

POSSIBILIDADES DE MUDANÇAS HISTÓRICAS: UM DIÁLOGO ENTRE ELIAS E FOUCAULT

Rafael Mantovani¹
Juliana Vinuto²

RESUMO

Este artigo pretende esboçar possibilidades de aproximações e pontos de contato entre o pensamento de Norbert Elias e o de Michel Foucault, a fim de colocá-los em diálogo para problematizar como os autores analisaram as possibilidades das mudanças históricas na sociedade ocidental. Para tanto, aqui não se procurará formular generalistas para conectá-los de acordo com teorias de conhecimento, mas sim, por meio da análise interna das obras e cursos dos autores, especialmente “Em defesa da sociedade” e “Segurança, território, população” de Michel Foucault, e “A sociedade de corte”, “O processo civilizador I e II” e “Os alemães” de Norbert Elias. Nota-se que, sobre diversos temas, os autores interpretaram a História de forma parecida, assim como usaram métodos de análise similares, apesar de os autores serem de escolas e tradições intelectuais diferentes.

Palavras-chave: Norbert Elias; Michel Foucault; Teoria da história

Possibilities of historical change: a dialogue between Elias and Foucault

Abstract

This paper outlines possibilities of approximations and points of contact between the thinking of Norbert Elias and Michel Foucault. However, to do so, there will not be general formulations to connect them according to theories of knowledge; rather, there will be the internal analysis of their works and courses, especially “Society must be defended”, “Security, territory, population” by Foucault, and “The court society”, “The Civilizing Process I and II” and “The Germans” of Norbert Elias. It is noticeable that the authors interpreted History in similar ways in many subjects, as well as used similar methods of analysis, despite them being from different schools and intellectual traditions.

Key-words: Norbert Elias; Michel Foucault; Theory of history

Les possibilités de changement historique: un dialogue entre Elias et Foucault

Resumé

Cet article vise à présenter les possibilités d'approximations ainsi que les liens entre la pensée de Norbert Elias et de Michel Foucault, pour mettre les auteurs dans le dialogue pour discuter de la façon dont ils ont analysé les possibilités de changements historiques. Cependant, pour se faire, il n'y aura pas de formulations générales pour les lier entre elles selon les théories du savoir; il y aura plutôt une analyse interne de leur travaux et de leurs cours, notamment “société, territoire, population” de Foucault, et “La société de Cour”, “Le processus civilisationnel I & II” et “les Allemands” de Norbert Elias. C'est possible noter que, sur divers sujets, les auteurs interprètent l'histoire d'une manière similaire, et ont utilisé des méthodes d'analyse similaires aussi, bien que les auteurs sont de différentes écoles intellectuelles et traditions.

Mots-clés: Norbert Elias; Michel Foucault; Théorie de la Histoire

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O argumento deste artigo dirige-se à existência e à relevância dos pontos de contato das teorias de Norbert Elias (1897-1990) e Michel Foucault (1926-1984), evidenciando análises que podem ser manejadas de forma complementar para uma

maior compreensão da história das mudanças na sociedade ocidental, mesmo reconhecendo que isso representa um desafio, devido à dificuldade em aproximar tais pensamentos. Alguns autores disseram que a grande diferença entre ambos estaria no fato de que o primeiro analisou a interiorização voluntária das regras sociais,

¹ Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo e pós-doutorando pela Faculdade de Saúde Pública da USP

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

enquanto o segundo analisou o processo de disciplinarização. Desses teóricos, podemos citar Rousseaux, Dauven e Musin (2009), que fazem uma importante distinção de ambas:

A primeira destaca o mecanismo de distinção-imitação de grupos sociais, combinando tanto coerção quanto a internalização de comportamentos. A segunda abordagem destaca um projeto de controle por parte das autoridades, articuladas em torno da estigmatização e da repressão de comportamentos considerados antissociais. Essas duas abordagens correspondem a duas importantes tendências da sociologia da reação social: leitura ‘consensual’ ou ‘conflitosa’ da relação entre as populações e a reação ao crime¹ (ROUSSEAU, DAUVEN, MUSIN 2009, p. 306-307).

Os autores também afirmam que, com a polarização da burguesia e das classes trabalhadoras no início do século XVI, uma onda de disciplinarização tomou forma nas cidades europeias, e já por volta de meados do XVII, houve um afrouxamento penal, uma vez que a violência física não era mais considerada um problema para a ordem social por parte das autoridades (ROUSSEAU, DAUVEN & MUSIN 2009, p. 310). É possível pensar que tanto o processo de interiorização quanto a disciplinarização das regras sociais podem ser vistos como fenômenos que ocorrem conjuntamente, sendo um efeito do outro. Assim, não é contraditório dizer ter havido, em determinados momentos, imitação de comportamentos e influências recíprocas entre aristocracia e burguesia e que houve, também, mecanismos de repressão criados por um poder centralizado para assegurar a inclusão de todos na ordem.

Um dos autores que fazem uma aproximação entre ambos é Van Krieken (1996), afirmando que tanto Elias quanto Foucault reforçam a ideia de *gaiola de ferro*, que segundo Max Weber seria própria da sociedade moderna. Segundo Krieken, em Elias, a socialização ocorre na transformação da coação em autocoação do indivíduo; para Foucault, a socialização é um mecanismo não-centralizado, que se exerce

através de diversos dispositivos dispersos que disciplinam o corpo e a “alma”.

A modernidade, para Foucault, é uma *economia da alma* (FOUCAULT 1987, p. 28), uma tentativa de aprisionamento do corpo e do pensamento pelos dispositivos disciplinares. Elias, desde *A sociedade de corte* – livro que é resultado de sua tese, escrita em 1930 e nunca defendida (CHARTIER Apud ELIAS 2001a, p. 10) –, deixava claro que o poder de Luís XIV residia na “patologização” da agressividade, uma exigência de controle do *self* por parte dos cortesãos, controle que denotaria poder e que conseqüentemente acarretaria, enfim, o monopólio da violência nas mãos do Estado. Foucault esteve preocupado com as formas de dominação de Estado. Críticas a *Vigiar e punir* surgiram nessa direção, sugerindo que as análises foucaultianas não explicariam o Estado (MERCHIOR 1985, p. 165-182). Os mecanismos disciplinares observados nas prisões de França e Inglaterra explicam a modernidade? Esse poder infinitesimal explica a formação política? As respostas a essas críticas podem ser encontradas não em um livro da lavra do autor, mas sim, nos cursos ministrados no Collège de France de 1975 a 1979. Trata-se de “Em defesa da sociedade”, “Segurança, território, população” e “O nascimento da biopolítica”. As comparações deste trabalho repousarão primordialmente nas análises de *Em defesa da sociedade e Segurança, território, população*.

FERRAMENTAS ANALÍTICAS PARA A ANÁLISE DAS MUDANÇAS HISTÓRICAS

Das teses sobre desenvolvimento e genealogia

Elias é, com frequência, acusado de evolucionista. Lendo a primeira parte do capítulo dois do primeiro volume de *O processo civilizador* encontramos o subtítulo: “O desenvolvimento do conceito de *civilité*” (ELIAS 1993, p. 67). Elias usava a palavra “desenvolvimento”, assim como

³ “La première met en avant le mécanisme de distinction-imitation des groupes sociaux combinant à la fois la coercion et l’internalisation des comportements. La seconde approche met en avant un projet de contrôle social par les autorités, articulé autour de la stigmatisation et la répression des comportements jugés antisociaux. Ces deux approches correspondent à deux tendances majeures de la sociologie de la réaction sociale: lecture ‘consensuelle’ ou ‘conflituelle’ des rapports entre les populations et la réaction au crime” (Tradução livre dos autores).

“evolução” e “progresso”. No entanto, Elias não se referia ao movimento *geral dos homens*, mas sim, ao “progresso” de determinadas ideias e práticas específicas, considerando suas mudanças e mutações⁴. No excerto referido acima, de *O processo civilizador*, Elias analisa a gênese da palavra *civilité*. Em seguida, traz à discussão diversos autores para demonstrar como o conceito foi, com o tempo, se *desenvolvendo*. Cita autores mais conhecidos como Erasmo de Roterdã, Baldassare Castiglioni, Mathurin Cordier e Johannes Sulpicius. Contudo, a figuração e o sistema de interdependências recíprocas não se deram unicamente com peças ilustres de xadrez do jogo social: ao contrário disso, ao observar o sucesso da França, Elias notou que passaram a pulular, por toda Europa, manuais de boa conduta⁵ escritos também por desconhecidos, manuais que foram tratados civilizatórios, pois a “aristocracia absolutista de corte dos demais países inspirou-se na nação mais rica, mais poderosa e mais centralizada da época” (ELIAS 1993, p. 17). O processo civilizador foi também, portanto, propiciado por esses autores obscurecidos pela análise histórica tradicional, mas que não podem ser negligenciados ao tentar entender o *desenvolvimento* de uma ideia.

Foucault escapou de qualquer acusação de evolucionismo, pois chamava a sua análise do “sistema de pensamento” de estudo *genealógico*, ou seja, um estudo que pretendia entender o conjunto de saberes produzidos não necessariamente na centralidade do poder, mas que nem por isso deixam de ser importantes conectores do sistema em questão. Sendo professor da cadeira de “História dos sistemas de pensamento”, nos cursos aqui analisados, fez análises genealógicas a respeito do conhecimento fisiocrata, assim como da literatura anti-Maquiavel. Ao estabelecer as discussões dos fisiocratas sobre a escassez alimentar, Foucault menciona autores pouquíssimo conhecidos, mas que, ao que tudo indica, parecem ter sido de primeira importância no debate da época: Louis-

Paul Abeille, M. Brunet, Claude-Jacques Herbert, G. Weulersse, G. Letrosne, S. L. Kaplan, Vicent de Gournay. Da mesma forma, quando analisa a literatura anti-Maquiavel menciona autores que nunca se lêem em análises convencionais de história, como Ambrogio Politi, Innocent Gentillet, Thomas Elyot, Paolo Paruta, Gillaume de La Perrière. Os exemplos se multiplicam nos cursos de Foucault.

A aproximação de Elias e Foucault, nesse ponto, está, em primeiro lugar, na análise a longo prazo de um pensamento no seu “desenvolvimento” ou “genealogia” e, em segundo lugar, na importância dada aos produtores de conhecimento situados fora do centro de poder, mas cuja importância se torna imprescindível para entender a consolidação de uma ideia. Ou seja, ambos salientaram a construção difusa do saber.

Do controle social ao autocontrole e a disciplina

A teia de ações e interações, no decorrer do processo civilizador, tornou-se progressivamente mais rigorosa e exata; e o indivíduo estaria, cada vez mais, compelido a fazer com que a sua ação desempenhasse uma função social. Entretanto, qual é o mecanismo que coage o indivíduo a agir socialmente?

[...] o controle mais complexo e estável da conduta passou a ser cada vez mais instilado no indivíduo desde seus primeiros anos, como uma espécie de automatismo, uma autocompulsão à qual ele não poderia resistir, mesmo que desejasse. A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se ‘corretamente’ dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava a prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitáveis 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 1994, p. 196).

⁴ Contudo, a crítica de alinhar-se ao pensamento evolucionista é válida no caso de outros textos do autor, como em *Mozart, sociologia de um gênio* (1995) e em *A solidão dos moribundos* (2001b).

⁵ Esses tratados são de importância preeminente nesse “desenvolvimento” da civilização pela necessidade de distinção das elites com relação às demais camadas da sociedade, contudo, pela ação das classes emergentes e dos reformistas, civilizar a todos passou a ser uma preocupação de primeira ordem.

Elias procurou mostrar como o processo civilizador é realizado a partir de atitudes de indivíduos como uma segunda natureza: os mecanismos sociais de coerção se estabelecem dentro deles como mecanismos de regulação da ação social. Dessa forma, há uma intensa vigilância interna para a boa conduta. Mas essa vigilância provém do exterior. Ao analisar a amplitude da Sociedade Ocidental e do mercado de troca com sua crescente diferenciação social, Elias escreveu que

[...] surgiram a necessidade de sincronização da conduta humana em territórios mais amplos e a de um espírito de previsão no tocante a cadeias mais longas de ação como jamais haviam existido. Ocorreu ainda o fortalecimento do autocontrole e a permanência das compulsões – a inibição de paixões e o controle de pulsões – impostas pela vida no centro dessas redes. Uma das características que tornam muito clara essa conexão entre o tamanho e a pressão interna à rede de interdependências, por um lado, e à constituição psicológica do indivíduo, por outro lado, é o que chamamos ‘ritmo’. [...] Esse ritmo pode revelar-se, no caso do funcionário ou empresário, na profusão de seus encontros marcados e reuniões e, no do operário, na sincronização e duração exatas de cada um de seus movimentos (ELIAS 1994, p. 207).

Primeiramente, convém enfatizar o papel do autocontrole como inserção do indivíduo em uma rede social. Em segundo lugar, há uma pressão *interna à rede, em direção a essa rede*, ou seja, força centrípeta. Em seguida, de forma abstrata e pouco trabalhada, Elias traz do livro de Charles Hubbard Judd, *The psychology of social institutions*, a noção de “ritmo”. Esse ritmo, que consiste em sincronização e duração exata de cada movimento dos operários, treina as pessoas “para eliminarem todas as irregularidades do comportamento e conseguirem um permanente autocontrole” (Idem, p. 208). Essa tendência observada por Elias é, também, base da civilização. Ao falar do *corpo dócil* como aquele que “que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT 1987, p. 118), Foucault deixava claro que ele é obtido por meio das técnicas disciplinares. Ou seja, trata-se de “trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o

corpo ativo” (FOUCAULT 1987, p. 118). Se, para Elias, o autocontrole possibilita o monopólio da violência nas mãos do Estado e cuida da sincronização e duração exatas do corpo para a produção, para Foucault:

A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma ‘aptidão’, uma ‘capacidade’ que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita (FOUCAULT 1987, p. 119).

Temos assim, do lado eliasiano, o (1) processo civilizador que faz entregarem-se as armas do duelo para obter-se a proteção do soberano e o (2) *ritmo* que otimiza a ação individual dentro de um tecido social que requer da ação a diligência com o pormenor. Do lado foucaultiano, temos os (1) *corpos dóceis* cuja potência política é reprimida em uma dominação sobre o corpo e a “alma”, transformando indivíduos em corpos dóceis por meio da (2) *disciplina* que estabelece o local e o momento do movimento.

LUÍS XIV E A CORTE

Tanto Norbert Elias quanto Michel Foucault têm em Luís XIV o centro gravitacional em três dos livros que serão mais tratados neste trabalho: *A sociedade de corte* e *O processo civilizador* de Elias, e *Em defesa da sociedade* de Foucault. A tese defendida por Elias em *A sociedade de corte* é que o Rei-Sol, expoente máximo da soberania absoluta que mais eficazmente monopolizou a violência nas mãos do Estado no seu período, criou uma rede de interdependências com relação aos cortesãos e a nobreza, rede à qual ele mesmo se submetia. As regras e as etiquetas do palácio não foram invenção de Luís XIV, mas foram por ele utilizadas como moeda de troca, eficazes medidores de poder e prestígio. A corte de Luís XIV exigia uma meticulosa exatidão na organização: o portar-se se apresentava como sinal de prestígio e deixava clara a hierarquia dessa mesma corte e, conseqüentemente, do Estado. Os cortesãos deveriam dar muita atenção à etiqueta, afinal, ainda que não lhes agradasse, ela determinaria a sua posição em uma relação de interdependência em que eram todos

competidores ávidos por notar um deslize do seu concorrente. Mesmo sendo um fardo a carregar, o cuidado com a etiqueta era a sobrevivência na corte, logo, notar a falta de observância da etiqueta de outros era a possibilidade de superá-los. O rei adquiria segurança de que a sociedade de corte não se rebelaria contra ele exatamente ao promover esse o equilíbrio de tensões dentro dela (ELIAS 2001a, p. 102-135).

Tal cuidado com a forma pela qual o cortesão se apresentava socialmente sugere uma segunda consequência: a necessidade de autocontrole das emoções. A etiqueta é o retraimento do *self* para a exposição de uma figura social muito bem determinada pela própria ação racional dos gestos. Dessa forma, a racionalidade do comportamento e o retraimento das emoções eram a maneira pela qual o cortesão devia se comportar para permanecer ou ascender no mundo da corte. Ao contrário disso, “uma descarga emocional dificilmente é calculável e controlável. [...] Enfim, ela é sobretudo um sinal de inferioridade e esta é justamente a situação que o cortesão mais teme” (ELIAS 2001a, p. 126). A emancipação do sentimento seria a degradação social. A etiqueta não é apenas instrumento de luta interna dos cortesãos na hierarquia estabelecida pelo rei: é a própria demonstração do poder do rei.

Não se trata de uma mera cerimônia, mas de um instrumento de dominação de súditos. O povo não acredita em um poder que, embora existindo de fato, não apareça explicitamente na figura do seu possuidor. É preciso ver para crer. Quanto mais um soberano se mantém distante, maior é o respeito que o povo lhe confere (ELIAS 2001a, p. 133).

Acordar e deitar-se eram demonstrações de dominação. Havia toda uma minúcia de quem vestiria qual vestimenta do rei e da rainha, se seria o *lever*, a dama de honra, a *dama du palais* ou a princesa da família. Havia toda uma série determinada de quem possuía prestígio suficiente para vestir a blusa, a saia de baixo e o vestido. A hierarquia abaixo do rei era rígida, estando em seu topo a realeza. Contudo, isso também significava que o rei não estava livre das etiquetas; ao contrário, dependia delas como ferramentas de dominação, visualização

do poder: portanto, todas as suas atitudes eram atividades políticas. O seu cotidiano era uma encenação política.

Foucault também via dessa forma. E via a encenação na corte como uma resposta à *tragédia* (que expunha a ideia de que o poder que produzia a lei era um poder político ilegítimo, fruto de espoliação, violência e assassinato).

[...] na tragédia clássica francesa, há referência à Antiguidade, mas presença também dessa instituição que parece de certo modo limitar os poderes trágicos da tragédia e fazê-la cair num teatro de galantaria e da intriga: a presença da corte. Tragédia da Antiguidade e tragédia da corte. Mas que é a corte, senão precisamente – e isto de uma forma incontestável em Luís XIV –, também aí, uma espécie de aula de direito público? A corte tem essencialmente como função constituir, organizar um lugar de manifestação cotidiana e permanente do poder monárquico em seu esplendor. No fundo, a corte é essa espécie de operação ritual permanente, recomeçada dia após dia, requalifica um indivíduo, um homem particular, como sendo o rei, como sendo o monarca, como sendo o soberano. A corte, em seu ritual monótono, é a operação incessante renovada pela qual um homem que se levanta, que passeia, que come, que tem seus amores e paixões, é ao mesmo tempo, através disso, a partir disso e sem que nada disso seja de algum modo eliminado, um soberano. Tornar seu amor soberano, tornar sua alimentação soberana, tornar soberanos seus despertar e seu deitar: é nisso que consiste a operação específica do ritual e do cerimonial da corte. E, ao passo que a corte requalifica incessantemente o cotidiano como soberano, como a pessoa de um monarca que é a substância mesma da monarquia, a tragédia faz isso, de certo modo, em sentido inverso: a tragédia desfaz e recompõe, se vocês quiserem, o que o ritual cerimonial da corte estabelece a cada dia (FOUCAULT 1999, p. 209-210).

De acordo com os dois autores, a corte de Luís XIV tinha uma função ritualística para a dominação política. Isso é textual em ambos. O ritual que Elias trabalhou dizia respeito a uma intervenção na simbologia dos dominados, que precisavam se inserir em uma rede de interdependência que exigia a etiqueta e fomentava a vigilância da etiqueta do outro; rede de interdependência que tinha o soberano como figura máxima dessa rede que era, ao mesmo tempo, jogo e encenação, e que assegurava a soberania. Por outro lado, o ritual que Foucault trabalhou dizia respeito à necessidade de estabelecer um poder político legítimo em

si próprio, que – segundo a sua encenação – nada teria a ver com distúrbios e irrupções: era legítimo na sua existência monótona e, assim, inviabilizava a associação da sua imagem à literatura a respeito da política conflituosa, a tragédia, que tratava de reis que poderiam ter a sua soberania questionada. O cotidiano do monarca e da corte, segundo ambos, era ferramenta de dominação política.

Zivilisation e saber administrativo X Kultur e saber histórico

Elias ficou conhecido como o autor de *O processo civilizador*, processo que ele entendia como um tecido social formado pela ação de indivíduos desconexos, mas que interferia (e interfere) na formação psíquica de cada um dos indivíduos da sociedade, imprimindo sentimentos de vergonha, nojo e medo. Sentimentos esses que seriam os motores para o desenvolvimento da civilização. A questão do retraimento dos sentimentos presente na corte teria passado à sociedade em geral e funcionado como mecanismo psicológico que tendia a *patologizar* a violência e, por isso, ia ao encontro da necessidade do Estado moderno de monopolizar o uso da violência. A *civilisation* dizia respeito a uma necessidade de que os bons costumes não estivessem restritos à corte como elemento de distinção, mas fossem absorvidos pelo “povo”, para “elevá-lo” da sua condição bárbara: basicamente as classes médias em ascensão e os membros do movimento reformista tratariam de tentar levar a “civilização” a todos por meio da educação, com o intuito de eliminar a irracionalidade que impedia o desenvolvimento do comércio (ELIAS 1994, p. 62). Foi basicamente por meio do combate ao “barbarismo” que a civilização se impôs com algum grau de sucesso no reinado de Luís XIV.

“O rei conseguiu”, disse certa vez Voltaire a respeito da era de Luís XIV, “transformar uma nação até então turbulenta em um povo pacífico, perigoso apenas para os seus inimigos... As maneiras foram suavizadas...” [...] Condorcet, contudo, que era em comparação a Voltaire um reformista de geração mais jovem e já muito mais inclinado à oposição, comenta da seguinte maneira a reflexão acima de Voltaire: “A despeito da barbárie de algumas das leis, a despeito das falhas dos princípios administrativos, do aumento dos impostos, de sua forma pesada, da dureza das leis fiscais, a despeito das máximas perniciosas que

pautam a legislação governamental sobre o comércio e indústria e, finalmente, a despeito da perseguição aos protestantes, podemos observar que o povo no reino vivia em paz sob a proteção da lei (ELIAS 1994, p. 62).

Se, em Elias, o grande feito de Luís XIV foi a pacificação do território pela patologização da agressividade, violência e conflito, Foucault afirmou a mesma coisa de uma forma argumentativa diferente. Para Foucault, Luís XIV foi, de fato, a personificação do Estado, pois a sua postura era semelhante àquela do monarca soberano visualizado por Hobbes e Michelet: era a figura mais exemplar da *história da continuidade* do poder. Ao analisar o que chamou de (1) *história* ou *saber administrativo* e (2) *nova história* ou *saber histórico*, Foucault estabeleceu a primeira como sendo o saber monárquico de justificação jurídico-política do poder, ou seja, a ferramenta dos reis, Estados e impérios. Tratava-se da história da continuidade, que tinha nos feitos dos reis a afirmação do seu poder. Foucault encontrou, em resposta a essa soberania conceituada por Hobbes e Michelet, uma nova ordem discursiva que expunha o “caráter relacional do poder [...]”. Portanto, não se pode fazer nem a história dos reis nem a história dos povos, mas a história daquilo que constitui, um em face do outro, esses dois termos [...]” (FOUCAULT 1999, p. 200). Essa nova ordem discursiva entendia a soberania como um conceito jurídico-político cuja função seria mascarar uma dominação: era a armadura jurídico-política do rei.

No século XVIII, a aristocracia, especialmente por meio da voz de Boulainvilliers, acionou essa ordem discursiva, o “conhecimento histórico” (ou “saber histórico” ou ainda “nova história”), como uma espécie de reclamo do direito público que julgava ter. A *história da soberania* escondia a história de espólio e traições, pois tratava unicamente da continuidade da soberania. Assim como Hobbes teria tentado abafar o conflito existente entre saxões e normandos no seu *Leviatã*, a história francesa da soberania ignorava que Luís XIV teria neutralizado os conflitos existentes entre a nobreza guerreira franca provinda do outro lado do Reno (que lhe rendeu o poder) e a nobreza gaulesa (a que ele se associou posteriormente). Segundo o “saber histórico”, a

soberania de Luís XIV teria sido o resultado de uma ação política que neutralizou diferenças identitárias. Os porta-vozes desse conhecimento histórico diziam que tinha havido traições por parte do rei com relação a essas aristocracias guerreiras que teriam conquistado o território da Gália das mãos do Império Romano, mas que não teriam querido se submeter totalmente a ele. Quando a Gália foi invadida por essa aristocracia guerreira, a derrotada aristocracia gaulesa do Império Romano teria se mantido na Igreja, e foi a ela que o rei buscou apoio quando as aristocracias guerreiras não se subordinaram a ele. Para proteger-se, o rei teria se associado ao seu saber sacerdotal (reinado que resultaria em Luís XIV, XV e XVI), pois fornecia ferramentas ideológicas que protegiam o monarca dessas mesmas aristocracias guerreiras que o trouxeram ao poder, afinal, elas eram pouco instruídas para entender as leis em latim a que eram submetidas (FOUCAULT 1999, p. 178-184).

A crítica à traição do rei precisaria passar, primeiramente, por uma elaboração do passado. Boulainvilliers perguntava: quem são os *franceses*? (FOUCAULT 1999, 176). Segundo Foucault, ele tinha como intuito explicar por que esse poder que o rei detinha não era legítimo. Pretendia trazer à tona quais eram as noções de pertença que a nobreza francesa deveria ativar para mostrar o erro traiçoeiro dos reis franceses ao aliarem-se à aristocracia gaulesa destituída durante a invasão da aristocracia guerreira franca do além-Reno. Esse saber buscava demonstrar que havia conflitos e nuances:

E vão aparecer então lutas diversas, com reviravoltas de frente, alianças conjunturais, reagrupamentos mais ou menos permanentes: alianças do poder monárquico com a antiga nobreza gaulesa; apoio desse conjunto no povo; ruptura do entendimento tácito entre os guerreiros francos e os camponeses gauleses quando os guerreiros francos, empobrecidos, vão aumentar suas exigências e exigir tributos mais elevados etc. Todo esse pequeno sistema de apoios, de alianças, de conflitos internos, é isso agora que vai, de certo modo, generalizar-se numa forma de guerra, que os historiadores, até o século XVII, ainda concebiam

essencialmente no modo do grande enfrentamento de invasão (FOUCAULT 1999, p. 193-194).

Para Foucault, a nobreza francesa do século XVIII se colocou contra os monarquistas e criou um saber específico para legitimar o seu lugar na luta política, trazendo à tona o aspecto conflituoso da história. Esse resgate do passado para a criação de uma tradição funcionou como elemento agregador de grupo e, ao mesmo tempo, como busca de um conjunto retórico que justificasse o seu lugar no embate político. Foucault encontrou o início da “resposta do soberano” a esse “saber histórico” entre 1760 (ano da criação da *Biblioteca de finanças* por Luís XVI, órgão que Foucault chamou de “ministério da história”) e 1763 (ano da criação do *Arquivo de documentos*) (FOUCAULT 1999, p. 164). Para a existência e manutenção da soberania, o soberano teria, portanto, a necessidade de se proteger desse saber que acionava o conflito por meio do revigoramento da identidade e da ideia de nação⁶ aristocrática: a soberania necessitava neutralizar essas identidades, afinal, o resultado de identidades diferentes seria o conflito, a diferenciação (não a diferenciação societal, mas a diferenciação identitária, cultural). Foucault argumenta que, para a existência da soberania, a história que estabelecia a identidade, que resgatava origens, que unia grupos uns contra os outros não poderia ganhar força. O soberano precisava estabelecer, contra o *saber histórico do conflito*, uma espécie de *ministério da história*.

Para Elias, algo parecido ocorreu na Alemanha. A *Kultur*, conceito importante para a soberania alemã, se estabelecia contra a ideia de civilização. O conceito de *Zivilisation*, elástico e impreciso, teria funcionado exatamente como ferramenta política das elites europeias ligadas à corte francesa que pretendiam a expansão e, exatamente por esse motivo, mantinham expandido o conceito de “civilização”: *civilização* era, defendiam elas, a forma de relação social que todo homem não primitivo deveria exercer. Não havia um conceito substancial de “civilização”,

⁶ “A nação não tem fronteiras, não tem sistema de poder definido, não tem Estado. A nação circula por trás das fronteiras e das instituições. A nação, ou melhor, ‘as’ nações, ou seja, os conjuntos, as sociedades, os agrupamentos de pessoas, de indivíduos que têm em comum um estatuto, costumes, usos, uma certa lei particular - mas lei entendida muito mais como regularidade estatutária do que como lei estatal” (FOUCAULT 1999, p. 161). Portanto, a nobreza era uma nação.

apenas a sua aparência na relação com o outro. Opondo-se às elites cortesãs francesas e alemãs, as classes burguesas alemãs fizeram o contraste entre a “cortesia’ externa enganadora vs. ‘virtude’ autêntica” (ELIAS 1994, p. 29). Contra a elasticidade do conceito de civilidade que estabelecia os comportamentos adequados à mesa, ao falar, ao andar, as burguesias alemãs estabeleceram como próprio de si o conceito de *Kultur*, ou seja, os elementos necessários ao cultivo interior (*Bildung*): a leitura de Ulisses e o conhecimento do mundo germânico, tão desprezado pelas elites como um mundo bárbaro, de uma gente cujos comportamentos eram impróprios e cuja língua era rude por natureza (o alemão). Portanto, como reação aos julgamentos das aristocracias, começaram a criar-se as ferramentas ideológicas dessas burguesias germânicas, sendo uma delas a ideia de *Kultur*, entendida como os registros culturais específicos para o cuidado interior de cada indivíduo. A *Kultur* passava a ser o elemento que agregava valor à especificidade das classes burguesas alemãs em contraposição à civilização da corte.

A emergência do conceito de *Kultur* alemão, opondo-se à civilização das aristocracias cortesãs no território alemão, esteve a serviço da demarcação da diferença do “povo alemão”, da demarcação de identidade própria pelo resgate do passado. Sendo assim, a *Kultur* emergiu devido à figuração do cenário político, e foi posta em movimento como ferramenta teórica de legitimação das classes burguesas: a elaboração do folclore, da cultura alemã, em suma, do passado, é feita pelos *outsiders*, nesse caso, a burguesia. É verdade que o processo civilizador dependia de uma diferenciação mercantil cada vez mais acentuada; contudo, dependia também da neutralização cultural local com seus símbolos de diferenciação:

O processo civilizatório não apenas tornou a cultura mais complexa, mas também desmantelou estruturas existentes, consentindo em seu empobrecimento. Os indivíduos precisaram aprender a se ajustar não só a uma maior complexidade, mas também a um esvaziamento da cultura (ERDHEIM Apud VAN KRIEKEN 1996, p. 169).

Logo, se o processo civilizador era, em grande

medida, a sedação da cultura, a reativação da cultura podia ser um antídoto eficaz contra ele. Para Elias, a *Kultur* alemã foi a ferramenta das dispersas classes burguesas alemãs contra a aristocracia. Ativava, exatamente, o mesmo tipo de retórica que Foucault chamou de “saber histórico”: tratava-se da busca de um passado com a finalidade de criar uma tradição, uma unidade coerente a partir da qual pudesse fazer a crítica à classe dominante, a aristocracia. Para Foucault, Boulainvilliers foi o exemplo de que houve também na França uma tentativa de retomada identitária (que buscou origens e diferenças) que traria legitimidade a uma classe dominada para questionar o poder retórica e pretensamente não-conflitivo do rei. A “nação” teria surgido como reação à história continuista da soberania. Para Elias, a *Kultur* se estabeleceu contra a civilização. *Civilização* (Elias) e *história administrativa/da continuidade* (Foucault) são as ferramentas teóricas de uma pretensa neutralidade da dominação política, enquanto a ideia de nação (Foucault) e de *Kultur* (Elias) eram ferramentas discursivas que expunham diferenças identitárias de classes subordinadas que almejavam recolocar-se na disputa social pelo poder.

Estado de polícia e coação/autocoção

Na primeira aula de *Segurança, território, população*, Foucault cita o texto escrito por Alexandre Le Maître em meados do século XVII, chamado *La métropoliteé*. Protestante que deixou a França, dedicou a sua obra ao rei da Suécia. Maître partia de uma metáfora arquitetônica para demonstrar a formação do Estado e também enfatizar a importância de uma arquitetura circular do Estado, em que a capital fosse o centro. Segundo Foucault, Maître defende que a

capital também deve ter um papel moral e difundir até os confins do território tudo o que é necessário impor às pessoas quanto à sua conduta e seus modos de agir. A capital deve dar o exemplo dos bons costumes (FOUCAULT 2008, p. 19).

E explicaria como a eficácia política estaria conectada à distribuição espacial:

Um bom soberano, seja ele um soberano coletivo ou individual, é alguém que está bem situado no interior

de um território, e um território que é civilizado no que concerne à sua obediência ao soberano é um território que tem uma boa disposição espacial (FOUCAULT 2008, p. 15).

Mesmo trazendo a importância política da capital como aquilo que transmite os bons costumes, Maître afirmava que uma boa soberania era aquela localizada em um território civilizado (aliás, civilizado por ela). Entretanto, entendia esse aspecto civilizado como uma “boa disposição espacial”. Foucault estava interessado em enfatizar a ideia de circulação: circulação de ideias, de pessoas, de produtos, de riquezas que passaria a ser o novo paradigma da arte de governar trazida pela ciência econômica fisiocrata.

O poder, portanto, deveria se estabelecer em uma capital que irradiasse bons costumes e configurasse, em todo o território, a obediência ao soberano. Disciplina e circulação seriam elementos-chave para a compreensão das sociedades políticas do século XVI ao XIX. Foucault definiu esses elementos como “dispositivo disciplinar” e “dispositivo de segurança”. Em suas palavras:

[...] a disciplina arquiteta um espaço e coloca como problema essencial uma distribuição hierárquica funcional dos elementos, a segurança vai procurar um ambiente em função dos acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis (FOUCAULT 2008, p. 27),

Portanto, o primeiro dispositivo trata de uma vigilância e correção individual, um cuidado com o corpo do súdito, e, como força centrípeta, isola, concentra, encerra, circunscreve e, especialmente, *regulamenta*. Em contrapartida, o dispositivo de segurança⁷ pensa a população como organismo vivo, a respeito da qual é necessário observar a natureza de sua existência, dos seus nascimentos, forças e mortes e funciona como facilitador dessa natureza; logo, é uma força centrífuga: avalia a circulação, a incentiva, amplia, assim como integra, desenvolve, organiza e, especialmente, *libera*. O dispositivo de segurança não regula, como a disciplina, mas estabelece os limites aceitáveis das possibilidades.

Historicamente, isso pode ser constatável: o primeiro princípio (dispositivo disciplinar) estaria ativo com maior força do século XVI a meados do século XVIII, período em que o princípio-guia da política era o Estado de polícia. A partir de meados do século XVIII, os fisiocratas surgiam como novos agentes responsáveis pela “ciência política”. As novas reflexões políticas, que em meados do século XVIII assumiam ares de cientificidade, foram chamadas por Foucault de *governamentalidade*. Não se deveria mais *regulamentar* como no período anterior, mas sim, liberar, deixar o comércio estabelecer as suas leis. Afinal, diriam os fisiocratas, a natureza da população estaria afim com a liberação do comércio.

O conceito de “polícia” do século XVI ao XIX não era similar ao conceito de hoje. Polícia era um conceito alargado, que funcionava como poder positivo, criador e, também, como negativo, repressor. Segundo o texto de Turquet de Mayerne de 1611 e de Hohententhal, em 1776, a polícia era a responsável pelo “esplendor” do Estado (FOUCAULT 2008, p. 421-422). Ela teria diversas obrigações cuja função era fazer crescer a força do Estado. Polícia seria uma “pedagogia” do soberano direta sobre os indivíduos. Segundo o texto de Delamare, de 1705, eram onze os domínios da polícia: 1. religião, 2. disciplina dos costumes, 3. saúde, 4. víveres, 5. segurança e tranquilidade pública, 6. estradas, 7. ciências e artes liberais, 8. comércio, 9. manufaturas e artes mecânicas, 10. servidores domésticos, 11. operários e pobres (FOUCAULT 2008, p. 483).

O Estado de polícia teria tido, portanto, a tarefa de *regulamentar a vida*. O que foi específico desse período com relação à *governamentalidade*, que surgiria posteriormente, em meados do século XVIII, era o fato de que a arte de governar estava concentrada na necessidade de regulamentar o comportamento dos súditos: religião, costumes, saúde (comportamento higiênico), habitações. Esse foi também o período em que, segundo Elias, começavam a pulular pela Europa os manuais de conduta. Foi também quando as classes médias e o movimento reformista tentariam “civilizar” todos por meio da educação (ELIAS 1994, p. 62).

⁷ Por que escolheu o termo “segurança”, entretanto, Foucault não explicou no decorrer do curso.

Ou seja, para Elias, o período em que apareceram os diversos mecanismos de coerção externa (por meio dos manuais e fomentados pelo movimento reformista) é o mesmo apontado por Foucault como aquele de maior *coerção pedagógica estatal* exercida por múltiplos agentes. Tanto em Elias quanto em Foucault, nesse período, iniciou-se a necessidade de cuidado com a minúcia do comportamento.

Nazismo

Norbert Elias interpretou o nazismo como uma irrupção de barbarismo que fez cessar a civilização, ou seja, tratou-se de um processo *decivilizador*. Uma das críticas que se pode fazer com relação a essa análise é que Elias teria uma crença valorativa no processo civilizador. Especialmente em críticas como a de Bauman (1998) – que vê no holocausto a expressão máxima da civilização como máquina administrativa – Elias aparece como um teórico que acreditava na civilização como a última e melhor etapa do desenvolvimento da humanidade. Entretanto, o que Elias entendia por *civilização*? Introjeção de sentimentos de vergonha, nojo e medo que resultou em uma relativa pacificação interna em um Estado soberano. Ora, se a civilização é a capacidade do soberano de acabar com o conflito interno e com a violência para conseguir a pacificação, o nazismo é, com o rigor conceitual necessário, um processo *decivilizador*. De acordo com o que se entende por processo *civilizador*, temos (1) patologização da violência e (2) estabelecimento da submissão dos cidadãos ao Estado que se impõe e se faz acreditar soberano. Ao contrário disso, temos a Alemanha da primeira metade do século XX: um país que se formou não devido a toda a reflexão de séculos da burguesia a respeito dos valores universais, mas sim, por meio da legitimidade da violência exercida pela aristocracia guerreira que, quando derrotou a França na guerra de 1870-1871, conseguiu unificar, enfim, todos os territórios germânicos sob uma identidade: o ethos guerreiro.

As universidades alemãs, até o início do

século XX, davam muito mais espaço às confrarias de duelistas do que aos estudos propriamente ditos⁸. Para essa sociedade que se estabeleceu com princípios guerreiros tão veementes e, logo, como “nação de senhores” (*Herrenvolk*) que tinham o direito de exigir satisfação (*satisfaktionsfähige Gesellschaft*) – e, com isso, entenda-se *chamar para duelar* – uma república que se pretendesse democrática como a de Weimar seria o mais temível dos mundos. A Alemanha era um território cujo grupo de pertença apresentava virtudes militares demasiado estritos, em que a igualdade, fraqueza e compaixão eram sentimentos odiosos. Com o fim da Primeira Guerra, os prestigiados valores militares que haviam unido o Estado germânico estariam correndo imenso risco com a chegada ao poder das camadas mais baixas que imporiam todos esses valores tão depreciados pelos militares. Somou-se a isso a imposição externa de que a Alemanha não formasse um exército próprio. Onde esses militares encontrariam emprego e “alimento simbólico”? Nos *Freikorps* e *Schutz und Trutz*, que seriam o berço das SS e SA (ELIAS 1997, p. 174). Chegou-se, assim, ao nazismo.

Passando à última aula de Michel Foucault de *Em defesa da sociedade*, temos uma sequência lógica à exposição de Elias:

No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado. Portanto, desencadeamento do poder assassino e do poder soberano através de todo o corpo social (FOUCAULT 1999, p. 310).

Assim sendo, impossibilidade de pacificação interna pela crença de que o direito soberano à violência não é monopólio do Estado. Contudo, fica a pergunta: por que a preocupação em exterminar as raças inferiores? Aqui Elias e Foucault se distanciam.

Elias acreditava ser a decisão final de exterminar os judeus uma questão de crença, pois não haveria provas de que a decisão foi baseada

⁸ “Na confraria, aguardava-o [o recém-chegado] um programa cheio de eventos sociais; cumpri-lo à risca deixava-lhe com frequência pouco tempo para estudar” (ELIAS 1997: 93).

em interesses realistas. “A própria decisão e sua implantação decorreram diretamente de uma doutrina central do sistema nazista de crenças” (ELIAS 1997, p. 278). Quando o ódio pelos judeus pôde se traduzir em prática de extermínio, os nazistas traduziram-no.

Foucault entende o nazismo como racismo de Estado, como biopolítica interpretada em termos guerreiros. O racismo pode ser entendido como

“quanto mais você deixar morrer, mais, por isso, você viverá”. Eu diria que essa relação (“se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar”) afinal não foi o racismo, nem o Estado moderno, que inventou. É a relação guerreira: “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Mas o racismo faz justamente funcionar, faz atuar essa relação de tipo guerreiro – “se você quer viver, é preciso que o outro morra” – de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder (FOUCAULT 1999, p. 307).

Se, por um lado, a biopolítica injeta no Estado a preocupação com o biológico e, por outro, a Alemanha, com todas as suas confrarias de duelistas que reavivavam a cada dia o gosto pela morte e a Schadenfreude⁹ (ELIAS 1997, p. 110), além da possibilidade considerada horrenda de estabelecimento da igualdade social por meio da República de Weimar, o resultado seria uma necessidade de defesa da sociedade com relação aos inferiores, às raças inferiores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises sobre a História desenvolvidas por Norbert Elias e Michel Foucault são reconhecidas como seminais nas Ciências Sociais. Dada a importância desses autores, almejou-se neste texto problematizar os processos de mudança social colocando-os em diálogo, a fim de potencializar nossa compreensão tanto sobre a interiorização voluntária das regras sociais quanto o processo de disciplinarização. Assim, propôs-se aqui pensar ambas as dimensões de análise como fenômenos que ocorrem conjuntamente, afetando uma à outra. Para tanto, utilizaram-se ferramentas analíticas para a compreensão das mudanças históricas a partir

⁹ Satisfação pelo sofrimento ou infelicidade de outrem

das abordagens dos dois autores. Elias e Foucault realizaram análises de longo prazo, priorizando pensadores situados fora do centro de poder para evidenciar a construção difusa do saber. Os dois autores perceberam a função ritualística de Luís XIV utilizada para a dominação política, mas nem por isso desconsideraram as disputas de poder existentes neste momento. Da mesma forma, ambos os autores problematizaram o processo de controle que se inicia em um centro de poder político e vai em direção aos corpos individuais, seja a partir de um processo dito civilizador, seja a partir de um processo de disciplinarização. As preocupações específicas desses autores fizeram com que fossem estudados os diversos mecanismos de coerção externa, de manuais de etiquetas à formação de um Estado de polícia, evidenciando os processos de coerção, tanto pedagógicas quanto a partir da violência física, fomentada por um poder estatal, mas exercida por múltiplos agentes. Mas a riqueza nas argumentações de cada um ocorre a partir de suas reflexões singulares, exploradas neste texto.

REFERÊNCIAS

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

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume 2: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. *O processo civilizador*. Volume 1: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. *Mozart, sociologia de um gênio*. (org.) SCHRÖTER, Michael. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

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

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

_____. *A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MERCHIOR, José Guilherme. *Michel Foucault, ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ROUSSEAU, Xavier; DAUVEN, Bernard; MUSIN, Aude. *Civilisation des mœurs et/ou disciplinarisation sociale ? Les sociétés urbaines face à la violence en Europe (1300-1800)*. In: MUCHIELLI, Laurent; SPIERENBURG, Pieter (orgs.). *Historie de l'homicide en Europe, de la fin du Moyen Âge à nos jours*. Paris: La Découverte, 2009, p. 273-321.

VAN KRIEKEN, Robert. *A organização da alma: Elias e Foucault sobre a disciplina e o eu*. Plural, v. 3, 1º semestre, 153-180, 1996.