY, 2006, p. 48). O caracterizaria essa nova barbárie estaria ligado ao fato de tecnologias modernas terem sido colocadas a serviço de massacres de parcelas inteiras da população. Alguns elementos são enumerados para que possamos definir uma barbárie como “moderna” ou “civilizada”: extermínio em massa graças à tecnologias científicas de ponta; impessoalidade do massacre; gestão burocrática; ideologia legitimadora com bases “científicas” (LÖWY, 2000, p. 49). Vejamos a seguir algumas citações de Elias e Löwy:

71 Em *Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista* escrito por volta de 1951, Adorno usa as ideias defendidas por Freud em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* para mostrar como Freud teria previsto a natureza dos movimentos fascistas de massa em categorias puramente psicológicas (ADORNO, 2006, p.3). Acredita assim que as “intuições teóricas” de Freud foram capazes de antecipar “tendências latentes”: “Pode não ter sido por acaso que após a Primeira Guerra Mundial Freud tenha voltado sua atenção para o narcisismo e os problemas do eu em sentido específico. [...] De acordo com Freud o problema da psicologia de massa está relacionado de maneira próxima ao novo tipo de aflição psicológica tão característica da era que, por razões socioeconômicas, testemunha o declínio do indivíduo e sua subsequente fraqueza. Embora Freud não tenha se preocupado com as mudanças sociais, pode-se dizer que ele revelou nos confins monadológicos do indivíduo os traços de sua crise profunda e a vontade de se submeter inquestionavelmente à poderosas instâncias (agencies) coletivas externas.” (ADORNO, 2006, p. 3)

Como era possível que pessoas pudessem planejar e executar de um modo racional, até mesmo científico, um empreendimento que parecia ser uma reversão ao barbarismo e selvageria de passadas eras – o qual, deixando de lado todas as diferenças de tamanho de população e desde que nos permita, *a posteriori*, conceder aos escravos o status de seres humanos, poderia ter ocorrido na antiga Assíria ou em Roma? Não estaria deslocado numa sociedade feudal onde os aguerridos barões eram senhores de servos da terra e tinham sobre estes poderes de vida e de morte, ou quando os cruzados roubavam e matavam a ferro e fogo os judeus de seu tempo. Mas no século XX, as pessoas já não esperavam que tais coisas ainda pudessem acontecer (ELIAS, 1997, p. 270).

Na verdade, Auschwitz e Hiroshima não são em nada uma "regressão à barbárie" – ou mesmo uma "regressão": não há nada no passado que seja comparável à produção industrial, científica, anônima e racionalmente administrada da morte na nossa época. Basta comparar Auschwitz e Hiroshima com as práticas guerreiras das tribos bárbaras do século IV para se dar conta que eles não têm nada em comum: a diferença não é somente na escala, mas na natureza. É possível comparar as práticas mais "ferozes" dos "selvagens" – morte ritual do prisioneiro de guerra, canibalismo, redução das cabeças etc. – com uma câmara de gás ou uma bomba atômica? São fenômenos inteiramente novos, que não seriam possíveis a não ser no século XX (LÖWY, 2000, p. 50).

Barbárie e civilização são usados por Freud e Elias enquanto conceitos contrários, o que faz com que através da abordagem da qual estamos tratando aqui, o termo “barbárie civilizada”, considerando a intenção de ser apenas aparentemente contraditório, não pode ser utilizado para definir a *Shoah* considerando a teoria do processo civilizador. É perfeitamente válido traçar as especificidades dos genocídios modernos, mas devemos nos lembrar que quando Elias faz comparações entre os horrores dos campos de concentração nazista e a forma como guerreiros em sociedades passadas resolviam suas questões políticas, não está partindo em defesa da civilização, ou minimizando o ineditismo da crueldade nazista. Pelo contrário, admite “o tratamento dado aos judeus pelos nacional-socialistas como um dos mais sérios colapsos da civilização” (ELIAS, 1997, p. 275).

Um dos problemas apontados por Elias para a incompreensão do nazismo estaria no que chamou de um “conceito defeituoso de civilização” que partiria do pressuposto de que algumas sociedades industrialmente desenvolvidas estão em um estágio superior da civilização, portanto estariam livres de acontecimentos incivilizados, como a violência extrema. O conceito de regressão<sup>72</sup> nos é essencial em nossa análise, pois nos permite admitir

72 É certo que Elias sempre evitou emitir juízos de valor através de suas análises sociológicas, dessa forma devemos nos atentar ao que denominamos “regressão” e sua importância na compreensão dos processos descivilizadores. Partindo de um viés psicanalítico temos a regressão como um retorno a fases ou estágios já percorridos no decurso do desenvolvimento de um indivíduo desencadeado por situações conflituosas,

que os processos civilizadores e descivilizadores<sup>73</sup> podem ocorrer concomitantemente dentro de uma mesma sociedade. Falamos em regressão ainda como uma das formas de mostrar a existência de uma leitura freudiana feita por Norbert Elias acerca do nazismo e explicitar os meios pelos quais ambos autores, Freud e Elias, procuraram traçar os elementos dentro da própria civilização que poderiam ser responsáveis pela insurreição de uma barbárie, a anticivilização.

---

permitindo acesso a estilos mais primitivos de comportamento. Para verificar o sentido do processo civilizador, é preciso se atentar às direções nas mudanças dos padrões sociais, o que faz com que a *Shoah* apareça como uma regressão, uma mudança na direção enquanto um “surto descivilizador”.

- 73 Em *Os Alemães* vemos Elias se referir ao fenômeno nazista como “surto descivilizador” (1997, p. 15/ p. 27) e admitir que “o desenvolvimento alemão está repleto de arrancadas e recuos, de encruzilhadas e contramarchas, muito longe de um avanço linear” (1997, p. 257) assim como o pode ser qualquer processo civilizador. Landini e Dépelteau em *Norbert Elias & Violence* ilustram bem sobre o tipo de conceito de civilização e processo civilizador a que Elias se referia: “Em vez de considerar o processo “civilizador” (progresso) ou seu oposto, “descivilizador” (a barbárie) como parte da própria natureza do Estado (ou da modernidade), Elias propõe uma investigação sócio-histórica das condições em que o Estado pode alternativamente ou simultaneamente desempenhar papéis opostos em matéria de violência dentro da sociedade, inclusive em relação a seus próprios cidadãos ou habitantes.” (LANDINI; DÉPELTEAU, 2017, p. 57) (Instead of considering “civilizing” (progress) or, its opposite, “decivilizing” (barbarism) to be part of the very nature of the state (or of modernity), Elias rather proposes a socio-historical investigation of the conditions in which the state can alternately or simultaneously play opposite roles in matters of violence within the state society, including towards its own citizens or inhabitants.)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

Como é possível que as pessoas vivendo em sociedade possam se agredir ou se matar? Como a violência extrema pode irromper em uma sociedade civilizada? Essas são questões que frequentemente nos acometem quando buscamos compreender a insistente presença da violência em nações civilizadas ou ainda quando buscamos elaborar acontecimentos mais extremos como os que marcaram o período de dominação nazista na Alemanha. Responder a tais indagações requer um esforço dialético, pois pensamos sobre temas que são aparentemente opostos e incompatíveis como a violência e a vida em sociedade. Uma das preocupações de Norbert Elias em sua trajetória intelectual foi buscar elucidar o problema dos casos de irrupção de barbárie em sociedades civilizadas e nosso objetivo aqui foi desvendar alguns aspectos dessa análise tomando a psicanálise por eixo interpretativo.

*Os Alemães* foi publicado pela primeira vez em 1989 quando Elias já contava com mais de noventa anos de idade e é então que ele se coloca enquanto uma “testemunha ocular” (ELIAS, 1997, p. 15) dos acontecimentos que relata a fim de tornar compreensível a ascensão do nacional-socialismo e as experiências dos judeus nos campos de concentração. Foi preciso, portanto, que nos dedicássemos inicialmente a uma investigação acerca da vida de Elias, sua história, suas influências intelectuais e sua experiência enquanto judeu alemão. Tal exercício foi imprescindível na medida em que percebemos que a biografia de Elias está estreitamente ligada à escrita de sua teoria dos processos civilizadores e posteriormente à concepção da análise dos processos descivilizadores, como o fenômeno da *Shoah*. É o que vemos com clareza quando nos atentamos ao momento histórico e às consequências dos acontecimentos na vida de Elias à época da publicação de suas principais obras.

Comprendemos a análise eliasina do nazismo em uma relação de

complementariedade com sua teoria dos processos civilizadores e é por esse motivo que nos detivemos em tantos momentos no estudo dos dois volumes de *O Processo Civilizador*. Para desenvolver essa relação percebemos que o processo civilizador se move em uma direção que tende a levar ao equilíbrio das tensões entre o autocontrole e o controle externo e a civilização se fortalece à medida que as pulsões humanas estão menos dependentes do controle externo. Essa autonomia do autocontrole leva a uma estabilidade das relações que nos permite notar o processo de pacificação ao longo do tempo nas sociedades civilizadas, sendo inegável que seus padrões de agressividade passaram por grandes transformações.

É através de uma maior pacificação nas relações entre as pessoas e grupos que temos uma direção reconhecível do processo civilizador. O que Elias faz, não é celebrar a civilização ou a racionalidade ocidental<sup>74</sup>, mas mostrar que até o seu colapso, o processo civilizador segue essa direção reconhecível. No caso alemão, essa mudança de direcionamento não foi notada até o colapso da civilização, o que explica toda a surpresa e incredulidade que permeou a interpretação da *Shoah* durante muito tempo e introduziu obstáculos na representação e elaboração desta. Partindo da tentativa de tornar compreensível tal evento, Elias investiga as tendências descivilizadoras presentes na história alemã e é assim que, mantendo as bases explicativas de *O Processo Civilizador* traça, em *Os Alemães*, as especificidades da nação alemã que teriam possibilitado a entrega da população à crença nazista em nome do sonho do Terceiro Reich.

Em geral, vemos que as situações de violência surgem quando há uma desordem entre as duas instâncias de controle, a interna e a externa, uma tensão que desestabiliza o equilíbrio das emoções e traz à tona formas de agressividade que pareciam suprimidas. Em situações de guerra, por exemplo, quando a regulação externa é afrouxada é que se torna possível perceber se se trata de uma sociedade em que as instâncias de autocontrole são bem desenvolvidas, ou não. Quanto mais o processo civilizador estiver avançado, menos se torna necessário o controle externo das pulsões e é através da investigação a longo prazo que Elias mostra a fragilidade na manutenção do poder na Alemanha e a presença da violência nesta sociedade em comparação com outras.

As disputas por territórios, a descentralização regional, a tardia formação do Estado unificado e sua fragilidade exposta na Guerra dos Trinta Anos, os conflitos entre a aristocracia

74 Através da presença da psicanálise na teoria dos processos civilizadores percebemos que Elias sempre esteve preocupado com o mal-estar e a violência nas sociedades europeias, uma vez em que a aparente incompatibilidade entre a busca pela felicidade e a necessidade de segurança são o objeto do estudo de Freud em *O Mal-Estar na Civilização*.

e a classe média e a derrota na Primeira Guerra Mundial são alguns dos pontos desenvolvidos por Elias que teriam deixado marcas no *habitus* alemão e alimentado uma discrepância entre o nós-ideal alemão e a realidade nacional. Após a Primeira Guerra, o período da República de Weimar foi para a Alemanha sem tradição democrática, um momento de emergência de tendências descivilizadoras. A República de Weimar foi período de aumento da agressividade e violência. Quando o monopólio da força pelo Estado se mostrou insuficiente para conter tal aumento, isso levou a uma série de atos terroristas e outros tipos de ataques realizados principalmente por grupos paramilitares, como os Freikorps. Como é sabido, esse surto descivilizador culminou no sucesso da crença nazista da superioridade racial e na morte de milhões de judeus e membros de outros grupos considerados inferiores nos campos de concentração e extermiação.

Foi na psicanálise que encontramos a possibilidade de compreensão de alguns aspectos da sociologia eliasina, em especial sua teoria dos processos civilizadores e sua análise acerca do colapso da civilização representado pelo nazismo. Como mostramos, a presença da psicanálise na obra *O Processo Civilizador* foi amplamente reconhecida por diversos estudiosos, tendo sido notada por alguns já à época do lançamento do livro<sup>75</sup>. A novidade deste trabalho se ateve em mostrar também a psicanálise presente nos processos descivilizadores tratados por Elias. É por isso que nos esforçamos por explicitar que a tarefa de tornar compreensível os acontecimentos da época nazista na Alemanha estão em plena consonância com a teoria dos processos civilizadores.

Tanto para Freud, quanto para Elias a renúncia à satisfação irrestrita de instintos é essencial para a existência da civilização. Ao falar em instintos nos referimos, em especial, às pulsões sexuais não normatizadas e à agressividade, mas em suas pesquisas sobre as mudanças no comportamento ao decorrer do processo civilizador, Elias mostra como os mais diversos afetos foram transformados, normatizados. Em concordância com a psicanálise, vemos como, para Elias, os padrões de comportamento durante o processo civilizador estão ligados inicialmente a uma coerção externa e em um momento seguinte à autorregulação e internalização de normas. Assim, o autocontrole se baseia em regras e proibições claras, mas não necessita mais que estas sejam explícitas. As proibições nos manuais de etiqueta medievais tomados como fonte por Elias, por exemplo, nos parecem hoje extremamente desnecessárias de serem evidenciadas em escrito.

75 Um exemplo é a resenha de *O Processo Civilizador* escrita por Raymond Aron em 1941, na qual ele reconhece como indiscutível a influência da psicanálise freudiana no pensamento eliasino.

Abrir mão da felicidade por vezes aparece como o preço que pagamos pela segurança que a vida em sociedade nos oferece. A submissão das forças naturais, os desenvolvimentos tecnológicos que facilitaram o transporte ou a comunicação e os avanços científicos da área da saúde são alguns dos exemplos que ilustram o grau de desenvolvimento que pode ser desfrutado na civilização. Vimos com Freud (2010b, p. 31), no entanto, que a satisfação irrestrita só pode ser realizada através da satisfação repentina de desejos altamente represados. Assim, a contradição se instaura quando da civilização, em nome da qual abrimos mão de tantos prazeres imediatos, surgem mecanismos para destruição dessa mesma civilização. A ameaça da anticivilização se instaura quando não se pode suportar a medida de privação que a civilização exige.

Uma maior dependência das instâncias externas de controle em relação às instancias internas, apareceu em diversos momentos – tanto nos escritos de Freud, quanto nos de Elias – como uma ameaça à manutenção da civilização, já que “a não satisfação de instintos subjugados não é sentida tão dolorosamente como a dos não inibidos” (FREUD, 2010b, p. 34). Desta forma, uma maneira de evitar parte dos sofrimentos causados pelas restrições da vida em sociedade é se agirmos sobre nossos impulsos instintuais. Freud (2010b, p.35) recorre ao conceito de sublimação para nos apresentar a uma importante técnica através da qual podemos afastar o sofrimento. Tal técnica se deve à plasticidade do nosso aparelho psíquico que nos permite deslocar nossos instintos de modo que não possam ser atingidos pelas frustrações a partir do mundo externo, ao passo que não afrontam os interesses da sociedade. A satisfação advinda do deslocamento das metas instintuais toma forma no ganho de prazer por via do trabalho psíquico e intelectual e é bastante eficaz<sup>76</sup> ao evitar o sofrimento causado quando os instintos são apenas reprimidos, sem encontrar descarga adequada.

Para Elias (1992, p. 241) a impressão de que o processo civilizador significa um aumento das restrições que corresponde necessariamente ao decréscimo das excitações agradáveis, nem sempre é verdadeira. Tal impressão teria, para o autor, sua origem no fato de as pesquisas científicas se dedicarem muito mais a tratar das regras restritivas que das satisfações agradáveis e é por isso que se dedicou também a estudar o desenvolvimento dos esportes como uma ramificação do desenvolvimento das sociedades. O esporte neste contexto seria a simulação de um confronto com o advento do controle das tensões através de regras específicas, o que permitiria que os indivíduos pudessem usufruir de sentimentos de

<sup>76</sup> Uma fraqueza desse método estaria em não ser de aplicação geral, pois nem todos teriam meios de acessá-lo (FREUD, 2010b, p. 35).

excitação, mas sem a posterior má consciência (ELIAS; DUNNING, 1992, p. 235/244). O problema de como habilitar as pessoas para a experiência de excitações agradáveis, sem que isso se equiparasse a uma situação de desordem social oferecendo riscos para si mesmo e para os outros, teve, na sociologia eliasina, uma de suas respostas no lazer a partir da prática de esportes (ELIAS, 1992, p. 255-256).

É a confiança na civilização que nos faz errar ao examinar o problema da violência nas sociedades modernas. Vimos através de Freud e de Elias que o processo civilizador não é natural<sup>77</sup>, o que faz com que esteja em constante embate com processos descivilizadores. O processo civilizador não dá nenhuma garantia de que permanecerá preponderante sobre a insurreição de surtos descivilizadores, mas depende de um direcionamento que pode ser medido através da transformação do *habitus* social dos homens em um sentido de um autocontrole cada vez mais estável, uma maior autonomia das autocoações em relação às coações externas (ELIAS, 2006, p. 25). Assim, “quanto mais alto o nível permanente de periculosidade, tanto mais baixo o nível permanente de civilização” (ELIAS, 2006, p. 22), o que faz com que Elias (1997, p. 161) nos provoque a, ao invés de pensar em como as pessoas são capazes de se agredir mutuamente, nos perguntarmos “como é possível que tantas pessoas consigam viver normalmente juntas em paz, sem medo de ser atacadas ou mortas por pessoas mais fortes do que elas”.

<sup>77</sup> Elias entende que os seres humanos não são civilizados por natureza, mas possuem “por natureza uma disposição que torna possível, sob determinadas condições, uma civilização, portanto uma autorregulação individual de impulsos do comportamento momentâneo, condicionado por afetos e pulsões ou o desvio desses impulsos de seus fins primários para fins secundários, e eventualmente também sua reconfiguração sublimada” ELIAS, 2006, p. 21).

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. In: *Educação e emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que significa elaborar o passado*, 1959. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Disponível em <<http://planeta.clix.pt/adorno/>> Acesso em: 12 set. 2017.

\_\_\_\_\_. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *Teoria Freudiana e o Padrão da Propaganda Fascista*. In: Margem esquerda: Ensaio marxistas, vol. 7, 2006.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARON, Raymond. *Compte rendu de - N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation. Vol. I - Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Annales Sociologiques, Série A, fascicule 4, 1941, p. 54-56.

ARONSON, Shlomo; LONGERICH, Peter. Final Solution: Preparation and Implementation. In: LAQUEUR, Walter (Org). *The Holocaust Encyclopedia*. New Haven, Londres: Yale University, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERLIN, Isaiah. *The proper study of mankind*. Londres: Chatto & Windus, 1997.

CAVALLETTO, George. *Crossing the psycho-social divide: Freud, Weber, Adorno and Elias*. Ashgate, 2007.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CHARTIER, Roger. *Norbert Elias, con Freud y contra Freud*. Tradução de Anna Rivera Carbó. Le Monde, 2010.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CUESTA BUSTILLO, Josefina. La memoria del horror, después de la II Guerra Mundial. In: *Memoria e historia*. Madrid: Marcial Pons, 1998, p. 81-104.

DUNNING, Eric; MENNELL, Stephen. *Balanço das tendências civilizadoras e descivilizadoras no desenvolvimento social da Europa Ocidental: os escritos de Norbert Elias*

sobre a Alemanha, o Nazismo e o Holocausto. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 45, 1996.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: ELIAS, Norbert. *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Tradução de: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *A busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

Elias, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *Au-delà de Freud: Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris: La Découverte, 2010.

\_\_\_\_\_. *Escritos e Ensaio*s. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Tradução de: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. SCOTSON, John. L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*. 2ª ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. V. 1.

\_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. V. 2.

\_\_\_\_\_. *Norbert Elias ou La sociologie des continuités* (entretien de Norbert Elias avec Roger Chartier) Libération, 1985.

\_\_\_\_\_. *Norbert Elias por ele mesmo*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mozart, sociologia de um gênio*. Organizado por Michael Schröter. Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre o tempo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_; LEPENIS, Wolf. *Zwei Reden anlässlich der Verleihung des Theodor W. Adorno-Preises 1977*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

FAUSTO, Boris. A interpretação do Nazismo, na visão de Norbert Elias. *Mana*, Rio de Janeiro. v. 4, n. 1, p. 141-152, 1998.

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte (1915). In \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914 – 1916)*. Obras Completas. Tradução de Paulo César de Souza. V. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Obras completas. Tradução de Paulo César de Souza. V. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

\_\_\_\_\_. (1927-1931). *O futuro de uma ilusão e o mal-estar na civilização e outros trabalhos*. In: \_\_\_\_\_. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p.13-73.

\_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920 – 1923)*. Obras completas. Tradução de Paulo César de Souza. V. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. (1914). *Recordar, repetir e elaborar*. In: \_\_\_\_\_. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. V. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1990, p. 189-203.

\_\_\_\_\_. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Obras completas. Tradução de: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. V. 7. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALE, Thomson. Hönigswald, Richard (1875–1947), 2006. Disponível em: <<http://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/honigswald-richard-1875-1947>> Acesso em: 2 jun. 2017.

GAY, Peter. *A cultura de Weimar*. Tradução de Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Freud para Historiadores*. Tradução de Osmyr Faria Gabbi Junior. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

GEBARA, Ademir. *Conversas sobre Norbert Elias: depoimentos para uma história do pensamento sociológico*. Piracicaba: Biscalchin, 2005.

HOBBSAWN, Eric J. A Era da guerra total. In: *A Era dos Extremos (1914-1991)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995, p. 29-60

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento? In: *Textos seletos*. Tradução: Raimundo Vier e Floriano de S. Fernandes. Petrópolis - RJ: Vozes, 1974.

KILMINSTER, Richard. *Norbert Elias: Post-philosophical sociology*. Canada: Taylor and Francis, 2007.

KIRSCHNER, Tereza C. Lembrando Norbert Elias. In: *Textos de História*. v. 7, n. ½, p. 27-58, 1999.

KOCKA, Jürgen. *Norbert Elias desde el punto de vista de un historiador*. Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas. n. 65. Monográfico sobre: Norbert Elias, 1994.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC - RJ, 2006.

LACAPRA, Dominick. *Historia y memoria. A la sombra del Holocausto*. In: *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

LACROIX, Bernard; GARRIGOU, Alain. *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LANDINI, Tatiana Savoia. *A Sociologia Processual de Norbert Elias*. In: *IX Simpósio Internacional Processo Civilizador*. Paraná: UTFPR, 2005. Disponível em: [http://www.pg.utfpr.edu.br/ppgep/Ebook/cd\\_Simposio/artigos.html](http://www.pg.utfpr.edu.br/ppgep/Ebook/cd_Simposio/artigos.html). Acesso em: 12 mar 2017.

\_\_\_\_\_. ; DÉPELTEAU, François. *Norbert Elias & Violence*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÖWY, Michael. *Barbárie e modernidade no século XX*. In: BENSÂID, D. & LÖWY, M. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã, 2000. p. 46-56

MALERBA, Jurandir. *A influência intelectual de Norbert Elias*. Mediações: Revista de ciências sociais. v.9, n. 1. Paraná, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. In: \_\_\_\_\_. *Cultura e Sociedade*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 89-136.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

NEIBURG, Frederico. Prefácio. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zarastutra*. Tradução de José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. *Considerações extemporâneas*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 267 – 298.

RAMOS TORRE, Ramón. *Del aprendiz de brujo a la escalada reflexiva: el problema de la historia en la sociología de Norbert Elias*. Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas. n. 65. Monográfico sobre Norbert Elias, 1994.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Retorno à questão judaica*. Tradução de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Auschwitz: história e memória*. Pro-Posições – V. 1, n. 5, 2000.

VAN KRIEKEN, Robert. *Nobert Elias*. Canada: Taylor and Francis, 2005.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Vol. I e II. São Paulo: Unicamp, 2001.

WIESEL, Elie. *Trilogía de la noche*. Tradução de Fina Warschaver. Barcelona: Austral, 2016.

YERUSHALMI, Yosef H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.