

DISTINÇÃO SOCIAL E PROCESSO CIVILIZADOR EM NORBERT ELIAS

Alejandro Néstor García

Doutor em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Navarra.

angarcia@unav.es

RESUMO

As condutas relacionadas à moda e ao mundo da aparência se vincularam, desde as primeiras análises sociológicas, com a distinção social. A partir de uma perspectiva sócio-histórica, a obra de Norbert Elias em torno dos processos de civilização traz dados empíricos com abundante conteúdo descritivo sobre as transformações de algumas dessas condutas socialmente impostas. Além disso, sua conhecida tese sociológica sobre a civilização toma como ponto de partida tais transformações. Este trabalho destaca esse lugar privilegiado que a distinção social - em suas diversas expressões como moda ou conduta socialmente estabelecida - ocupa em uma compreensão sociológica cabal dos processos civilizadores.

Palavras-chaves: distinção social, moda, civilização, habitus.

A análise das condutas relacionadas com a moda e o mundo da aparência foi vinculada, em maior ou menor grau desde seus primeiros comentários sociológicos e filosóficos, à distinção social. Trata-se de um conceito que faz referência a correntes estéticas, relativas fundamentalmente a modos de vestir e de indumentária externa, mas também a formas de comportamento e de valorização de objetos culturais, que parecem ser progressivamente imitadas ou compartilhadas por uma grande quantidade de pessoas.

Pode-se também avaliar essa imbricação entre moda e distinção social do ponto de vista histórico: ao longo da história vão se implantando condutas – incluindo a valorização e o uso de determinados objetos – que diferenciam em um momento determinado certas pessoas das outras, conferindo-lhes uma distinção; ou, do ponto de vista contrário, servem para a assimilação ou incorporação a um grupo social particular.

Para abordar sob uma perspectiva sócio-histórica esse fenômeno multifacetado, parece oportuno partir da análise da obra sociológica mais conhecida de Norbert Elias, *El proceso de la civilización*. Em primeiro lugar, porque traz um resumo de dados empíricos recolhidos dos manuais de boas maneiras publicados desde a Idade Média até o século XIX. A partir desses manuais, pode-se observar uma linha de transformação nos modos de comportamento social, condutas em diversas esferas da vida pública, modos de consumir bens de luxo, etc., que eram permitidos e habituais nas sociedades ocidentais durante esse período. Contém, então, um interessante conteúdo descritivo acerca das transformações de usos e costumes relacionados com as condutas do decoro externo, com modos de comportamento e consumo de bens na esfera social. Mas, além disso, essa obra de Elias tem o mérito de propor uma tese sociológica sobre a civilização que toma como ponto de partida tais transformações.

De fato, o estudo sociológico sobre os processos de civilização, que nas duas últimas décadas levaram Norbert Elias a ocupar um lugar relevante no âmbito acadêmico da sociologia (Smith, 2001, pp. 10-12), apresenta uma tese que pode ser resumida em poucas linhas: a civilização como processo supõe uma transformação das estruturas psíquicas (*habitus*) do ser humano, rumo a uma crescente autocoção dos impulsos. Essa transformação do *habitus* está

relacionada com mudanças estruturais que tendem a um alongamento das cadeias de interdependência social; tal transformação das estruturas sociais é facilitada por um sem-número de fatores entre os quais cabe destacar – por sua importância fundamental – o monopólio da violência e a diferenciação social. Esse caminho rumo à civilização não é retilíneo nem tem um começo datado, mas é possível definir certos “impulsos civilizadores” em determinadas épocas históricas. Pois bem, em seus escritos sobre os processos de civilização podemos encontrar de forma implícita, porém reiterada a questão da distinção social como um dos motores básicos desses processos civilizadores. A mostrar na obra de Elias essa relação entre processo civilizador e distinção social dedicaremos estas páginas.

A civilização como transformação do comportamento humano

Como aponta Elias em sua obra magna, o conceito de *civilização* implica uma auto-imagem das sociedades ocidentais e associa idéias bastante díspares: êxitos científicos e intelectuais, formas estatais e de organização política, etc. Mas em todo caso supõe uma *transformação do comportamento humano* que torna possível englobar todas essas características em um conceito comum, de maneira que, tentando esclarecer a direção dessas mudanças nas condutas, pode-se chegar a compreender o processo da chamada “civilização”. Assim, como resume esse sociólogo nascido em Breslau:

“Todas aquelas particularidades que atribuímos à civilização, isto é, máquinas, descobertas científicas, formas estatais, etc., são testemunhos de uma certa estrutura das relações humanas, da sociedade e de um certo modo de organizar os comportamentos humanos. O que resta é perguntar-se se a consciência que reflete *a posteriori* pode ter acesso com alguma precisão ao conhecimento destas transformações do comportamento e do processo social da ‘civilização’ dos homens, ao menos para etapas concretas e em seus aspectos mais essenciais” (Elias, 1993a, p. 105).

Feito esse enunciado programático, e para trazer evidências dessa mudança nos comportamentos das sociedades ocidentais que se autoconcebem como “civilizadas”, o sociólogo de Breslau se servirá dos manuais de conduta e boas maneiras publicados desde a Idade Média até o século XIX. Deve-se levar em conta que tal delimitação do material empírico com o qual se provará a mudança no comportamento humano das sociedades ocidentais responde unicamente a critérios metodológicos. Isso não significa que antes de tal data o percurso do comportamento humano na direção que vamos esboçar como a característica da civilização fosse inexistente. Como explica o autor, “não é possível retroceder infinitamente em um processo que carece de começo. Onde quer que comecemos encontramos movimento, encontramos algo que constituiu um precedente” (Ibid., p. 106). No entanto, visto que toda investigação tem de fixar limites, a Norbert Elias parece suficiente para a pesquisa que propõe começar na Idade Média, quando já se conta com dados empíricos confiáveis.

Feita essa delimitação metodológica, podemos seguir com clareza o raciocínio de Elias: o surgimento do conceito de *civilité*, com o significado atribuído na difundida obra de Erasmo de Rotterdam *De civilitate morum puerilium*, é indicativo, em vista da rapidez com que se propagou, de uma necessidade social de expressão ¹. De fato, a obra de Erasmo supõe o “ponto de partida individual” do conceito de *civilité* no segundo quarto do século XVI, e passou a ser um modismo que terminou por consolidar-se no vocabulário comum. O tema do livro de Erasmo com o qual se difunde esse termo era o do decoro externo do corpo (*externum corporis decorum*), uma espécie de manual de boas maneiras dedicado a um rapaz nobre para sua doutrinação ². Nele se recomendavam os comportamentos adequados em diversas situações, como nas reuniões sociais, à mesa ou relacionados com as necessidades orgânicas humanas. É possível encontrar em outros países e regiões não francesas diversos textos mais ou menos incompletos que tratam essas mesmas questões de pautas gerais de comportamento, com certas diferenças e modificações nas regras que estabeleciam para a educação dos jovens, mas de grande semelhança em termos gerais. O interessante desse manual de Erasmo e de outros parecidos é que “não contêm uma exposição das grandes idéias de uma pessoa extraordinária, mas estão obrigados a limitar-se à

realidade social" (Elias, 1993a, p. 118). Por esse apego ao que ocorria na realidade, apresentam um bom material para identificar duas questões: a primeira, os costumes habituais de uma sociedade em um momento determinado; e a segunda, as regras sociais que se desejava estabelecer em determinadas esferas da conduta para as classes superiores, assim como as justificativas para tais regras³. Por essa razão, são textos, apesar de seu escasso conteúdo literário, de grande valor para o propósito de explicar as transformações do comportamento humano na direção de uma maior civilização das condutas:

"[...] se o que queremos é observar as mudanças dos costumes, das normas e dos tabus sociais, então estes livros de conselhos (que talvez careçam de qualquer valor literário) atingem uma importância especial, visto que nos esclarecem processos na evolução da sociedade dos quais não temos muitos testemunhos diretos precisamente por tratar-se do passado. Estes livros nos mostram o que buscamos, isto é, a que grau de usos e comportamentos cada sociedade tratava de acostumar seus membros em épocas passadas" (Ibid., p. 128).

Os manuais de boas maneiras

Os "manuais de etiqueta", como poderíamos chamá-los hoje, de que se serve Elias em sua pesquisa, tratam de assuntos como a compostura à mesa, o comportamento adequado relativo às necessidades naturais, o modo de assoar-se ou de cuspir, bem como o comportamento no quarto, as maneiras de entender as relações sexuais entre homem e mulher ou as transformações da agressividade e do uso da força⁴. Em todos esses comportamentos vão se impondo modas que, com o passar do tempo, podem consolidar-se como prática habitual e amplamente difundida: assim ocorre, por exemplo, com o emprego de talheres para comer, o de lenços para assoar o nariz. Para os propósitos de nossa análise, ficaria prolixo realizar uma reprodução mais ou menos detalhada de todos os textos que Elias inclui em sua pesquisa. Bastará assinalar alguns exemplos que sirvam para ilustrar as conclusões mais relevantes a que

se pode chegar à luz desses testemunhos do comportamento habitual dos homens de uma determinada sociedade, das novas práticas que se vão estendendo pelo conjunto das sociedades ocidentais e das transformações que sofrem essas condutas adotando uma direção de mudança delineável.

Por exemplo, no século XIII, um desses livros de etiqueta recomenda que “não se deve beber na sopeira, é melhor fazê-lo com uma colher” ou destaca que “muitos, depois de terem mordido o pão, tornam a molhá-lo na travessa à maneira dos camponeses; gente bem não faz tais coisas” (Ibid., pp. 129-133). Em textos de séculos posteriores, como os recolhidos dos séculos XV e XVI, comportamentos relacionados com os anteriores são muito mais detalhados, o que indica que são comportamentos que se incorporaram aos usos e costumes habituais, por isso é possível detalhar com maior precisão: recomenda-se, por exemplo, que, “se o que se te oferece é um líquido pega-o e devolve a colher, mas, antes, limpa-a com o guardanapo” ou também que “não é correto lamber os dedos ou secá-los na roupa. O melhor é servir-se da toalha ou do guardanapo” (Ibid., pp. 136-137). É também significativo que alguns documentos reúnam de maneira explícita as mudanças nas maneiras, aludindo às correções necessárias a respeito de comportamentos que foram habituais em momentos anteriores: em documentos da segunda metade do século XVII menciona-se que “outrora se comia a sopa na travessa comum, sem cerimônia. E secava-se a colher amiúde no frango cozido”, ao passo que “hoje em dia cada um come sua sopa em seu prato. É preciso servir-se com correção da colher e do garfo”. Outras considerações desse tipo apontam, para dar outro exemplo, que “outrora se podia tirar da boca o que não se podia comer, para atirá-lo no chão, sempre que se fizesse isso com habilidade. Hoje em dia, tal coisa seria uma grosseria” (Ibid., pp. 138-139).

Pelo exposto, pode-se chegar a uma primeira conclusão: os textos mostram como existe, de fato, uma transformação nos comportamentos humanos de uma comunidade quanto a determinadas esferas da vida em sociedade. Comportamentos habituais e permitidos em um tempo anterior são posteriormente proibidos e relegados à condição de comportamentos indecentes, grosseiros ou de mau gosto. Paralelamente, há certas inovações nas práticas sociais, como o uso de colheres ou outros utensílios, que se vão difundindo por todo o conjunto social.

Sendo assim, em diversos textos é possível verificar observações alusivas ao reduzido âmbito no qual se realiza uma determinada prática ou se usa determinado utensílio, que depois acaba generalizando-se. Por exemplo, em um texto de 1672 valoriza-se claramente uma dessas inovações no uso de utensílios à mesa, ainda praticada por poucos, que depois acabará difundindo-se:

"[...] quando se está à mesa de gente muito fina, não basta limpar a colher; é preciso pedir outra. Assim, já há muitos lugares nos quais, com as travessas, oferecem-se colheres cuja única missão é colher sopa ou molho" (Ibid., p. 138).

Essas mesmas idéias podem também ser consideradas, para dar mais alguns exemplos, com relação aos comportamentos associados à satisfação das necessidades naturais e à expulsão de gases. No século XVI se aconselha que, embora "alguns recomendem às crianças que retenham os barulhos apertando as nádegas", no entanto "é ruim pegar uma doença por querer ser educado", de modo que se recomenda "esconder o barulho com uma tosse". Nas primeiras décadas do século XVIII, por sua vez, afirma-se incisivamente que "revela grande falta de educação dar saída aos ventos do corpo, seja por cima, seja por baixo, ainda que não se faça ruído algum" (Ibid., pp. 171-175). Também, é evidente esse movimento rumo à proibição de atitudes e comportamentos antes habituais e permitidos relativos ao modo de assoar-se e de cuspir. Assim, quanto ao lenço para manusear o nariz, vai-se tornando paulatinamente norma comum seu uso, primeiro entre as classes altas e depois para o resto da sociedade (Ibid., p. 185 e ss.). Quanto ao modo de cuspir, durante a Idade Média se proibia simplesmente que se cuspisse estando à mesa ("não cuspa jamais por cima da mesa nem na mesa") e recomendava-se não fazê-lo na bacia destinada a lavar-se, já que "aquele que aprecia a cortesia não deve cuspir na bacia"; ainda em 1729 entendia-se que "não há que abster-se de cuspir e é uma indecência engolir o que se precisa cuspir" ainda que "isso pode parecer repugnante aos outros", se bem que "tampouco há por que acostumar-se a cuspir com muita freqüência, pois isso não somente é indecente, como desagrada e incomoda todo o mundo"; finalmente, na segunda metade do século XIX, estabelece-se que

"[...] cuspir é sempre um costume desagradável, motivo pelo qual não necessito dizer mais que o seguinte: não incorra jamais nele. Além de ser vulgar e horrível, é muito prejudicial à saúde" (Ibid., pp. 193-196).

Este último texto contém, em sua parte final, justificativas que nos aproximam de outra importante conclusão. Portanto, como se pode observar, a justificativa higiênica ou sanitária ("é muito prejudicial à saúde") para a proibição de um comportamento é sempre secundária, é um acréscimo à justificativa essencial ("ser vulgar e horrível"), que se fundamenta em seu caráter simbólico e diferenciador.

Com isso, chegamos a uma das questões que mais nos interessam: se atentarmos cronologicamente ao desenrolar dessas transformações no comportamento, em relação às proibições das condutas e às justificativas que se apresentam para tais proibições, é possível observar dois traços inter-relacionados. Em primeiro lugar, que inicialmente muitas das condutas não permitidas em sociedade se referem unicamente à convivência com pessoas de nível igual ou superior. Assim, por exemplo, no século XVI se ressalta que "é excessivamente vulgar que a criança ofereça algo depois de tê-lo mordido ou quando não queira comê-lo, *se não for a seu criado*", ou adverte-se que "é preciso recolher a sujeira do nariz com um lenço, como manda o decoro, ao mesmo tempo em que se vira de lado, *especialmente se há superiores*" (Ibid., pp. 137 e 186). Isso significa que a proibição de condutas e as recomendações de bom comportamento estão vinculadas ao trato social, isto é, à esfera pública do reconhecimento do *status* do outro.

Portanto, e em segundo lugar, a conduta recomendada por tais normas de comportamento serve, de maneira direta, para incluir a pessoa que assim se comporte como membro de um determinado grupo social que observa as mesmas regras de protocolo. Associado a isso, quem não se comporta como deve nessas circunstâncias fica excluído do reconhecimento social desse grupo "privilegiado" no qual vigoram esses princípios de conduta. Por isso, por exemplo, afirma-se que "assoar-se com o gorro ou no paletó é coisa de camponeses; fazê-lo com o cotovelo é coisa de pescadores" (Ibid., p. 186), de modo que quem faz tal coisa não pode ser reconhecido senão como membro dessa corporação de pescadores ou camponeses, com o *status* social a eles vinculado. Conseqüentemente, pode-se observar em todas essas regras de conduta e na maneira

de comportar-se um nítido *caráter diferenciador*, de *status* social. A maneira de proceder e comportar-se *representa* o *status* social, em um código simbólico reconhecido pelos membros de um grupo.

Devido a esse principal caráter simbólico e diferenciador da normatividade que vigora nas condutas humanas e que se trata de transmitir às novas gerações (ou novos militantes do grupo social) através desses manuais, o resto das justificativas que se vão acrescentando no decorrer do tempo são sempre secundárias. Efetivamente, como observamos, as condutas se classificam em primeira instância como “decentes” ou “indecentes”, não porque sejam mais benéficas ou prejudiciais, mas porque assim é “como manda o decoro”, porque fazê-lo de outra maneira é “indecente ou pueril”, por ser “costume desagradável”, ou simplesmente porque, diferentemente de camponeses, pescadores ou gente tosca, “gente bem não faz tais coisas”. Outras justificativas que aludem a razões médicas, higiênicas ou do tipo que denominamos habitualmente sob o rótulo de “racionais” são secundárias. Prova isso, por exemplo, o fato de que, na advertência já citada sobre o fato de cuspir, a justificativa de prejudicial à saúde desse comportamento seja um acréscimo à razão principal de que tal conduta é “vulgar e horrível”. Do mesmo modo, na edição de 1774 de *Les règles de la bienséance et la civilité chretienne* de de la salle aparece uma justificativa adicional de tipo racional que não aparece em sua edição anterior de 1729, quando se afirma que

“[...] todo toque voluntário no nariz, seja com a mão, seja com outra coisa, é indecente e pueril. Pôr o dedo no nariz é uma imundície repugnante e se se o toca muito amiúde, surgem nele doenças que depois duram muito tempo” (Ibid., p. 189).

Como se observa, essa proibição de futucar o nariz acrescenta uma justificativa (sempre secundária em relação à principal, que continua sendo que tal conduta é “indecente e pueril”) que não aparece na edição anterior. No entanto, essas justificativas, que chamaremos de “racionais”, são algo novo nos livros de etiqueta em relação aos séculos precedentes. Como afirma Elias, “nessa época começa a aparecer lentamente a referência aos prejuízos para a saúde como instrumento de condicionamento, muito freqüentemente em lugar da referência ao respeito que se deve aos de nível social superior” (Ibid.)⁵.

Uma terceira idéia que se deduz da análise desses manuais de boas maneiras e de suas variações, ao longo dos séculos, é o que Elias denomina o “anátoma do silêncio”. Com isso, está se referindo ao fato de que determinadas condutas que anteriormente eram apontadas como indesejáveis, ou inclusive algumas que foram permitidas e eram habituais em séculos anteriores, em épocas posteriores não só são proibidas como acabam desaparecendo dos manuais de boas maneiras: são progressivamente ocultadas atrás da cena da vida pública, de modo que nem ao menos se faz menção a elas. Assim, por exemplo, em 1774, recomenda-se apenas que “ao assoar-se é necessário observar todas as regras da decência e da limpeza” (Elias, 1993a, p. 189), mas se evita qualquer detalhe adicional ou explicação acerca de tais regras, visto que são dadas por sabidas. Esse *anátoma do silêncio* significa que os comportamentos considerados socialmente como “desagradáveis” ou “indecentes” são, cada vez mais, ocultados e omitidos.

Que se possa observar esse “anátoma do silêncio” em relação a determinadas questões da vida social tem a ver com uma das conclusões mais importantes a que chegou Elias no decorrer de sua pesquisa. Que haja uma ocultação de certos comportamentos atrás da cena da vida social pode ser explicado por dois motivos, que não são de modo algum excludentes: em primeiro lugar, porque o uso e os costumes comuns tornam desnecessário aludir a tais questões, visto que, nesse momento, essa regra de conduta já é por todos conhecida e observada e, conseqüentemente, nem ao menos precisa ser lembrada; mas também pode se dever ao incômodo que causa nas pessoas sua lembrança, ao “mal-estar” psicológico, fruto de um sentimento de vergonha ou pudor ante a mera menção de determinadas condutas e sensações ou impressões que lhe são associadas. Este último aspecto diz respeito às *mudanças na estrutura da personalidade* que estão na essência da análise do processo da civilização de Elias.

As mudanças na estrutura afetiva

Para Elias, as transformações nas condutas das pessoas, que podem ser detectadas a partir dos livros de etiqueta, são indicativas de mudanças na estrutura afetiva desses grupos humanos. Isso se prova pelo fato de que a simples menção de comportamentos, que em séculos anteriores eram habituais e cotidianos, possa causar em séculos posteriores repulsa ou

sentimento de aversão em nossa sensibilidade. A simples menção, mais ou menos explícita, em um livro de boas maneiras do século XIV de certas condutas pode provocar em um leitor do século XXI emoções perturbadoras e, provavelmente, consideraremos que falar, abertamente, de tais assuntos é “má-educação” ou “pouco civilizado”. Em outras palavras, provavelmente não consideraríamos essa pessoa como pertencente a meu grupo social mais próximo: comporta-se de uma maneira que não é adequada ao grupo com o qual me relaciono de maneira mais direta.

Sentarmos à mesa com uma pessoa adulta que coma com as mãos, cuspa repetidamente ou devolva ao prato alimentos já mastigados nos causaria não apenas aversão e repugnância por tais comportamentos como possivelmente mais de um perderia a vontade de continuar comendo. Nas palavras de Elias:

“O fato de que falar ou, inclusive, ouvir falar de grande parte do que Erasmo trata com tanta naturalidade produza em nós uma sensação de incômodo é um dos sintomas do processo da civilização” (Ibid., p. 104).

De fato, esse “mal-estar da civilização” significa que a pauta de pudor incorporada por um grupo humano, e na qual se reconhecem de maneira genérica entre si, aumentou. O avanço, ao longo dos séculos do patamar de vergonha ou pauta de pudor, produzido na personalidade dos membros das sociedades ocidentais, como mostram esses documentos históricos, é, em suma, uma transformação do *habitus* ou estrutura da personalidade. Porém, as razões que justificam essas mudanças na “pauta de pudor”, no que é considerado como desagradável, repugnante ou simplesmente como comportamento a se evitar, não são, como já se apontou, originariamente de caráter “racional”, isto é, higiênico, médico ou material. Tampouco, as razões religiosas são as primeiras em alguns manuais laicos. Em todos os casos se trata de razões sociais, de diferenciação entre pessoas de grupos ou condição social distintos, e razões de respeito a outros do mesmo grupo ou de classe social superior. Como explica Elias, na justificativa da recomendação da conduta adequada “o determinante são as motivações sociais e a orientação do comportamento próprio segundo os modelos dos círculos que marcam a pauta” (Ibid., p. 157). Esses círculos que estabelecem a pauta e nos quais se geram essas específicas e distintivas pautas de comportamento são as cortes e as elites sociais, que as utilizam como “traço

diferenciador” de sua condição e *status* social, se bem que posteriormente, como teremos oportunidade de ver, passam a difundir-se e estender-se pelo resto da sociedade:

“Em um primeiro momento, esta ‘delicadeza’, esta sensibilidade e o sentimento de repugnância especialmente desenvolvido constituem um traço diferenciador dos pequenos círculos cortesãos e, posteriormente, se estendem a toda a sociedade da corte” (Ibid., p. 158).

Portanto, o processo de transformação da conduta para maiores níveis de escrúpulos ou, se assim se preferir, para um aumento dos patamares de pudor e vergonha, é um processo que avança em primeiro lugar, no âmbito de nossa estrutura afetiva, da sensibilidade humana. Em um segundo momento – e somente em segundo lugar – considera-se que esse comportamento é “*higienicamente correto*”. Por isso, é possível afirmar que “a *convicção racional* não é, em absoluto, o motor da *civilização* na refeição ou em outras formas de comportamento” (Ibid., pp. 157-158), como poderíamos estar tentados a supor hoje em dia.

O autocontrole dos impulsos

Por todo o exposto, Elias conclui que as mudanças de comportamento dos membros de uma comunidade humana ao longo dos séculos seguem uma direção específica que, com avanços ou retrocessos, pode-se esquematizar como um controle cada vez maior dos instintos e dos comportamentos espontâneos. Esse controle também pode ser observado nos comportamentos agressivos e nos relacionados com o impulso sexual, sujeitos a limites e controles muito tênues, durante a Idade Média, e muito mais estritos com o passar dos séculos⁶. A autocoção dos impulsos biológicos, como soltar um peido, cuspir, ou buscar a satisfação corporal defecando ou simplesmente futucando o nariz e coçando-se onde se tivesse comichão, é cada vez maior. Porém, o mais significativo desse controle dos impulsos é seu *processo de interiorização*: de ser um controle externo ao qual se deve restringir para ser considerado “decente” e “uma pessoa de bem”, quer dizer, membro de um grupo distinto, o processo chega a um ponto em que essa coação externa (*Fremszwänge*) em forma de normas ou regras de conduta se converte em autocoção (*Selbstzwänge*) mais ou menos inconsciente.

Exatamente a passagem da coação externa à autocoação é a explicação da mudança na estrutura da personalidade que Elias propõe. Então, a proibição de um determinado comportamento, sobretudo se esse é habitual ou relativamente difundido em uma comunidade humana, não tem por que causar nenhum tipo de alteração na sensibilidade humana. Mas quando essa proibição foi interiorizada, quando se incorporou à personalidade do indivíduo, então as condutas que infringem essa norma podem sim ocasionar algum tipo de perturbação na estrutura emotiva ou afetiva da pessoa. Dito de outra maneira, só quando mudou a estrutura da personalidade no tocante a um estado anterior é possível que comportamentos e condutas anteriormente habituais possam supor algum tipo de aversão ou rejeição na afetividade humana. Daí que, uma vez constatado que há condutas antes habituais que agora implicam aversão e afetam a sensibilidade de um indivíduo ou grupo humano, seja possível concluir, como faz Elias, que tenha havido uma mudança no que de maneira genérica denomina “estrutura da personalidade” (e que, posteriormente, especificará em seu conceito de *habitus*).

Esse direcionamento para uma maior autocoação que o processo da civilização abriga é também coerente com o fato de que, paulatinamente, exista uma maior distância entre a criança e o adulto: progressivamente a criança tem de assumir uma maior autocoação de seus impulsos para comportar-se e ser reconhecida como um adulto. Isso significa, em outras palavras, que as crianças atravessam também um processo de civilização (uma interiorização de atitudes e condutas que supõem um controle de seus impulsos e instintos) de acordo com os padrões predominantes na sociedade em que vivem e no momento histórico no qual o fazem⁷. Usando certa terminologia freudiana, Elias resume essa idéia do seguinte modo:

“O aumento na repressão destes instintos é inculcado ao indivíduo desde pequeno como se fosse uma autocoação, um costume que operasse de modo automático, em virtude da própria estrutura da vida social, da pressão das instituições sociais em geral e, em particular, da de certos órgãos executivos da sociedade, especialmente da família. Em consequência as normas e as proibições sociais cada vez se convertem de um modo mais claro em uma parte de si mesmo, em um ‘superego’ estritamente regulado” (Elias, 1993a, p. 226).

Algumas conclusões

A esta altura, convém resumir as conclusões mais relevantes obtidas a partir do estudo dos manuais de boas maneiras entre os séculos XIII e XIX:

a) Em primeiro lugar, o material proporcionado pelos manuais de conduta, difundidos entre os séculos XIII e XIX, mostra uma mudança nas condutas dos indivíduos, nas práticas sociais que vão incorporando novidades surgidas inicialmente em grupos reduzidos e seletos. Essa mudança adota uma direção particular: uma progressiva proibição de condutas antes permitidas em diversas esferas da cena pública.

b) As regras de conduta têm uma justificativa principal baseada em critérios de diferenciação e distinção social. O importante é o valor simbólico e representativo de tais condutas para o reconhecimento daqueles que as adotam como membros de um grupo diferente e privilegiado. As justificativas “racionais” (higiênicas, sanitárias ou materiais) são secundárias e aparecem posteriormente.

c) As transformações nos comportamentos humanos e as regras de conduta associadas a eles supõem uma mudança paralela na estrutura da personalidade dos membros dessas sociedades: a pauta de pudor vai se ampliando pouco a pouco, de modo que as condutas próprias ou alheias que causam vergonha ou aversão ocorrem cada vez mais e estão relacionadas com mais esferas da vida social.

d) Tudo que se expôs anteriormente envolve uma interiorização na estrutura da personalidade de algumas coações, que foram inicialmente “externas”. Essa passagem, de coações “externas” para as autocoações, que supõe a transformação da estrutura da personalidade dos membros de uma sociedade, apresenta uma direção evidente: rumo a um maior controle dos impulsos.

Conclui-se, então, esta primeira aproximação de Elias do processo da civilização com uma idéia central: o conceito de *civilização*, com o conteúdo mais ou menos extenso que queiramos atribuir a ele, faz referência a um “certo modo de organizar os comportamentos humanos” (Ibid., p. 105), e em seu desenvolvimento é possível observar uma série de transformações em tais comportamentos com uma direção identificável: o progressivo controle dos impulsos que, incorporado à própria personalidade dos membros de uma comunidade, significa também uma

mudança nas estruturas da personalidade ou *habitus* dessa comunidade. O que interessa agora, que chegamos a este ponto, é averiguar as forças ou tensões que conduzem a esse autocontrole dos impulsos (as conseqüentes mudanças na estrutura da personalidade dos indivíduos). A isso corresponde a segunda parte da pesquisa que Elias realiza, e de novo nos conduzirá à questão da distinção social.

O alongamento das cadeias de interdependência

E a sociedade cortesã

As mudanças na estrutura afetiva que descrevemos, que levam a um crescente autocontrole dos impulsos (uma progressiva racionalização e distanciamento ou, resumindo, uma *disciplina do "ego"*⁸), são relacionadas intimamente por Norbert Elias com outras transformações sociais. Para o caso das sociedades ocidentais, e particularmente da sociedade francesa⁹, Elias realiza um estudo sócio-histórico no qual põe em relevo os mecanismos e forças que moldam um determinado tipo de sociedade em que se produzirá um impulso importante para a conduta civilizada, nos termos em que a descrevemos (distanciada, calculada, controlada). Esse tipo específico de *figuração* social – como Elias o chama – em que se produz um impulso para esse autocontrole característico da civilização culmina na sociedade cortesã. Chega-se a essa *figuração* por meio de um processo histórico, não necessário, no qual se vão estabelecendo as condições básicas que favorecem um alongamento das cadeias de interdependência (mecanismos de monopólio, mecanismo real, diferenciação social, aumento dos intercâmbios comerciais, processos de diferenciação social...).

A segunda parte de *El proceso de la civilización* analisa detalhadamente todo esse devir histórico (Elias, 1993a, p. 260 e ss.). Mas o que mais interessa para nosso estudo é comprovar como, uma vez mais, a questão da distinção social é um fator essencial nessa estrutura cortesã que suporá um impulso para o comportamento civilizado.

Com efeito, a *figuração* cortesã francesa que Elias descreve resumidamente em *El proceso de la civilización*, recebe uma análise ainda mais detalhada em outra de suas obras mais

conhecidas: *La sociedad cortesana*. Trata-se de um escrito anterior à redação de *El proceso de la civilización* (embora publicado pela primeira vez em 1969), e que lhe serviu de *Habilitationsschrift*. Em ambos os textos, mostra como a nobreza feudal vai se convertendo pouco a pouco em uma casta que necessita do favor real para manter seu padrão de vida, quer dizer, um consumo ostentoso como símbolo de sua classe social. Esse consumo conspícuo, como depois o denominará Veblen em sua conhecida obra (1971), que levava essa classe alta a viver acima de suas possibilidades econômicas, somente pode ser entendido completamente a partir do significado e da importância atribuída à pertença a um grupo social diferenciado e diferente do resto.

A distinção social como essência do *ethos* cortesão

O modo de vida cortesão pode parecer, aos olhos de qualquer observador do século XXI, supérfluo. O gasto excessivo, o luxo, transgride a perspectiva burguesa que reina na sociedade contemporânea. A partir dessa sensibilidade burguesa, é quase inconcebível que uma família possa chegar a endividar-se e arruinar-se só para viver de forma luxuosa e esbanjadora, muito acima de suas possibilidades econômicas. Mas isso é exatamente o que observamos na sociedade cortesã: homens que vivem de forma luxuosa, muito acima do que suas posses, fundamentalmente provenientes de rendas e algum cargo público, permitem-lhes. A outra questão que causa mais perplexidade para a perspectiva burguesa é a tênue fronteira que separa o público do privado nesse modo de vida cortesão: parece que a contraposição entre essas esferas não está nem um pouco delimitada na vida cortesã, na qual tudo parece encaminhar-se para a esfera do público e quase não há espaços do que chamaríamos "vida privada". É exatamente essa assimetria entre a percepção burguesa e o modo de vida cortesão que se deve elucidar por meio da compreensão do *ethos* cortesão; isto é, da compreensão dos valores últimos que regem a conduta e o modo de vida que a nobreza cortesã desenvolveu em uma época concreta da história do Ocidente.

Elias afirma categoricamente que o *ethos* cortesão é algo essencialmente diferente do *ethos* burguês a partir do que habitualmente se julga nas pesquisas históricas ou sociológicas, e a partir de cujos pressupostos o modo de vida cortesão causa uma certa perplexidade: "O *ethos*

classista do cortesão não é nenhum *ethos* econômico disfarçado, mas algo essencialmente diferente deste” (Elias, 1993b, p. 139). Já Weber, que Elias cita no começo dessa obra, aponta a chave de uma diferença essencial que explica a condição luxuosa da vida cortesã:

“O ‘luxo’, no sentido da rejeição da orientação racional do uso não é, para o estrato dos senhores feudais, “supérfluo”, mas um dos meios de sua auto-afirmação social” (Weber apud Elias, 1993b, p. 56).

Com efeito, a nobreza cortesã se caracteriza, principalmente, pelo apreço profundo pelo valor de sua própria existência social como grupo distanciado do resto da população. A compreensão de sua própria identidade, do que são como membros da sociedade a que pertencem, não pode desvincular-se de sua condição diferenciada do resto da população como grupo social privilegiado e dominante¹⁰. O que dava sentido e diretriz à sua vida era sua própria existência social, seu distanciamento dos outros, seu prestígio. Deixar de ser considerado como parte da nobreza cortesã supunha a perda de sua identidade (social e pessoal, já que não constituem compartimentos estanques), a perda da base de sua existência e da origem do sentido de sua vida.

Toda essa concepção do sentido da própria existência e do que orienta sua vida costuma se expressar por meio do conceito de *honra*. Esse conceito remete à pertença a um grupo distanciado e diferenciado do resto. Fazer parte de tais grupos diferenciados tem um valor por si só não orientado nem condicionado por nenhuma consideração adicional de utilidade ou conveniência. Nas palavras de Elias, “este destacar-se e este pertencer à ‘boa sociedade’ fazem parte dos fundamentos constitutivos da identidade pessoal, bem como da existência social” (Ibid., p. 135). Logo, para os cortesãos sua honra, isto é, sua pertença ao grupo predominante e, portanto, sua própria existência social como valor em si mesma, dependia da pertença a essa sociedade cortesã, à “boa sociedade”. Perder sua honra – quer dizer, deixar de pertencer a esse grupo seletivo ou perder parte da posição social dentro dele – significa para os membros dessa *figuração* “um perigo total para aquilo que, em seu sentimento, dava sentido e valor a sua vida” (Ibid., p. 105).

Com base nessas noções, é possível definir a característica essencial do *ethos* cortesão, o qual se torna especialmente significativo na contraposição com o *ethos* burguês: enquanto o burguês é o *ethos* da poupança em função do ganho vindouro (*saving-for-future-profit ethos*), o cortesão pode ser definido como o *ethos* do consumo de prestígio (*status consumption*) (Ibid., p. 92). Isso significa que, para pertencer à “boa sociedade” cortesã, é preciso comportar-se como membro dela, de acordo com as normas impostas a todos os seus membros. Dessa maneira, o comportamento “externo” do cortesão é absolutamente essencial, pois a honra (a própria posição social) como fim em si mesma é por definição um reconhecimento concedido por outros. Isso significa que a honra não é somente (nem sequer principalmente) uma referência à própria posição social, mas também (e talvez principalmente) um declarado ou tácito reconhecimento pelos outros da posição social que se ocupa. Assim, para pertencer à seleta sociedade cortesã não basta ter nascido nela, mas é necessária a ratificação dos demais membros cortesãos da posição dentro dessa sociedade; isso inclui a necessidade de um comportamento adequado às normas estabelecidas pela sociedade cortesã, geralmente orientadas para a diferenciação do resto da população. Desse modo, a posição ou condição social de um nobre na “boa sociedade” cortesã deve ser mantida por meio da conduta que, segundo o uso e as normas sociais do momento, se espera dessa classe social. Comportar-se de modo diferente daquele que é esperado em função da própria posição social implica o risco de perdê-la. Nas palavras de nosso autor:

“[...] a maneira essencial de concretizar uma posição social é documentá-la mediante uma conduta adequada a essa posição, de acordo com o costume social. A coação para que se aparente a posição social é implacável. Se falta o dinheiro para isso, então a posição e, portanto, a existência social de seu possuidor possuem uma existência muito precária. Um duque que não vive como deve viver um duque, que já nem pode, conseqüentemente, cumprir metodicamente as obrigações sociais dessa posição social, quase não é mais duque” (Ibid., p. 88).

Por conseguinte, quem não é capaz de comportar-se de acordo com as exigências que a sociedade cortesã faz para uma determinada posição social perde o respeito de sua sociedade. Isso significa que corre o risco de ser excluído do círculo de relações que corresponde a sua

classe, e com isso sua própria posição social corre perigo, ainda mais quando se levam em conta as inflamadas lutas entre cortesãos para melhorar sua posição social dentro desse tecido social, ou seja, para aumentar seu prestígio e sua honra (Ibid., p. 92). Daí que, como dizíamos, o processo que se verifica na corte é um processo de progressiva dependência da nobreza proprietária de terras do favor real, que não se pode explicar como consequência de um plano pessoal ou intencional e sim como uma confluência de fatores que possibilitaram tal desdobramento.

A nobreza perdeu progressivamente sua função proeminente nas empresas bélicas, de maneira que o rei, inicialmente somente um *primus inter pares*, consegue, graças ao recrutamento e às novas técnicas guerreiras, tornar-se independente do apoio da nobreza para os combates. Além disso, a abundância de metais ocasionou graves desvalorizações que prejudicaram a nobreza proprietária de terras, enquanto, em contrapartida, beneficiou a monarquia¹¹. De fato, por sua posição social, o rei conseguia cada vez mais receita em forma de tributos e arrecadações similares que obtinha de seus súditos, de modo que, enquanto que a nobreza, do final do século XVI e início do século XVII, já é uma nobreza que “vive fundamentalmente de seus bens de raiz e mal participa dos movimentos comerciais de sua época”, o rei, ao contrário, recebe cada vez mais receita em forma de tributos ou vendas de cargos com os quais pôde compensar a desvalorização do dinheiro que terminou arruinando a nobreza (Ibid., pp. 205-206). Portanto, em vista da inter-relação de todos esses fatores e processos, a corte real vai progressivamente constituindo-se como o centro hegemônico ao qual as camadas sociais em briga por oportunidades de poder devem recorrer. Realmente, para manter sua distância e preservar seus privilégios diante de outros grupos, a nobreza deve buscar o favor real em forma de vantagens monetárias, presentes ou cargos públicos que lhe permitissem continuar com a vida luxuosa que definia simbolicamente sua distância dos outros grupos sociais e garantissem uma vida de acordo com sua “honra”. Em conclusão, como resume Elias:

“[...] as crescentes oportunidades monetárias que a posição social oferecia ao senhor central, enquanto diminuía as da nobreza rural de cavaleiros, bem como o apreço crescente pela condução de guerras apoiadas em exércitos mercenários com armas de fogo, enquanto se desvalorizava o tipo tradicional da guerra cavalheiresca, reduziam a

dependência do senhor central da nobreza, ao mesmo tempo em que incrementava a dependência desta daquele” (Ibid., 208-209).

Em consequência, o processo que desemboca na sociedade cortesã deixa entrever dois aspectos fundamentais de sua configuração: uma nobreza que luta por meio de elementos simbólicos para manter ou ampliar seu *status* social, sua distinção; e, em contrapartida, uma dependência do favor real para permanecer no grupo social aristocrata, manifestando isso através do consumo conspícuo. Ambos os aspectos, profundamente relacionados, acabam se consolidando em normas claras e explícitas acerca de como consumir certos bens e de como se comportar em determinadas circunstâncias para acomodar-se à classe social ou honra esperada. Porém, além disso, irão sendo implementadas novas formas de distinção com relação a outros grupos inferiores dos que querem distinguir-se, distanciar-se (como vimos no caso do uso de talheres à mesa, ou do lenço para assoar o nariz). Essas modas, que servem para diferenciar-se de grupos inferiores e para reafirmar a pertença ao grupo aristocrata, acabam sendo imitadas pelo resto dos estratos que aspiram aos mesmos privilégios e honras que os do grupo imediatamente superior. Assim se produz a difusão de pautas de comportamento e de modas que muitas vezes acabam tornando-se permanentes. Elias denomina isso “circulação de modelos”, e resume-o do seguinte modo:

“A coação que a estrutura crescente de funções exerce para impor uma precaução maior, uma autodisciplina mais estrita e uma constituição mais sólida do superego [a autocoção] torna-se visível, primeiramente, em pequenos centros funcionais. Depois uma quantidade superior de círculos funcionais vai se integrando no Ocidente. Finalmente, começa nos países não europeus a mesma transformação das funções sociais e, com isso, do comportamento e do conjunto do aparato psíquico, embora ainda ancoradas em formas civilizadoras anteriores” (Elias, 1993a, p. 472).

Em suma, a sociedade cortesã é uma estrutura social na qual prevalecem, sobre a satisfação das aspirações sociais por meio da força e da expressão imediata de impulsos, o controle e a observação minuciosa da conduta própria e alheia. Entre as normas explícitas que emanam dessa necessidade de manifestar exteriormente a classe social estão as que

estabelecem o modo de construir uma habitação. Entre as normas, mais implícitas em muitos casos, que regulavam vários outros aspectos do comportamento, impondo modas no modo de falar ou de vestir, estão as relacionadas com a etiqueta e o cerimonial. Uma descrição superficial de ambos os tipos pode fornecer alguns detalhes interessantes antes de chegar às conclusões desta exposição.

As estruturas habitacionais da sociedade cortesã

Esclarecido o marco axiológico em que se relacionam os membros da sociedade cortesã, é mais fácil admitir, como diz Elias, que “a pesquisa sobre a configuração da casa e do espaço na sociedade cortesã fornece uma primeira compreensão [...] da estrutura da sociedade” (Elias, 1993b, p. 84). Uma sociedade cortesã que tem sua razão de ser na diferenciação de outros grupos sociais dos quais trata de distinguir-se, com uma vida pública e social monopolizadora, na qual a manifestação do prestígio de acordo com a classe ou a posição social é a regra a seguir. De acordo com isso, com efeito, parece estruturar-se a habitação cortesã.

Por meio de diversas fontes, Elias consegue reconstruir a distribuição espacial das moradias cortesãs segundo o tipo de domicílio de que se trate (*hotel, palais, maisons particulières*, etc.). O tipo de habitação – seu tamanho e sua condição mais ou menos luxuosa – estava de acordo com a classe social do proprietário, e não com sua situação econômica. Mas em todas elas se observam algumas características estruturais na distribuição. Em primeiro lugar, existe uma nítida separação espacial entre os cômodos destinados às instalações domésticas e à criadagem da habitação:

“[...] os cômodos para as instalações domésticas, [...] assim como para os serviços que se ocupavam delas, estavam cuidadosamente separados dos aposentos dos senhores e dos salões de sociedade” (Ibid., p. 67).

Nas dependências dos senhores da casa, reservava-se, inclusive, uma antecâmara onde os criados pudessem esperar as ordens do amo. Desse modo simbólico, refletido na distribuição espacial da habitação, mantinha-se essa separação social entre ambos os grupos, apesar da proximidade física em que viviam. Como afirma Elias, essa distribuição não deixa de ser

"[...] uma expressão da simultaneidade de constante proximidade espacial e permanente distância social, de contato íntimo em uma situação e distanciamento rigoroso em outra" (Ibid., p. 69).

Outra característica comum aos diferentes tipos de habitação cortesã é a separação dos apartamentos particulares do senhor e da senhora da casa, cada um em uma das alas da moradia. Isso pode parecer também, na opinião de Elias, um tanto curioso sob a perspectiva burguesa da família e da relação entre cônjuges, mas condiz com a visão cortesã da família e da relação conjugal: o casamento cortesão se realiza por razões de prestígio e posição social, que são os valores últimos que motivam toda ação nesse tipo de sociedade, e não por qualquer outro propósito ou valor. Em suma, o importante no casamento cortesão é "aumentar a posição social e o prestígio dos consortes, como representantes dessa *casa*, ou, pelo menos, atestá-los" ¹². Isso significa, de fato, a possibilidade do homem e da mulher, cortesãos unidos em matrimônio, terem círculos de amizades e de relações distintas, e um grande raio de ação para fazer uso de sua liberdade. Então, do casamento cortesão unicamente se exigem funções de representação da *casa* a que pertencem, quer dizer, a única coisa importante é que se comportem de acordo com sua posição na vida social que levam e procurem ampliar – ou, ao menos, manter – o prestígio e a posição social de que gozam. No mais, suas vidas podem transcorrer com bastante autonomia em relação ao cônjuge, e por isso essa distribuição dos aposentos particulares dos senhores constitui, para Elias, "a solução perfeita das necessidades de moradia que condizem com esse tipo cortesão de casamento"¹³.

Finalmente, o terceiro aspecto relevante da distribuição espacial nas habitações cortesãs baseia-se na importância dada aos salões sociais, ocupando a parte central e mais importante do térreo da habitação. Esses salões têm um espaço maior que o dos aposentos particulares do senhor e da senhora juntos: representam a importância que a relação social e a vida pública têm na vida dos cortesãos. Dentro desse grande espaço se distinguem, no entanto, o *appartement de société*, lugar destinado à chamada "companhia de sala", o círculo mais íntimo de convivência do senhor ou da senhora da casa, onde as normas de etiqueta e representação são mais tênues, e o *appartement de parade*, onde recebem as visitas mais oficiais e onde os senhores se comportam como representantes de sua "casa" (Elias, 1993b, pp. 73-74). Que esses salões de sociedade

sejam o lugar que mais espaço ocupe e se situe no lugar principal da habitação condiz, de fato, com a função essencial de representação social da “casa” e das necessidades dos membros da corte de aumento da auto-afirmação social e do esforço para elevar sua posição social e dignidade perante os outros.

Toda a habitação, tanto seu tamanho como o luxo com que é construída e decorada, deve simbolizar socialmente a classe social condizente com os proprietários, de acordo com as normas socialmente estabelecidas. Tais normas são encontradas, por exemplo, na Enciclopédia de Diderot, detalhadamente¹⁴. Isso significava, por vezes, a ruína para algumas famílias, que por estarem obrigadas a demonstrar através do luxo a posição social de que gozavam, acabavam endividando-se e perdendo sua fortuna. O seguinte texto de Elias resume bem essa idéia:

“O fato de que alguns homens se arruinem por meio de sua casa e por causa dela, é incompreensível, quando não se entende que, nessa sociedade de grandes senhores, a grandeza e o esplendor da casa não são expressão primária da riqueza, mas da classe e da posição. A aparência da casa de pedra no espaço é [...] um símbolo da posição, da importância e da classe social de sua “casa” na época” (Ibid., p. 75).

Portanto, como a aparência da casa denotava a posição social, os critérios burgueses de poupança e economia (*économie*) são desbancados em benefício do princípio de manutenção da honra, do *status*, da posição social¹⁵. A economia não tinha nenhuma importância decisiva na construção das casas das camadas superiores cortesãs: esses princípios só vigoravam para os que se limitavam a ter uma vida particular (*vie particulière*), ou seja, os que viviam à margem do *monde* (como as corporações profissionais). Para a seleta sociedade cortesã, entretanto, sua luta pelo prestígio e pela permanência nesse grupo da “boa sociedade”, como motivação fundamental de sua vida, impunha-lhes um dever de representação que os impedia de limitar seu consumo, motivo pelo qual muitos se arruinaram¹⁶.

Nos salões sociais onde transcorre a vida desse grupo seleta, os cortesãos tomam consciência de sua distinção exatamente por comparecerem a tais reuniões sociais. Nesses salões, encontram satisfação para suas necessidades sociais de distinção como grupo e, nessas reuniões, geram as qualidades através das quais os membros da boa sociedade, do *monde*, mantêm-se unidos e se distinguem categoricamente de camadas inferiores. O saber viver (*savoir*

vivre), o cultivo do *esprit*, o refinamento do gosto e da conduta são os instrumentos, desenvolvidos e manejados em tais reuniões sociais por meio dos quais os membros do *monde* se destacam das outras camadas sociais. Elias cita, nesse contexto explicativo, os Goncourts que analisam o salão da Marechala de Luxemburgo, que ilustra perfeitamente a autopercepção dessa sociedade reunida em um desses salões:

“A boa sociedade era uma espécie de reunião de ambos os sexos que tinha por objetivo distinguir-se da má sociedade, isto é, das reuniões vulgares e da sociedade provinciana, pelo cumprimento de regras agradáveis, pela polidez, pela amabilidade, pela delicadeza das maneiras, pela arte da cortesia e do comportamento requintado... A ‘boa sociedade’ determinava com toda a precisão a aparência e o comportamento, a conduta e a etiqueta” (Ibid., p. 87).

Resumindo, a configuração arquitetônica e a distribuição espacial das habitações cortesãs, bem como sua ornamentação, condizem com as funções sociais de representação e a classe social de seus proprietários. Sob essa perspectiva, o luxo e a vida, acima das possibilidades econômicas, não permanecem no âmbito do irracional, pois não é em absoluto supérfluo para uma sociedade estruturada de acordo com um consumo que trata de provocar a admiração e simbolizar a posição social.

A etiqueta e o cerimonial

Na epígrafe anterior, demos conta da relação das habitações cortesãs, sua distribuição espacial e ornamentação, com as funções sociais às quais serve, em virtude da motivação última proporcionada pela busca de prestígio. A partir daqui, pode-se afirmar que a elaboração diferenciada do externo como instrumento de distinção social – ou seja, a representação da classe social por meio da forma – não só se traduz nas características das moradias cortesãs como tem relação com “a configuração geral da vida cortesã” (Ibid.). Em outras palavras, os cortesãos desenvolveram uma especial sensibilidade para perceber as relações entre a posição

social e as formas visíveis – entre elas, as habitações cortesãs – incluindo de modo geral toda a conduta própria e alheia.

Em busca de oportunidades de prestígio que possibilitassem a ascensão social – que não deixa de ser a motivação última do *ethos* cortesão, dada a supremacia da honra em seu marco axiológico –, a observação minuciosa das manifestações da vida de si mesmo e dos circundantes em sua seleta sociedade constitui-se como necessidade¹⁷. Assim, não só se impõe a observação pormenorizada da ornamentação e da amplitude da habitação, para comprovar que essa manifestação externa se ajusta à posição social – ao estrato social –, como também a conduta em geral igualmente se insere nessa atenta observação, traduzindo-se nas normas de etiqueta.

De modo geral, toda a conduta da etiqueta na corte francesa poderia ser resumida como uma exigência de “elegância no porte e bom gosto no sentido de sua madura tradição social, como condições para se estar incluído e promover-se em sua sociedade, por meio das convenções sociais e da disputa pelo prestígio” (Ibid., p. 155). Não se deve esquecer, portanto, esse propósito último de prestígio social que, repetimos, guia a ação cortesã. Elias considera, nesse contexto, a “honra” como “motivação do agir” cortesão, e acrescenta que

“[...] o dever que dela [da honra] deriva é a coação para manter a existência de seu detentor, como uma existência distanciada socialmente. A honra é independente, transforma a existência de seus detentores e não necessita nem pode receber uma fundamentação posterior através de algo que esteja fora dela” (Ibid., p. 140).

Isso implica uma constante luta pelas oportunidades de prestígio, para manter ou melhorar sua posição social que lhe garanta sua pertença à “boa sociedade”, sua posição na hierarquia da sociedade cortesã. Por tudo isso, as alianças estratégicas com os poderosos ou com os que se apresentam para desbancá-los, resumidas no conceito popular de “intrigas cortesãs”, eram o habitual nessa sociedade cortesã nas lutas pelo prestígio¹⁸. Se a isso se acrescenta o caráter simbólico de diferenciação através da forma – os rituais, a etiqueta e a conduta –, poder-se-á reproduzir acertadamente a importância dada nesse contexto figurativo a alguns aspectos especialmente definidores da conduta cortesã: a arte de observar e a de manipular os homens.

No que se refere à arte de observar os homens, é preciso esclarecer que isso inclui a auto-observação do próprio observador e sua conduta. Quando as normas sociais de conduta estão

claramente definidas para expressar a condição social, e os protocolos simbolizam a força ou a debilidade dos que contribuem de uma ou outra maneira para eles, então, a cuidadosa observação de todos esses símbolos e da conduta alheia é de imperiosa necessidade para detectar as oportunidades de prestígio. Elias cita um texto de La Bruyère que se mostra paradigmático nesse contexto:

“Que um favorito examine a si mesmo muito de perto, pois, se se faz esperar em sua antecâmara menos que o usual, se seu rosto é mais expressivo, se franze menos o cenho, se me escuta com maior agrado e se me acompanha um pouco mais além, pensarei que começa a cair e acertarei”¹⁹.

Toda a conduta dos outros e seu acesso ou não a privilégios condizentes com sua posição social é, conseqüentemente, detalhadamente observada na tentativa de oportunidades de prestígio por parte do resto da sociedade cortesã. A auto-observação da própria conduta, como se disse, adquire também nesse contexto uma importância máxima que pode ser resumida nestas reflexões de Saint-Simon:

“Um homem que domina o jogo da corte é senhor de seus ademanes, de seus olhos e de seu semblante; tem de ser profundo, impenetrável; dissimula as más intenções, sorri a seus inimigos, controla seu gênio, disfarça suas paixões, contradiz seu coração, fala, age contra seus sentimentos”²⁰.

Essa atitude detalhada de observar os outros e a si mesmo minuciosamente é o passo prévio para a efetiva ascensão social por meio da manipulação. Tratava-se de conseguir dos outros o que se queria, fossem alianças ou condutas que o favorecessem, fosse evitar a ascensão de alguém por meio de armadilhas e intrigas.

Conseqüência de toda essa *figuração*, que obriga à constante observação da própria conduta e da alheia em busca de oportunidades de prestígio, é a autocoação afetiva à qual se submetem todos os membros dessa trama cortesã. As lutas de prestígio que ocorrem na sociedade cortesã obrigam a um autocontrole nas manifestações afetivas, que é outra maneira de dizer que graduam e mascaram, no trato com outros homens, seus sentimentos ou inquietações por meio de uma conduta muito calculada e protocolar. Nas palavras do acadêmico de Leicester:

“A competição da vida cortesã obriga assim a um controle dos afetos em favor de uma conduta rigorosamente calculada e graduada no trato com os homens. A configuração, a estrutura do trato social dos membros dessa sociedade deixava só um relativamente reduzido campo para as expressões afetivas espontâneas entre eles” (Ibid., p. 151).

Como se pode avaliar à luz de toda essa exposição das coações impostas pela etiqueta e pelo cerimonial, tais normas de etiqueta não constituem unicamente um instrumento de distância empregado pelo rei para destacar-se acima da aristocracia e dos outros grupos sociais, mas também é um instrumento de domínio. Elias cita também uma passagem das memórias de Luís XIV que é esclarecedora:

“Aqueles se enganam redondamente quando imaginam que ali não há senão assuntos de cerimonial [...] Da mesma maneira que para o povo é de suma importância ser governado por um único senhor, também é muito importante para ele que quem desempenhe essa função se destaque de tal modo acima dos outros, que não haja ninguém com quem se possa nem comparar nem confundir, e tampouco se possa despojar seu senhor do menor sinal de primazia que o distingue do resto dos indivíduos”²¹.

Essa idéia da autocoação dos impulsos estará presente continuamente na exposição da *figuração* cortesã que faz Elias, e ele a considera chave diferenciadora com respeito a etapas e figurações anteriores. Assim, por exemplo, afirma que

“[...] os respectivos grupos ascendentes exigem [...] de seus membros um autocontrole maior e diferenciado, em comparação com o que é necessário nos grupos antecessores, agonizantes e em decadência, para conservar uma posição social proeminente” (Ibid., p. 293).

Em conseqüência, a *figuração* cortesã, constituída em um processo complexo que dura várias gerações, concedia ao rei mais oportunidades de poder em comparação com outros grupos, aos quais podia controlar sempre que conseguisse manter as invejas e conflitos entre eles. Como a estrutura da *figuração* obrigava todos os cortesãos a uma atenta e minuciosa

observação da conduta dos outros – e os indícios simbólicos de sua melhor ou pior posição na luta pelas oportunidades de prestígio e poder –, a etiqueta e o cerimonial eram, nesse contexto, instrumentos nas mãos do poder régio que serviam para manter a distância entre todos os grupos e pessoas da sociedade cortesã, mantendo o equilíbrio de tensões entre eles ou, então, privilegiando simbolicamente (cerimonialmente) uns ou outros, em função de seus interesses ²². Em suma, o cerimonial e a etiqueta foram instrumentos do poder real que serviram para usar as desavenças e inimizades entre os dominados com vistas a “diminuir a animosidade contra o rei e para ampliar a dependência destes em sua relação com o autocrata” (Ibid., p. 164).

Na essência de todos esses registros aparece reiteradamente uma questão relevante: a progressiva interiorização das coações que essas estruturas sociais impõem na consciência ou estrutura da personalidade das pessoas imersas em tal *figuração*. De fato, essa idéia da interiorização das coações sociais no sistema da personalidade dos cortesãos é apresentada de acordo com duas considerações, separadas mas envolvidas em um mesmo processo. Em um primeiro momento, Elias alude em diversas ocasiões ao caráter de “fardo” que todas essas normas de etiqueta e cerimonial significam para os envolvidos na trama cortesã: dadas as características da trama cortesã que fomos descrevendo, na época tardia do antigo regime francês inclusive as personalidades de mais alta posição social – incluso o rei – “se converteram em prisioneiros de seu próprio cerimonial e etiqueta”, visto que lhes garantia sua posição social e sua distância dos grupos que lutavam para ascender socialmente. Mudanças nas normas de protocolo e etiqueta poderiam significar um risco para seus privilégios sociais (Ibid., p. 276 e s.). Como resume Elias, na *figuración* cortesã,

“[...] todos os participantes condenavam-se reciprocamente ao exercício de um cerimonial que se havia tornado um fardo. Nenhuma das pessoas que constituíam a configuração tinha a possibilidade de pôr em marcha uma reforma da tradição. Toda tentativa de reforma, mesmo a menor, de uma mudança do precário sistema de tensões trazia consigo indubitavelmente uma reviravolta e uma diminuição ou até uma anulação de certos privilégios e prerrogativas de pessoas e famílias sólidas” (Ibid., p. 118).

Contudo, se bem que o cerimonial tivesse se convertido em “um fardo mais ou menos pesado para todos os participantes”, houve tentativas de sacudir as regras tradicionais de etiqueta, e foram exatamente os membros da alta aristocracia, os mais privilegiados e de maior *status*, os que resistiram às mudanças: um relaxamento das normas de etiqueta supunha uma perda do distanciamento das pessoas de condição social inferior, que podiam equiparar sua conduta de tal maneira que a distância simbólica acabaria esfumando-se ²³. Por conseguinte, como qualquer mudança na atitude das pessoas nas condutas de protocolo e etiqueta implicava uma modificação em sua posição social na corte, “cada um era extremamente sensível a qualquer reforma, por mínima que fosse, neste mecanismo, e observava com atenção os menores detalhes para que a situação estabelecida do equilíbrio de classes sociais se mantivesse” (Ibid., p. 120). Então, embora a etiqueta e o cerimonial supusessem um fardo, este era aceito como inevitável, e inclusive como conveniente para a manutenção das oportunidades de poder e de prestígio social.

Em um segundo momento, as condutas relacionadas com a etiqueta e o cerimonial, incluindo a auto-observação e a autocoação da própria conduta, passam a se realizar de maneira consciente e através de um esforço a se converter em parte da personalidade dos envolvidos na *figuração*. Essa idéia é expressa muito graficamente por Elias:

“[...] Quando o cortesão é adulto e se vê no espelho, depara-se com o que talvez no princípio foi uma máscara conscientemente sobreposta, desenvolveu-se nele e transformou-se em parte de seu próprio rosto [...] Os aristocratas cortesãos estão, geralmente, bastante conscientes de que, nas relações com os demais cortesãos, usam uma máscara, embora certamente não se dêem conta de que o uso e o jogo de máscaras se converteu neles em uma segunda natureza” (Ibid., pp. 318-319).

Resumindo, a vinculação de todos os cortesãos, incluso o rei, às normas de etiqueta e cerimonial surge de uma determinada estrutura social que, em um processo não contínuo mas que avança em uma clara direção, confere distinção e diferenciação social por meio dessas normas. Como os cortesãos têm de adaptar-se a essa etiqueta, cada vez mais detalhada e protocolar, se querem manter sua posição social, e também a burguesia, se quer ascender socialmente, o rei faz dessa cerimônia um instrumento de domínio que, contudo, também o

subjuga. Esse esforço para adaptar-se a uma vida baseada na observação da própria conduta e da alheia, de acordo com regras protocolares, em busca de oportunidades de prestígio, acaba convertendo-se em algo “natural” e acaba interiorizando-se na personalidade dos cortesãos, de modo que o que antes foi uma máscara usada no espaço público acaba tornando-se parte do rosto verdadeiro.

CONCLUSÕES FINAIS

A tese proposta por Norbert Elias sobre o processo da civilização vincula as mudanças visíveis delineadas na estrutura da personalidade (*habitus*) às mudanças ocorridas, em um processo histórico de várias gerações, nas estruturas sociais (*figurações*). Pois bem, tanto na apresentação das mudanças no *habitus* rumo a um maior autocontrole dos impulsos, como nas mudanças nas estruturas sociais rumo a um monopólio da violência e uma diferenciação social, a *distinção social* ocupa um lugar privilegiado. De fato, mostramos como é o desejo de diferenciar-se dos membros de outros grupos sociais, o que favorece o aparecimento de novas condutas e de comportamentos na direção de um maior controle dos impulsos. Ao contrário do que possa parecer retrospectivamente, as razões para adotar tais posturas são essencialmente sociológicas: a vontade das classes altas de distinguir-se simbolicamente e por sua conduta de outros grupos inferiores. Tais práticas, originalmente surgidas como “modas”, acabam estendendo-se a toda a sociedade, uma vez que os grupos inferiores tratam de imitar os comportamentos dos superiores para anular as distâncias sociais e simbólicas entre uns e outros.

Essa mesma centralidade da distinção social se pode observar na estrutura social própria da sociedade cortesã, que para Elias é uma das figurações que impulsionam com maior clareza os processos civilizadores: a necessidade de prestar atenção aos pequenos detalhes, à conduta alheia e às regras de etiqueta tornam-se especialmente importantes nessa estrutura social, dados os condicionamentos específicos que apresenta. Com isso, facilita-se esse autocontrole dos impulsos que se delinea também a longo prazo nos manuais de boas maneiras.

Portanto, a distinção social é, na apresentação que Norbert Elias faz do processo da civilização, um fator importante para sua explicação, ao menos no que diz respeito às sociedades ocidentais. Vinculando, desse modo, a civilização às pretensões de distinção social por parte dos

grupos privilegiados e à difusão de suas condutas no conjunto da sociedade; a questão da moda, do consumo e da diferenciação social adquire uma dimensão explicativa de maior alcance e significação para compreender o processo condutor às sociedades multiculturais contemporâneas.

NOTAS

1. Elias destaca neste contexto que “o conceito de *civilitas* se afirma a partir de então na consciência das pessoas precisamente naquele sentido especial que tinha recebido graças ao conteúdo da obra erasmiana. Cunharam-se, assim, os modismos correspondentes nos diversos idiomas nacionais, a francesa *civillité*, a inglesa *civility*, o italiano *civiltá* e, também, o alemão *Zivillität*” (Ibid., p. 100).

2. A ênfase na condição *secular* do público a que se dirigem esses manuais é dada no subtítulo do primeiro volume da edição alemã, que se perdeu nas traduções para o inglês e o espanhol. Isso é relevante porque, como destaca Mennell, as classes altas eclesiásticas já tinham feito antes um compêndio de regras de conduta, anterior ao aparecimento do primeiro manual para público secular. Ver Mennell (1998, pp. 32-37).

3. Elias destaca que existe neste ponto uma diferença entre os textos alemães e os dos demais países: enquanto na França, na Itália e na Inglaterra os escritores – inclusive burgueses – escrevem para os círculos cortesãos e aristocráticos, na Alemanha, essa identificação da intelectualidade, com a classe alta cortesã, é muito mais tênue, em parte devido ao fato de que não havia nos estados alemães um núcleo cortesão de referência como ocorreu, por exemplo, com a corte de Versalhes na França (Ibid., p. 120 e s).

4. À análise dessas questões por meio dos manuais de boas maneiras está dedicado todo o segundo capítulo do primeiro volume de *El proceso de la civilización* (Ibid., pp. 99-253).

5. Para mais informação sobre a prioridade das justificativas de respeito ou diferenciação social em relação a outras de caráter higiênico, médico, racional ou material, consulte Mennell (1998, pp. 45-47).

6. Sobre a transformação nas condutas relacionadas com a sexualidade (Ibid., pp. 209-229); e para a análise da transformação do comportamento agressivo e do uso da força física (Ibid., pp. 230-253).

7 Nesse sentido, afirma Mennell que “a psicogênese da estrutura da personalidade (*habitus*) do adulto em nossa sociedade *civilizada* não pode ser compreendida na ausência da sociogênese de nossa *civilização*” (1998, p. 50). Tradução minha.

8 Esse diagnóstico das sociedades ocidentais como sociedades progressivamente racionalizadas e com membros altamente disciplinados é um lugar-comum entre os clássicos da sociologia. Ver Weber (1969);

Simmel (1977a); Simmel (1986); ou Durkheim (1986). Para uma análise dessas convergências, ver García Martínez (2006, p. 357 e ss).

9. Uma das objeções mais recorrentes entre as feitas à tese de Elias sobre os processos de civilização é que só se aplica às sociedades ocidentais, visto que em outras sociedades os elementos básicos que desembocaram na civilização não são equivalentes. A obra de Elias seria, para esses críticos, uma história do processo de civilização em algumas sociedades ocidentais, sem poder extrair-se dela nenhuma teoria geral dos processos civilizadores. Sobre essa discussão, ver, por exemplo, Mennell (1990); Theoden Van Velzen (1984); Rasing (1994); Goudsblom (1984); Duerr (1988). Um resumo dessas e de outras controvérsias pode ser encontrado na terceira parte de García Martínez (2006, p. 303 e ss.).

10. “O desejo de sobressair, de diferenciar-se dos que não pertencem à mesma classe, de distinguir-se socialmente encontra sua expressão lingüística em conceitos como ‘*valeur*’, ‘*considération*’, ‘*se distinguer*’ e muitos outros, cujo uso é evidentemente tanto um santo-e-senha da pertença como uma prova da vinculação a idênticos ideais sociais” (Elias, 1993b, pp. 89-90).

11. “Se alguém quer computar diretamente o rei entre a nobreza, pode dizer que ele, em virtude de sua função, foi o único nobre desse país cuja base econômica, posição de poder e distância social não se viram limitadas por esses processos, e sim, pelo contrário, melhoradas” (Ibid., p. 205).

12. Enfatizei o conceito de *casa* devido ao fato de que, como faz ver o próprio autor, “o uso lingüístico do *ancien régime*, o conceito de ‘família’ se limita mais ou menos à alta burguesia; o de ‘casa’, ao rei e à alta aristocracia”, precisamente para significar essa diferença de categoria e a função principal de representação de uma posição social intergeracional que o vínculo matrimonial tem. (Ibid., p. 71).

13. A esse respeito, merece atenção a reprodução que Elias faz, citando Luc de Lauzun, de uma conversa entre serviçais que falam sobre um casamento cortês: “Como ela vive com o marido?” [...] “Oh, por enquanto muito bem! [...] Ele é um pouco pedante, mas é altivo; ela tem muitíssimos amigos; não comparecem às mesmas reuniões, vêem-se raramente e convivem com muita decência” (Ibid., p. 70).

14. É um dos recursos mais utilizados para esta parte por Elias. Trata-se da *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences*, de Diderot e D’Alembert, citado por Elias, segundo a edição de Genebra de 1977 e seguintes (Ibid., p. 63).

15. De fato, como afirma o acadêmico de Leicester, “o termo *économie* no sentido de uma subordinação dos gastos aos ganhos e da limitação planejada do consumo pela poupança tem um tom pejorativo até bem adentrado o século XVIII e, por vezes, até depois da Revolução” (Ibid., p. 92).

16. “Contraíam novas dívidas, vendiam mais terra e sua receita continuava minguando; aumentá-la mediante uma participação ativa em empresas lucrativas comerciais era, de um lado, legalmente proibido, e, de outro, pessoalmente degradante” (Ibid., p. 100).

17. Na opinião do sociólogo de Breslau, isso “condiz perfeitamente com o aparato de poder cortesão – absolutista – e com a estrutura hierárquica da sociedade centrada no rei e na corte” (Ibid., pp. 77-78).

18. “Quem hoje tivesse uma alta posição social poderia arruinar-se amanhã. No havia nenhuma segurança. Todos deviam buscar alianças com outros homens que gozassem do mais alto apreço possível, evitar inimizades desnecessárias, planejar com precisão a tática da luta contra os inimigos inevitáveis, dosar do modo mais exato, de acordo com a própria classe social e apreço, a distância e a aproximação no trato com os outros” (Ibid., p. 141).

19. La Bruyère, *Caractères de la cour* (apud Ibid.).

20. Saint-Simon, *Mémoires* (apud Ibid., pp. 142-143).

21. Luís XIV (apud Ibid., p. 160).

22. Se bem que o sociólogo de Breslau afirme, nesse sentido, que “para o rei era de importância vital manter as tensões entre os súditos, já que a harmonia deles ameaçava simplesmente sua existência”, em compensação, finca pé continuamente no fato de que não foram os únicos instrumentos dos quais o rei dispunha para o distanciamento e o controle, mas nesta obra mal trata desses outros instrumentos, que se limita a mencionar (o monopólio da força e a arrecadação de impostos, por exemplo), citando para sua explicação detalhada sua outra grande obra, *El proceso de la civilización*; sem esses outros meios de poder – como o controle do exército e a posse da receita integral do Estado –, Elias afirma que pouco teria durado o controle da sociedade cortesã (Ibid., pp. 175-188).

23. Assim, por exemplo, o relaxamento de algumas normas de protocolo e etiqueta estimulado por Maria Antônia foi contestado pelas damas da alta aristocracia, pois se sua prerrogativa de sentar-se em sua presença se estendesse aos de estrato inferior, a função de distinção social de tal privilégio se tornaria nula (Ibid., p. 119).

REFERÊNCIAS

DUERR, H. P. (1988). “Nacktheit und Scham”. In: DUERR, H. P. (ed.). *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

DURKHEIM, E. (1986). *De la division du travail social*. Paris, Presses Universitaires de France.

ELIAS, N. (1993a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.

ELIAS, N. (1993b). *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.

- GARCIA MARTINEZ, A. N. (2006). *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*. Pamplona, Eunsa.
- GOUDSBLOM, J. (1984). De civilisatietheorie in het geding: repliek en commentaar op beschaving en geweld (The theory of civilizing processes under discussion: reply and commentary on civilization and violence). *Sociologische Gids*, 31 (2), pp. 138–163.
- MENNEL, S. (1990). Decivilising Processes: Theoretical Significance and Some Lines of Research. *International Sociology*, 5 (2), pp. 205–223.
- _____. (1998). *Norbert Elias. An introduction*, Dublin, University, College Dublin Press.
- RASING, W. (1994). *Order and Nonconformity in Iglulingmiut Social Process*. Nijmegen, Catholic University of Nijmegen.
- SIMMEL, G. (1977). *Filosofía del Dinero*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- SIMMEL, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península.
- SMITH, D. (2001). *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London, Sage Publications.
- THEODEN VAN VELZEN, B. (1984). The Djuka civilization. *Netherlands Journal of Sociology*, 20 (2), pp. 85–97.
- VEBLEN, T. (1971). *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1969). *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.