

Leituras Híbridas: um diálogo (possível) entre as sociologias de Émile Durkheim e Norbert Elias

Debate ou Discussão em Teoria Social

GT 31: Teoria Social Contemporânea

Prof. Dr. Enio Passiani
Faculdades de Campinas (FACAMP)

Resumo:

Apesar das diferenças entre Durkheim e Elias, é possível vislumbrar argumentos semelhantes entre eles, principalmente o controle dos impulsos necessário para manter a coesão social. Em Durkheim, a socialização dos indivíduos por meio das instituições sociais cria em seu interior um “ser social”, um ser que internaliza as regras e códigos que garantem a sociabilidade; em Elias, o processo civilizador transforma, aos poucos, o controle externo – exercido por outros indivíduos e pelo Estado – em auto-controle, contendo os impulsos prejudiciais para o convívio social. Para ambos, um dos principais fundamentos da sociedade é a contenção dos comportamentos irracionais, egoístas e a-sociais.

Palavras-chave: Émile Durkheim. Norbert Elias. Socialização.

I.

Para Durkheim (1972), a sociedade, para manter-se, precisa dividir o trabalho de determinado modo entre seus membros. Para isso, é preciso prepará-los, por meio da educação, para aquelas necessidades que não são as do indivíduo, mas as da sociedade. É por e para a sociedade que a própria educação se diversifica. A educação, continua Durkheim, é o meio pelo qual a sociedade renova perpetuamente as condições de sua própria existência. A reprodução da sociedade não se limita a preparar os homens para o desempenho de certas atividades, mas exige a construção de seu ideal de homem, que varia no tempo e no espaço. Esse ideal de homem preparado para a vida social é resultado de um processo de socialização que cria, em cada indivíduo, um ser que originalmente não possui: é o ser social. É função da educação inculcar as regras morais que tornam possível a sociabilidade, a convivência social; é a educação a responsável por civilizar a conduta humana ao criar um novo ser em nosso interior em oposição ao ser individual, egoísta e a-social porque guiado exclusivamente pelos impulsos e instintos. O ser individual, oposto do ser social, equivale a um ser puramente biológico.

É porque a educação moral envolve a disciplina e a coerção necessárias para a socialização é que se torna possível desenhar um fio condutor entre Elias e Durkheim: “En lo que respecta a la herencia de Durkheim, de alguna forma ésta se halla presente en la noción que impera en toda la obra de Elias de la socialización como internalización de las coerciones sociales” (Zabludovsky, 2007, pp. 40-41). Nos termos *durkheimianos*, ocorre, pela educação, a introjeção da disciplina na subjetividade dos indivíduos, ou seja, os sentimentos são disciplinados de modo a permitir a vida social; é a inteligência penetrando os sentimentos. Abandonados a si mesmos, agindo conforme o livre fluxo dos desejos, não haveria coesão social possível, pois os indivíduos, interessados apenas em si, viveriam egoisticamente, apartados uns dos outros. Por isso, afirma o sociólogo francês, a disciplina é a força que estrutura a vida social. Mas é preciso que os indivíduos aceitem aderir à moralidade. E a adesão ocorre porque o sacrifício que implica o (auto) controle das paixões traz também recompensas, como o

sentimento de inclusão, de pertencimento, como a criação de laços de solidariedade que aproximam os homens, oferecendo-lhes segurança. O sentimento em comum (Durkheim, 1977) é resultado da vida coletiva, i.e., da interação entre os indivíduos.

A distância entre os dois autores novamente é encurtada quando Durkheim afirma que a coerção, aos poucos, deixa de ser sentida e dá lugar aos hábitos, tornando-se, assim, automática, transformando-se em tendências internas. O processo de controle externo, com o passar do tempo, vai se configurando como coação interna graças ao trabalho da educação desde a mais tenra infância. Os atos de comer, beber, vestir-se, de higiene pessoal, o trato cotidiano com as demais pessoas, tudo isso vai sendo civilizado, racionalizado durante o processo de socialização que molda o comportamento dos indivíduos tanto nas manifestações públicas quanto nas privadas. A socialização para Durkheim e a civilização para Elias constituem processos sócio-psíquicos. Em outras palavras: a inibição dos impulsos é o meio pelo qual a coerção social produz efeitos psíquicos.

A vida em sociedade cultiva nos indivíduos o “sentimento do todo”, o apego a algo que supera os indivíduos isolados. A esse sentimento Durkheim (1999) chama de “interesse geral”, possível apenas quando os homens são “profundamente civilizados” (Durkheim, 1999, p. XXII). Mas, como já indicado, a vida em comum é, ao mesmo tempo, atraente e coercitiva, e os homens aceitam a coerção porque recebem em troca a solidariedade. Mas qual sua origem social, indaga Durkheim? A solidariedade é produzida a partir da divisão social do trabalho, necessária para preencher as necessidades do homem, que aumentam à medida que as sociedades crescem e tornam-se mais complexas. A divisão social do trabalho, portanto, se encontra na base moral da sociedade. Em síntese, o modelo de Durkheim propõe que a solidariedade gera a integração entre os indivíduos e a integração produz a civilização. A divisão do trabalho possui caráter moral porque ela gera cooperação e reciprocidade. Assim, quanto maior o adensamento da sociedade, maior sua densidade moral, pois multiplica as relações e o intercâmbio sociais ¹. Podemos afirmar, então, que a civilização é um reflexo da divisão do trabalho, é seu efeito.

Ao mesmo tempo em que os apetites puramente individuais são inibidos pelos vínculos morais que a vida em sociedade produz, é na vida coletiva que desabrocha o que há de melhor nos indivíduos. Devido à divisão social do trabalho os agentes desenvolvem habilidades específicas cuja realização os beneficia e à coletividade. Ao satisfazer necessidades que são do todo social, os indivíduos realizam a si mesmos, estabelecendo laços de cooperação e solidariedade. Portanto, em Durkheim (1999), a vida individual nasce da vida coletiva. Só numa sociedade cuja divisão social do trabalho se aprofundou é que os indivíduos poderiam desenvolver toda sua potencialidade. A solidariedade, para Durkheim, assinala Susan Jones (2001), simultaneamente, depende da interação e permite a autonomia dos indivíduos, numa autêntica ação de auto-determinação. Mas, repito, a ação de auto-determinação somente é possível quando os agentes, na realização da própria ação, cumprem com um dever que é social, pois o cumprimento do dever não significa a simples conformidade com uma ordem social particular, ao contrário, significa a realização da sociedade, seu aperfeiçoamento, a busca incessante por um ideal de boa sociedade.

Em *Da Divisão do Trabalho Social* (1999), Durkheim assevera que a sociedade está interessada que a paz e a ordem reinem a fim de evitar seu estado anômico e, com isso, garantir a coesão e a regularidade. Daí a necessidade de uma regulação moral ou jurídica. A intensa diferenciação e interdependência das sociedades modernas colocou os homens num complexo nexo de direitos e obrigações. Cabe ao Estado, notou Frank Pearce (2001) ao comentar a sociologia política *durkheimiana*, fornecer uma estrutura administrativa e legal para garantir a realização e o respeito a tais direitos e obrigações. O Estado é, para Durkheim, um sistema racional legal que deve garantir a integração social, comportando-se como a dimensão racional da sociedade. Para ele, tal como para Elias, o desenvolvimento do auto-controle é imposição da moral pública dominante que o Estado representa e protege (Pearce, 2001, p. 46). Em ambos os autores, o controle externo exercido pelo

Estado – e, no caso de Elias, pelo olhar vigilante dos demais atores sociais –, gradativamente, vai sendo internalizado até se tornar controle interno. O Estado converte-se no órgão da disciplina moral. Embora a qualidade da lei seja seu potencial coercitivo, a lei é também, de acordo com Durkheim, um índice e a fonte dos mais diferentes tipos de solidariedade. O controle dos apetites e das paixões pelos indivíduos conta com o auxílio dos constrangimentos produzidos pelas instituições sociais e depende do grau de socialização do indivíduo – Elias diria que depende do grau de civilização –, responsável por nele criar o sentimento de identificação com a coletividade e fortalecer o grau de integração com o corpo social.

A solidariedade em Durkheim se expressa e é garantida pelo Direito, portanto, pelo Estado; o Estado é manifestação da solidariedade. Se, por alguma razão, os indivíduos tratam de ofender a moralidade social cabe ao Estado, e somente a ele, estabelecer a punição, pois o uso legítimo da violência é função do Estado e não dos indivíduos, assim como para Elias. A partir do momento que o Estado protege a solidariedade social, a integração da sociedade, protege também aos indivíduos. O Estado é uma das principais instituições responsáveis pelo combate contra a anomia ou, em termos *eliasianos*, contra a descivilização – muito embora, reconheça Elias, processos descivilizadores podem ser desencadeados pelos próprios Estados nacionais. Durkheim estabelece um sistema recíproco de direitos e deveres e não a submissão à ordem constituída; e tal sistema recíproco estabelece a solidariedade. Por conseguinte, o dever, base moral da constituição da sociedade, não é independente da justiça, estrutura fundamental da esfera objetiva da razão prática formada a partir da associação entre os indivíduos, i.e., das relações recíprocas.

As concepções de Estado em ambos os autores, em certo sentido e grau, se avizinham. Segundo Elias, numa sociedade cujo poder central é enfraquecido, nada pode impedir a ação violenta de uns contra os outros; não há instância social capaz de contê-los, ameaçando, assim, a integração social e as possibilidades de solidariedade entre os agentes. Por outro lado, a partir do momento em que o poder central se fortalece, as pessoas praticamente são obrigadas a viver em paz umas com as outras por pressão direta e indireta do Estado. Por concentrar o monopólio legítimo do uso da violência, só o Estado pode praticá-la, retirando dos indivíduos o direito do uso da força e estabelecendo uma legislação que, ao mesmo tempo, garante os direitos das pessoas e estabelece as punições caso tais direitos sejam desrespeitados. Os direitos dos indivíduos são garantidos tanto na esfera pública quanto na privada. Por isso, o uso da violência pelas pessoas é interdito em ambas as esferas, o que, em termos *durkheimianos*, só contribui no sentido de fortalecer os laços sociais. Ao longo de um processo civilizador, afirma Elias, o controle externo vai diminuindo à medida que os indivíduos assimilam os modelos de autocoerção e tornam-se cada vez mais capazes de dominar as próprias emoções. Nesse sentido, o respeito aos direitos estabelecidos deixa de ser apenas uma imposição do Estado para se transformar num comportamento habitual. A fértil imaginação sociológica de Elias consegue perceber a relação que há, confirmada a partir de seus estudos históricos, entre a formação dos Estados nacionais, portanto um evento da macro-estrutura social, sobre a economia dos afetos dos indivíduos, logo, sobre a estrutura da personalidade. Neste ponto há entre os autores uma diferença: enquanto Durkheim insiste na importância do Estado como responsável pela manutenção de uma solidariedade orgânica, por conseguinte, de um todo social capaz de criar e determinar os indivíduos, num processo demasiadamente unilateral e vertical; na teoria figuracional de Elias, em contrapartida, os processos supra-individuais de estatização e de civilização – processos que transcendem a vontade dos homens – não apagam o fato de que os indivíduos estão num constante jogo de interdependência e intercâmbio cujo resultado final é sempre imprevisível – escapando, nesse sentido, a certo determinismo *durkheimiano*. Para Elias, os processos de formação da sociedade e do Estado estão assentados numa configuração constituída de inúmeras unidades sociais relativamente pequenas em livre competição entre si, demonstrando, assim, seu caráter dinâmico e mutável (Elias, 1997, p. 249 e ss.)².

II.

Outra maneira de vincular Durkheim e Elias é introduzir um terceiro pensador nesse debate, um intermediário que sirva denexo entre eles. Esse pensador é Sigmund Freud. Apesar dos encontros e desencontros entre eles, é impressionante os elos que os ligam. Para os três é importante a idéia de que a censura e o controle das paixões e dos afetos é o fundamento da sociedade. Sem esse exercício de coação (puramente externa num primeiro momento, depois internalizada) a sociedade não é possível. Os três autores também apontam que o auto-controle obriga a certas renúncias, de modo a causar um custo e uma frustração, porém, ao mesmo tempo, tal renúncia tem um poder criativo. Em resumo, para Freud, o recalque dos instintos libidinais é seguido pela sublimação, a transformação do prazer sexual noutras formas de prazer; e, por fim, o princípio do prazer cede lugar ao princípio de realidade. Todos os três reconhecem que esse processo é doloroso, mas enquanto Freud enfatiza seu aspecto inibidor (sem descuidar do fato de que há recompensas), Elias e Durkheim, não, pois sublinham repetidamente que só a censura torna possível a solidariedade (por meio da internalização de uma consciência moral, que é social) e a civilização (pela assimilação de um *habitus* socialmente elaborado). A diferença entre eles, aqui, é de direção. Freud chama a atenção para um aspecto, Durkheim e Elias para outro, e os três reconhecem que a moeda possui dois lados. Para Freud, a sublimação – só possível em sociedade – permite que os homens direcionem suas energias (libidinais) para outras atividades, a elas se dedicando; Durkheim, por sua vez, acredita que a felicidade cresce com a civilização, mas não necessariamente o prazer, pois a “felicidade social” pressupõe “(...) a estabilidade nos gozos e da regularidade em nossos prazeres” (Durkheim, 1999, p. 249); já Elias vê o processo civilizador também como uma espécie de educação dos sentidos e refinamento do estilo de vida e gosto estético, permitindo, inclusive, que a arte e a literatura nos forneçam, como parte integrante do processo civilizador, imagens mais utópicas da sociedade (Elias, 2005).

Porém, o que aproxima Freud e Durkheim também os afasta. Para Freud, a força dinâmica que move o indivíduo e que, paradoxalmente, deve ser controlada, é a libido, a pulsão individual que jorra das profundezas do ego (Bastide, 1974, p. 21). Em Durkheim, ao contrário, a força criadora é a sociedade, que cria nos indivíduos a consciência do pertencimento e das necessidades alheias. A partir de tal reconhecimento é que os indivíduos desenvolverão suas capacidades, inclusive as intelectuais. Bastide sintetiza a diferença entre os autores da seguinte maneira: para Freud tudo nasce da luta (contra os instintos egoístas, contra o prazer libidinal), para Durkheim tudo deriva da cooperação (*Idem*, p. 24). É como se Freud colocasse o indivíduo e seus impulsos libidinais contra a sociedade, que exige seu controle; ao passo que Durkheim enxergasse o indivíduo como a criação da sociedade. Nesse sentido, o ponto de partida do freudismo é o primado da libido, enquanto o durkheimismo concede a primazia para a instituição social (*Idem*, p. 33).

Nesse aspecto Elias difere de Durkheim porque, a meu ver, faz uma leitura muito cuidadosa de Freud. Em Freud, o nascimento da sociedade não está dissociado da violência. Assim como Durkheim, Freud acreditava que a investigação das sociedades mais simples ajudaria a revelar aspectos das mais complexas. Em *Totem and Taboo*, Freud argumenta que o totem é a projeção que substitui a figura do pai, o ideal de ego em relação ao qual os mais jovens se identificam, mas também invejam, porque querem ocupar a posição do pai ao lado da mãe. O complexo de Édipo funciona como uma espécie de metáfora da fundação da sociedade: por invejar o pai, os filhos querem matá-lo, mas o desejo assassino transforma-se em admiração, o que leva os filhos a aceitarem, admirarem e imitarem a figura paterna. Esse mecanismo psico-social implica o reconhecimento, o respeito e a introjeção da autoridade, a permitir a formação do grupo social. É como se Freud, provoca Friedland, erotizasse o poder. A possibilidade da violência, o desejo de sua realização, de todo modo, está colocada. Em Durkheim, tal possibilidade também existe, mas o estado de efervescência que emana dos rituais totêmicos são

contidos e convertidos, na própria performance do ritual, em símbolos responsáveis pela criação da identidade do grupo e de uma consciência moral coletiva. A vida do grupo adentra os indivíduos por meio dos símbolos, adestrando-os e preparando-os para a vida social. A adesão à ordem simbólica da sociedade ajuda a conter os nossos impulsos naturais e as emoções são transferidas para os símbolos. A efervescência que emana dos rituais e que poderiam ocupar os indivíduos na vida cotidiana são transcendidos no próprio ritual, e, então, a sociedade nasce. Se tentássemos ler Durkheim a partir de Freud e utilizar seu vocabulário, diríamos que os rituais constituem mecanismos sociais de sublimação das paixões individuais. A simbolização tem por função conter e banir a violência do grupo, fortalecendo os laços sociais entre seus membros. A absorção da ordem simbólica livra o homem da prisão que é sua natureza a-social e permite as suas mais plenas realizações. A sociedade, logo, equipa os indivíduos com novas habilidades (Shilling, 2005, p. 219). A partir daí, o uso da violência é punido pelo grupo. Para Durkheim, ao contrário de Freud e Elias, a civilização deve prescindir da violência. Daí a distinção que Durkheim estabelece entre sagrado e profano: o culto à sociedade é sagrado, sua negação, profana.

A meu ver, Elias é bem mais sensível a esse problema. O processo civilizador significa, como já sabemos, a contenção de nossos impulsos mais irracionais, mais violentos. Mas isso não significa a erradicação da violência. Como já notaram Stephen Mennell (2001) e Zabludovsky (2007), vislumbramos na obra de Elias tanto uma preocupação com os processos civilizadores quanto com a exacerbação da violência, a regressão e a anomia. Ou seja, é possível ver o processo civilizador em duas direções: para frente e para trás, sendo que este segundo movimento corresponde à descivilização. Para Elias, o processo civilizador não descarta seu contrário, mas o carrega consigo. A realização da civilização jamais apaga completamente a descivilização. A argúcia de Elias se deve, como já assinalado, à leitura bastante atenta da obra de Freud. Por isso está ciente que a civilização tem como uma de suas contrapartidas os efeitos perversos do recalque, reconhecendo a ambivalência do processo. E se Freud sexualiza o poder, Elias politiza o sexo. No decorrer da história o recalque foi utilizado no relacionamento entre os grupos sociais – entre reis e súditos, entre homens e mulheres, entre pais e filhos – como estratégias de dominação que permitiram a hegemonia de uns perante outros (Elias, 2001, pp. 50-51).

A separação rígida que Freud realiza entre natureza e cultura, segundo Elias (2010, p. 152) só pode levar a uma conclusão: os seres humanos são condenados a viver eternamente contra a sua natureza, representando a sociedade como agente da repressão universal. Nesse sentido, Freud, como Durkheim, submete o indivíduo à sociedade. A diferença é que, para Durkheim, tal submissão é responsável pela formação do próprio indivíduo e por fazer nascer em seu interior o que há de melhor, ao passo que, para Freud, tal submissão pode ser responsável pela origem de angústias e frustrações. Se a sociedade, de acordo com Freud se origina a partir da luta entre os desejos do indivíduo e sua repressão, conseqüentemente, a origem da sociedade está no indivíduo. Por caminhos distintos, tanto Durkheim quanto Freud opõem o indivíduo à sociedade, mas atribuem pesos e importâncias diferentes para um e para outro; Elias, ao contrário de ambos, esforça-se por entender a formação do indivíduo e da sociedade a partir de sua relação. Logo, na teoria figuracional de Elias, “indivíduo” e “sociedade”, mais do que termos e realidades opostas, são complementares.

III.

Mais interessante, penso eu, do que mostrar os possíveis pontos de contato entre os autores e suas divergências, é atualizar e problematizar um a partir do outro, combinar suas perspectivas de modo a fornecer uma outra sociologia, nem puramente *eliasiana* nem completamente *durkheimiana*, mas uma sociologia híbrida, plural, capaz de observar e analisar velhas e novas questões de um outro ponto de vista. Nesse sentido, acredito que a maneira como os autores abordam o tema das

representações sociais nos forneceriam ferramentas analíticas potentes para investigarmos as sociedades contemporâneas.

Para ambos, o processo de socialização equivale à aquisição de símbolos. Mas, primeiro, vejamos como cada um deles aborda o tema. Ao estudar a religião, Durkheim, na verdade, manifesta sua preocupação com os processos simbólicos e rituais e sua relação com os processos de formação das solidariedades sociais (Alexander, 1999). Em Durkheim, o símbolo expressa uma realidade e é preciso atingir sua significação, pois ela traduz algum aspecto da vida, carrega o conteúdo objetivo da idéia que se exprime. Portanto, as representações coletivas traduzem e expressam realidades coletivas, estados de coletividade (Durkheim, 2010). A vida social, em resumo, afirma Durkheim, é toda feita de representações (Durkheim, 1977). Se, para Durkheim, existe uma separação entre os fenômenos em si mesmos e as representações que os indivíduos fazem delas, logo, o estudo dos rituais que expressam as representações coletivas é essencial para se compreender a sociedade. O ritual se encontra no coração de qualquer interação social, por isso o significado simbólico não pode ser lido se deslocado do contexto, da totalidade, no qual está inscrito.

No processo de interação social os rituais autorizam os membros do grupo a compartilhar experiências de modo a florescer o sentimento de pertencimento e sentir a obrigação moral de uns em relação aos outros. Os participantes são carregados de uma energia emocional que corresponde à moral; e o ato de participar envolve o comprometimento com a ação futura, pressupondo, assim, a solidariedade. Os rituais podem afastar nossos objetivos egoístas e criar a possibilidade de um mundo social.

Na concepção teórica *durkheimiana* os ritos podem ser encarados como linguagem, por conseguinte, constituem poderosos instrumentos de aprendizagem social, verdadeiros mecanismos de socialização que atuam na incorporação das representações coletivas. A própria linguagem, nesse sentido, diz Durkheim (2010), é símbolo, fruto de uma elaboração coletiva, uma representação coletiva.

Encontramos nas formulações de ambos os autores a propósito das representações sociais mais uma impressionante semelhança, que, desconfio, tem sido pouco notada ³. Também para Elias os ritos de iniciação constituem importantes etapas de aprendizagem social que permitem a interiorização daquelas regras sociais que, por sua vez, possibilitam a civilização da conduta. Muitos desses ritos concedem uma dimensão estética ao processo civilizador: a *hexis* do corpo, os modos de vestir, falar e comporta-se em público, o gestual etc., ligada a uma dimensão ética.

As representações simbólicas da realidade social permitem a incorporação dos valores morais porque se comportam, acima de tudo, como “pautas sonoras tangíveis” (Elias, 1994, p. 20), ou seja, as representações são linguagem que tornam a comunicação possível – a própria linguagem falada humana, os idiomas, são formas de representação. E a comunicação muitas vezes se realiza de forma ritualística. Os homens podem obter conhecimento do mundo por meio de suas próprias experiências ou por meio dos símbolos, sonoros ou não, que representam os fatos (Elias, 1994, pp. 187-188). As representações simbólicas constituem uma mediação entre os indivíduos e o mundo social e funcionam como forma de aprendizagem social. Nesse sentido, os ritos, manifestação fenomênica das representações, têm função de comunicação e orientação, isto é, o rito existe como linguagem e conhecimento. Aliás, parte importante do processo civilizador diz respeito ao processo de simbolização, à transformação dos laços emocionais e afetivos, importantes fatores de ligação social, em símbolos.

Utilização exemplar de sua teoria do símbolo é o modo como Elias (1993) trata a série de pronomes pessoais – a linguagem, portanto – como produto e produtora das configurações sociais. Os pronomes pessoais expressam e traduzem o jogo relacional entre os indivíduos, constituindo, assim, espécies de representações sobre os indivíduos. É impossível representar um “eu” sem um “ele” ou “ela”, um “eles” sem um “nós”, configurando uma cadeia de pronomes que representa, no fundo, uma cadeia de posições sociais. Tomando a linguagem como ponto de partida, fica fácil, segundo Elias,

perceber que o homem não é um ser absolutamente autônomo e independente, um *homo clausus*, mas um homem que se forma enquanto tal nas interações sociais, transformando-se continuamente, um autêntico *homines aperti*. O conceito de indivíduo se refere a homens interdependentes, conseqüentemente, não é possível separar radicalmente os homens “no singular” dos homens “no plural”, noutros termos, indivíduo e sociedade não são termos isolados, mas um se constitui a partir do outro. Desse modo, a polarização entre indivíduo e sociedade é falsa porque se baseia ou numa crença exagerada no indivíduo ou numa crença exagerada na sociedade.

Uma teoria do símbolo formulada a partir deles nos ajudaria a compreender, creio, questões candentes das sociedades capitalistas contemporâneas, por exemplo: a profunda individualização que experimentamos atualmente, esse culto ao indivíduo – que Durkheim e Elias já haviam notado, até porque são parte integrante dos processos de socialização e civilização – que se encontra na base da “cultura do narcisismo” não seriam sintomas de um tipo de processo descivilizador em curso, uma vez que promove a desagregação social devido à produção e reprodução de frouxos laços sociais e, por conseguinte, enfraquecendo os laços de solidariedade? As representações que brotam da cultura do consumo não fortalecem o hedonismo, não vendem a imagem que o prazer fácil e rápido são “absolutamente” necessários”, chocando-se com as idéias de controle e auto-controle dos impulsos libidinais? As novas tecnologias do corpo, como as cirurgias plásticas e implantes, não poderiam ser interpretadas como (falsas) promessas da juventude eterna e imortalidade (não do espírito, mas do próprio corpo) que empurram a morte para os bastidores e a tornam inaceitável (Elias, 2001)? Nesse sentido, a repulsa em relação à morte não é parte de um processo descivilizador ao invés de um civilizador?

Bibliografia:

- Alexander, J.C. (1999). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. In: _____. (Ed.). *Durkheimian sociology: cultural studies* (pp.1-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastide, R. (1974). *Sociologia e Psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos; Edusp.
- Béjar, H. (1993). *La cultura del yo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, É. (1999). *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes.
- Durkheim, É. (1972). *Educação e sociologia*. São Paulo: Melhoramentos.
- Durkheim, É. (1977). *As regras do método sociológico*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- Durkheim, É. (2010). Religião e conhecimento. En: J. A. Rodrigues (Org.). *Durkheim. Coleção Grandes Cientistas Sociais* (pp. 147-203). São Paulo: Ática.
- Durkheim, É. (1982). *O suicídio*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Elias, N. (2010). *Au-delà de Freud*. Paris: Éditions La Découverte.
- Elias, N. (1997). *O processo civilizador. Volume 1: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. (2005). *A peregrinação de Watteau à ilha do amor*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. (1993). *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris: Éditions de L'Aube.
- Elias, N.(2001). *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Ediciones Península.
- Freud, S. (2011). *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

- Friedland, R. (2005). Drag kings at the totem Ball: the erotics of collective representation in Émile Durkheim and Sigmund Freud. En: J.C. Alexander & P. Smith (Eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 239-273). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinich, N. (2001). *A sociologia de Norbert Elias*. Bauru, SP: Edusc.
- Jones, S.S. (2001). *Durkheim reconsidered*. Cambridge: Polity Press.
- Lahire, B. (2010). Freud, Elias et la science de l'homme. En: Norbert Elias. *Au-delà de Freud*. Paris: Éditions La Découverte.
- Mennell, S. (2001). O reverso da moeda: os processos de descivilização. In: A. Garrigou & B. Lacroix (Orgs.). *Norbert Elias: a política e a história* (pp. 163-182). São Paulo: Perspectiva.
- Pearce, F. (2001). *The radical Durkheim*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Shilling, C. (2005). Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution. En: J.C. Alexander & P. Smith (Eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim* (pp. 211-238). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zabludovsky, G. (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México: FCE.
-

Notas de rodapé:

¹ Nathalie Heinich (2001), ao comentar a sociologia de Elias, aproxima-o de Durkheim ao escrever que o desenvolvimento de uma consciência moral possibilita o controle dos impulsos e dos afetos. A escolha de termos semelhantes, a meu ver, não é mera coincidência ou descuido. O uso de um vocabulário comum é possível justamente porque suas teorias se tocam.

² Ainda assim, é possível perceber, assinala Helena Béjar, uma orientação *durkheimiana* em Elias segundo a qual a complexização das formas sociais gera novos vínculos de solidariedade devido a uma maior interdependência entre os homens (Béjar, 1993, pp. 132-133).

³ Este vínculo entre os autores, de modo geral, passou despercebido – pelo menos no contexto da sociologia brasileira é o que acontece –, talvez porque parte da obra de Elias foi ofuscada pela dimensão e importância de sua obra-prima *O Processo Civilizador*. Este magnífico livro acabou jogando sombras sobre vários outros que apenas aparentemente não se relacionam com o argumento central de seu clássico.