



Sociedade e Estado

ISSN: 0102-6992

revistasol@unb.br

Universidade de Brasília

Brasil

Wouters, Cas

Como continuaram os processos civilizadores: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza

Sociedade e Estado, vol. 27, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 546-570

Universidade de Brasília

Brasília, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339930935005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Recebido:
20.07.2012
Aprovado:
15.11.2012

Como continuaram os processos civilizadores: rumo a uma informalização dos comportamentos e a uma personalidade de terceira natureza*

Cas Wouters¹

1. Pesquisador na Universidade de Utrecht, filiada à Amsterdam School for Social Science Research (ASSR).

* Artigo traduzido com a autorização do autor. Versão anterior publicada em *Norbert Elias and Figurational Research: Processual Thinking in Sociology*, edited by Normal Gabriel and Stephen Menell, Blackwell Publishing, Malden, MA, USA, p. 140-159

Tradução para o português de Thamires Castelar e Bruno Contyjo

Resumo: Baseado em uma análise de livros de boas maneiras, datados desde 1890, em quatro países ocidentais, este artigo descreve como “processos civilizadores” continuaram nos séculos XIX e XX. O artigo concentra-se, primeiro, em três funções centrais de uma “boa sociedade” e de seu código de costumes e maneiras e, em seguida, descreve como, em um processo de longa duração de formalização dos costumes e maneiras e de disciplinamento de pessoas, emoções “perigosas”, como aquelas relativas à violência física (incluindo a sexual), passaram a ser controladas de modos cada vez mais automáticos. Sendo assim, um tipo de personalidade de segunda natureza ou de consciência dominada tornou-se predominante. O século XX, por sua vez, assistiu ao aumento dos constrangimentos sociais em favor de condutas descontraídas, além de reflexivas, flexíveis e alertas. Tais pressões coincidiram com uma informalização dos comportamentos e uma *emancipação de emoções*: emoções que haviam sido negadas e reprimidas recuperaram acesso à consciência e maior aceitação nos códigos sociais. No entanto, foi somente a partir da “Revolução Expressiva” da década de 1960 que, cada vez mais, os padrões de autocontrole têm habilitado as pessoas a admitirem, para si mesmas e os outros, a possibilidade de se sentir emoções “perigosas” sem incitar vergonha, mais especificamente, o receio de perder o controle e a dignidade. À medida que se tornou “natural” perceber os impulsos e as demandas de ambas, da “primeira natureza” e da “segunda natureza”, bem como os perigos e as oportunidades, de curta e longa duração, em qualquer situação ou relação, tem se desenvolvido um tipo de personalidade de “terceira natureza”. Exemplos ilustrativos dessas tendências também nos ajudam a entendê-las como um processo de integração psíquica desencadeado por um processo de integração social continuada.

Palavras-chave: Processos Civilizadores, Informalização dos Comportamentos, Terceira Natureza.

Introdução

As maiores tendências observadas por Norbert Elias em *O processo civilizador* (2000 [1939]), indiscutivelmente, continuaram até o final do século XIX.

Elas representam um processo de longa duração de formalização dos comportamentos e de disciplinamento de pessoas, no qual emoções “perigosas”, como aquelas relacionadas à violência física (incluindo a sexual) passaram a ser evitadas, reprimidas e negadas de formas cada vez mais automáticas – isto é, por medos interiores de uma consciência bastante rígida e autoritária. Guiadas pelas forças disciplinares das redes de interdependência em expansão, em particular pela formação do Estado e pela expansão do mercado, um tipo de personalidade de “segunda natureza” – isto é, uma consciência dominada – estava se formando e se tornou dominante. Esse processo acelerou-se no período em que classes burguesas adentraram e passaram a dominar os centros de poder e sua “boa sociedade”. Esse movimento foi perdendo força no século XX, quando processos de longa duração de informalização dos comportamentos e de “emancipação das emoções” tornaram-se predominantes: emoções que haviam sido negadas e reprimidas até então, readquiriram² acesso à consciência e uma maior aceitação nos códigos sociais. Os exemplos a seguir fornecerão um vislumbre inicial desse processo.

Na Guerra do Golfo de 1990-91, pilotos de caça em seus aviões, antes da decolagem, em entrevista à TV, admitiram estar com medo. Eles o fizeram de maneira casual. Isso teria sido praticamente impensável durante a Segunda Guerra Mundial, quando tal comportamento teria sido quase automaticamente encarado como um sinal de que estavam aterrorizados, uma condição sob a qual se pensava ser impossível ter um bom desempenho. Admitir estar com medo era algo como pisar em uma ladeira escorregadia³: a pessoa automaticamente agiria de acordo com a emoção. A reação dominante àquela época, em resposta ao problema de como prevenir soldados de se deixarem levar pelo medo, pode ser resumida numa citação de um manual para oficiais norte-americanos de 1943: é do soldado o “desejo de conservar a boa opinião de seus amigos e associados... seu orgulho sufoca seu medo” (STEARNS & HAGGERTY, 1991). Precisamente o mesmo orgulho resguardou os soldados de admitirem que estivessem com medo, especialmente antes de uma operação. Na época da Guerra do Golfo, tudo isso havia obviamente mudado. Hoje, admitir estar com medo já não significa que, automaticamente, se agirá de acordo com a emoção.

No processo de informalização e emancipação das emoções, tornou-se bastante comum admitir-se estar sentindo isso ou aquilo, ódio ou lascívia, raiva ou inveja e, ainda assim, agir de um modo bem diferente, de uma forma divertida e sutil. Isso implica um avanço no patamar de demandas por autorregulação, uma alteração que, talvez, possa ser mais claramente observada em mudanças no relacionamento entre pessoas prestes a morrer e aqueles que vivem.

2. A palavra “readquiriram” não pode ser literalmente interpretada, claro, uma vez que as emoções que encontram expressão, mais ou menos direta, no comportamento diferem das emoções que alcançam o tipo de consciência que as permite serem processadas em uma grande variedade de modos de expressão e/ou reprimidas.

3. (N. T.) Ao pé da letra a expressão “*slippery slope*” pode ser traduzida como ladeira escorregadia. Optamos por traduzi-la por falácia informal, pois, ao longo do texto, Wouters a emprega a partir do empréstimo junto aos estudos sobre lógica, especialmente à retórica. A natureza metafórica da expressão “*slippery slope*”, ao ser vinculada à ideia de falácia informal, refere-se ao engenho lógico de presumir a deflagração de uma cadeia de acontecimentos, na qual um ato aparentemente inconsequente, isolado, gera sucessos contínuos em uma mesma direção, como em um deslizamento provocado por uma enxurrada em uma área de declive. Por certo, Wouters aproveita o conteúdo da proposição, mas adequa a ideia e a expressão aos propósitos

do seu argumento acerca do medo em relação aos possíveis deslizos provocados por atos de exposição pública de emoções.

Nesse caso, mudou a regra tradicional de que pacientes terminais deveriam ser mantidos sob a ilusão de que havia boas chances de recuperação e, pela qual, médicos conduziam um regime de silêncio e mentiras sagradas, quase nunca informando os pacientes sobre a sua situação terminal. Há, atualmente, a expectativa – colocada para os médicos até mesmo como obrigação judicial – de que sejam abertos e informem os seus pacientes sobre a situação (WOUTERS, 2002). As normas para casais divorciados também mudaram drasticamente: a expectativa tradicional de que eles parariam de se ver está gradualmente sendo substituída pela expectativa de se ter uma boa relação “pós-casamento”: o ex-casal conserva uma amizade ou trabalha no sentido de atingir termos amigáveis novamente (VEENINGA, 2008).

Processos de informalização continuaram durante o século XXI. Minha análise deles, neste artigo, baseia-se em um projeto de pesquisa com perspectiva de longa duração, cuja proposta era encontrar, comparar e interpretar as mudanças em livros de etiquetas de origens americana, holandesa, inglesa e alemã, publicados desde 1880. O projeto resultou em dois livros: o primeiro deles, *Sex and Manners*, foi publicado em 2004 e o segundo, *Informalization*, em 2007. Nesses livros, são relatadas tendências gerais, bem como variações nacionais. Entre as tendências gerais relatadas, havia uma distância social e psíquica decrescente entre classes sociais, sexos e gerações; uma mistura de códigos e ideais; identificações mútuas em expansão e uma “emancipação das emoções”. Tudo somado, essas tendências inter-relacionadas apontam para uma informalização de comportamentos, para crescentes demandas pela regulação das emoções e para uma integração social e nacional cada vez maior.

Aqui, pretendo mostrar como tendências gerais nos regimes de comportamento ocidentais no século XX, e em séculos anteriores, estão relacionadas às tendências gerais dos regimes de autorregulação. Essas tendências são o resultado da indagação sobre quais mudanças gerais nos códigos sociais podem ser interpretadas como envolvendo alterações específicas no equilíbrio de controles – isto é, entre controles sociais externos e controles sociais internos ou “autocontroles”. Primeiro, me concentrarei nos constrangimentos sociais contínuos em favor da autorrestrrição no século XIX, particularmente via ascensão da burguesia empresarial e profissional e um mercado em expansão. Depois, focarei nas últimas décadas daquele século, quando o processo de longa duração de formalização de condutas e disciplinamento das pessoas, como descrito por Elias, se converteu em um processo de longa duração de informalização dos comportamentos e de uma emancipação das emoções. Tentarei interpretar essas mudanças relacionando-as, por um lado, ao processo de integração social, que envolveu uma sucessiva ascensão de grupos cada vez maiores e sua representação em centros de poder nacionais e suas “boas sociedades”, e por outro lado, à mudança no

equilíbrio dos controles. O medo da falácia informal serve como exemplo de como isso ocorreu.

Além disso, explorarei conexões entre integração social e integração psíquica. No sentido de capturar as mudanças observadas nas demandas por autorregulação e na estrutura da personalidade, o conceito apurado de uma “terceira natureza” é introduzido: houve uma mudança de uma “segunda natureza” a uma “terceira natureza”. A história do espartilho é apresentada como um exemplo didático. As seções finais dessa contribuição concentram-se em analisar como a integração social e o desenvolvimento de uma personalidade de terceira natureza estão relacionados às mudanças na experiência e no controle de sentimentos de superioridade e inferioridade. Este último será iluminado, ao se focar o modo como mudanças na regulação individual e social desses sentimentos podem ser especificadas por mudanças no significado e na experiência de culpa e de vergonha. Início com algumas observações, trampolins para esboçar um quadro empírico-teórico.

Sobre “boas sociedades” e seus regimes de comportamentos e emoções

Como tem mostrado Elias, mudanças nos regimes de comportamentos são uma passagem rumo a mudanças nas relações *entre* pessoas, bem como a mudanças *nas* pessoas, isto é, em suas demandas de regulação emocional. Consequentemente, o estudo de qualquer regime de maneiras pode revelar um regime de emoções correspondente. Em regra, dentro de cada sociedade, o código dominante de condutas e a regulação das emoções são derivados da sociabilidade nos centros de poder e de sua “boa sociedade” – isto é, os círculos de interação entre as pessoas de famílias que pertencem aos centros de poder e que tomam parte de seus encontros sociáveis. Esses códigos de uma boa sociedade têm três funções: 1) uma função modeladora; 2) uma função representacional, e 3) uma função de regulação da mobilidade social e da competição por *status*.

1) Como os códigos da boa sociedade eram decisivos para se angariar conhecidos e amigos, para se obter um cônjuge desejável e para se adquirir influência e reconhecimento, eles serviam de exemplo ou modelo para todas as pessoas socialmente aspirantes – eles têm uma *função modeladora*. Até o século XIX, as cortes tiveram essa função. Em comparação com círculos das cortes, os círculos posteriores da boa sociedade eram maiores e a sociabilidade neles era mais *privada*, o que tornou menos visível a função modeladora da boa sociedade. No entanto, a definição social dominante das maneiras apropriadas para se estabelecer e se manter relações foram construídas nesses círculos.

2) Em qualquer época, os comportamentos prevalecentes na boa sociedade

irão refletir a balança de poder e de dependência entre grupos estabelecidos e *outsiders*, na sociedade como um todo. À medida que crescentes camadas da sociedade tornaram-se emancipadas e mais socialmente integradas, os códigos sociais das boas sociedades passaram a representar essas camadas – eles têm uma *função representacional*. No sentido de evitar o conflito social e manter sua elevada posição, as pessoas nos centros de poder e da “boa sociedade”, cada vez mais, tiveram de levar em conta a presença dos grupos em ascensão. Como parte do processo, os estabelecidos tiveram de mostrar mais respeito pelos ideais, sentimentos, valores, e maneiras de tais grupos. Portanto, o código de uma boa sociedade tende a separar as sensibilidades de todos os grupos neles representados; isso reflete e representa o equilíbrio de poder entre todos esses grupos e estratos que estão integrados na sociedade em geral.

3) No século XIX, surgiu um elaborado e cada vez mais formalizado regime de comportamentos. Ele consistia em um complicado sistema de apresentações, convites, visitas, cartões de visitas, “chás da tarde”, recepções, jantares e assim por diante. A entrada na “boa sociedade” (ou seu equivalente funcional entre outros estratos sociais) era impossível sem uma apresentação e, particularmente na Inglaterra, qualquer apresentação requeria a permissão prévia de ambas as partes. Esse regime de condutas não regulava somente a sociabilidade, mas também funcionava como um sistema relativamente refinado de inclusão e exclusão, um instrumento para selecionar os recém chegados ingressantes que almejavam entrar nos círculos sociais, contribuindo, assim, para identificar e excluir indesejáveis e assegurando que aqueles recentemente apresentados assimilariam os regimes de maneiras e de autorregulação prevalecentes. Desse modo, os códigos da boa sociedade também *funcionavam para regular a mobilidade social e a competição por status*.

A função modeladora da boa sociedade opera, apenas parcialmente, por meio de códigos sociais ou da escolha racional individual, pois as diferenças em comportamentos e sensibilidades tornam-se arraigados na personalidade dos indivíduos – seus *habitus* – conforme crescem. O mesmo ocorre para muitas restrições sociais externas, à medida que elas são transformadas em autorrestrições habituais. Nesse contexto, Norbert Elias descreveu importantes conexões entre a formação das boas sociedades, a competição por *status* e a transformação dos constrangimentos exercidos pelos outros em autocontrole: “medo de perda ou redução do prestígio social é uma das mais poderosas forças motrizes na transformação de restrições por outros em autocontrole” (ELIAS, 2000 [1939], p. 395-396). Uma vez que esses constrangimentos sociais externos foram transformados em “naturais”, autorrestrições de segunda natureza, as restrições sociais das quais eles emergiram e que continuam a dar-lhes sustentação já não são experimentadas ou percebidas como tais, tampouco as poderosas motivações

por *status* estão envolvidas em sua transformação. Em contraste com a ascensão social individual, a ascensão de um grupo social inteiro envolve alguma forma de mistura de códigos e ideais do grupo em ascensão, com aqueles dos grupos previamente superiores. No século XX, a sucessiva ascensão social de grupos cada vez maiores foi refletida nos códigos dominantes e *habitus* (uma expressão abreviada para mentalidade, todo o revestimento emocional distintivo das pessoas que estão por ele unidas). Os resquícios desse processo de mistura podem ser encontrados em livros de etiqueta. Eles podem ser percebidos nessas mudanças, através das formas pelas quais os autores dos livros de etiqueta conduzem seus leitores, como eles traçam linhas de divisão social como público e privado, formal e informal, e o que eles escreveram sobre apresentações e formas de se dirigir.

Em regra, qualquer regime de comportamentos e emoções simboliza e reforça a classificação hierárquica e outras linhas de divisão social, enquanto a mesma regra define que mudanças nesses regimes refletem mudanças nas linhas de divisão social e nos equilíbrios de poder. Isso ajuda a compreender porque o século XIX testemunhou uma *aristocratização* da burguesia, ao lado de um *aburguesamento* da nobreza, para ser sucedida e suplementada parcialmente no século XX por um *aburguesamento* das classes trabalhadores e uma proletarianização da burguesia⁴: *informalização*.

As forças disciplinares de formação do Estado e expansão do mercado

A vida e a carreira das classes burguesas tanto nos negócios, quanto nas profissões dependiam fortemente do cumprimento de promessas e de uma regulação bastante pontual e minuciosa do trânsito e do comportamento social. Portanto, os livros de etiquetas do século XIX atribuíam grande ênfase na aquisição da autodisciplina necessária para se viver uma “vida racional”; eles enfatizavam a administração do tempo e a ordenação das atividades rotineiras numa sequência fixa e ritmo definido. Thomas Haskell chamou a atenção para a significância da “força disciplinadora do mercado” em relação à ascensão da norma de cumprimento de promessas e do crescimento da consciência. Essa “força do mercado promoveu a complexa combinação de mudança perene, por um lado, e previsivelmente, por outro, uma situação na qual a preocupação com consequências remotas tem grandes benefícios” (HASKELL, 1985, p. 561). Uma mudança geral na sensibilidade ocorreu pela expansão do mercado, pela intensificação da disciplina de mercado e pela penetração dessa disciplina em esferas da vida anteriormente intocadas por ela. A expectativa de que cada um cumpriria as promessas – implícitas em contratos feitos “no mercado” – tornou-se uma expectativa mútua por autocontrole, a qual, eventualmente, foi

4. Wouters recupera, aqui, o modelo de análise figuracional e de dinâmica histórica denominado por Norbert Elias de “democratização funcional”. Ou seja, o processo de longa duração experimentado pelos arranjos societários em que o incremento das interdependências e interpenetrações sociofuncionais tem por contrapartida a redução crescente nas desproporções de recursos e, logo, de poder, entre os grupos sociais – consultar a respeito N. Elias, *Os Alemães: A luta pelo poder e a evolução dos habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

tomada por certa, na medida em que passou a funcionar como uma parte da consciência das pessoas.

Esse tipo de formação da consciência pressupõe a formação do Estado, no sentido de que a monopolização do uso da violência pelo Estado e a consequente pacificação de territórios maiores promoveu uma condição necessária para que a expectativa do cumprimento de promessas e contratos fosse tomada por certa e arraigou-se, na personalidade, como consciência (ELIAS, 2000 [1939]).

Levar em consideração o desenvolvimento dessas condições ajuda-nos a entender porque foi somente no século XVIII, na Europa Ocidental, Inglaterra e América do Norte, que as sociedades, cujos sistemas econômicos “dependiam da expectativa que a maioria das pessoas era suficientemente conscientizada (e certas de que haveria retribuição) que eles poderiam ser confiados a cumprirem suas promessas. Em outras palavras, somente então o cumprimento de promessas tornou-se difundido de modo que poderia ser elevada a uma norma social geral” (HASAKELL, 1985, p. 353).

Esse argumento contribui para aquele colocado por Durkheim, em seus escritos sobre a ordem por trás do contrato: “Porque tudo no contrato não é contratual”. A ordem por trás do contrato, “no linguajar corrente, é designado pelo nome, estado” (DURKHEIM, 1964 [1893], p. 211, 219). Foi no processo de formação de Estado que o comprometimento em honrar contratos veio a ser cada vez mais encarado como certo e internalizado. Tal internalização agiu em conjunto com, e dependia de crescentes níveis de expectativa de proteção mútua das pessoas e de suas respectivas propriedade. A burguesia empreendedora tomou, em grande medida, essa proteção do Estado, a ordem por trás do contrato, como certa. Esse foi seu ponto de partida. Toda sua existência social dependia fortemente dos contratos, os quais regulavam as condições de tais atividades de compra, produção, transporte e venda.

Por sua vez, a execução desses contratos, bem como as condições neles estipuladas, dependia da reputação do indivíduo para ser financeiramente solvente e moralmente sólida. Em grande parte, essa reputação era formada nos canais de fofocas da “boa sociedade”.

Construindo confiança e solidez moral nos círculos burgueses no século XIX

A reputação de solidez moral referia-se à autodisciplina para disposição metódica, parcimônia e responsabilidade, enquanto qualidades necessárias para um controle firme nos procedimentos das transações comerciais. Por esse motivo, os meios burgueses para o controle da competição social e sexual,

potencialmente perigosa, dependiam, substancialmente, do apoio de uma esposa ao seu marido. O apoio e o charme social dela poderiam fazer uma diferença crucial, conforme está implícito na opinião que “nada faz com que um homem pareça mais ridículo aos olhos do mundo do que uma esposa socialmente imprestável” (KLICKMANN, 1902, p. 25). Ao mesmo tempo, essas pressões ofereciam oportunidades específicas para as mulheres.

Ao passo que os homens dominavam o gênero de cortesia dos livros de boas maneiras do século XIX, o gênero de etiqueta das mulheres ganhou uma posição proeminente no século XIX, tanto como autoras, como enquanto leitoras (CURTIN, 1987). Como o peso social da burguesia aumentou, mulheres de classe média desfrutaram de uma esfera crescente de oportunidades. Embora confinadas ao domínio de seus lares e da “boa sociedade”, mulheres das classes alta e média passaram, mais ou menos, a mobilizar e organizar a esfera social da boa sociedade. As operações dessa formação social tomaram espaço, em grande medida, nas salas de estar privadas das mulheres. Até certo ponto, as mulheres passaram a exercer a função de “guardiãs das portas” da boa sociedade.

Ao se desenvolver o nível de confiança e respeito enquanto relacionamento necessário para se assinar um contrato, um convite ao mundo da sociabilidade era (e continua sendo) uma estratégia apreciada. Em suas relações com amigos e conhecidos, com mulheres em geral, e com suas próprias esposas em particular, os homens poderiam demonstrar e comprovar sua respeitabilidade e confiabilidade. Eles poderiam mostrar isso a um cliente em potencial convidando ele e sua respectiva esposa para uma visita em casa e ao resto de seu mundo isolado da boa sociedade. Assim, para ser apresentado, aceito e entretido nas salas de estar e salões dos respeitáveis ou, em outras palavras, para ser bem sucedido na boa sociedade, era uma importante e até mesmo necessária condição para o sucesso nos negócios.

Uma regra básica de boas maneiras entre aqueles reconhecidos como pertencentes ao círculo era tratar-se uns aos outros na base da igualdade. Muitas vezes, isso foi expresso naquilo que passou a ser conhecido como “Regra de Ouro” das boas maneiras: faça aos outros o quê gostaria que fizessem a você. Alguns eram tratados com relativa intimidade, outros eram tratados com reserva e mantidos, portanto, a uma distância social. As questões que eram apropriadamente introduzidas ou introduzíveis, e as que não eram, por esse motivo, se faziam igualmente importantes. Detectar indesejáveis e manter certa distância de estranhos era uma questão de grande preocupação (CURTIN, 1987). O protótipo do estranho era alguém que, talvez, tivesse as boas maneiras dos respeitáveis, mas não os princípios. Estranhos personificavam a má companhia que colocaria em risco o autocontrole do respeitável, provocando perda de compostura em resposta à atitude repulsiva ou, pior, o sucumbir à tentação (LOFLAND, 1973; WOUTERS, 2007).

O medo da falácia informal: a emergência da personalidade de segunda natureza

No século XIX, autores de livros de aconselhamento passaram a descrever a queda do “jovem inocente” como sendo instrutiva para lições de virtude moral e vigilância. Suas repetidas advertências contra estranhos expressavam um forte apelo moral, revelando o medo da falácia informal no sentido de ceder aos prazeres imorais. Tendo em vista que as mulheres eram escoltadas por damas de companhia, tais advertências eram direcionadas a jovens rapazes. Um estudo de uma série de tais escritos norte-americanos relata que “essas ficções anedóticas envolvem muitas armadilhas dos prazeres aparentemente inofensivos, como dançar, aos perigos mortais trazidos pelo álcool – para os escritores das boas maneiras enxergarem os erros dos jovens não apenas como perigos individuais, mas como parte de uma trama de atividades perigosas: um escorregão leva inevitavelmente ao próximo” (NEWTON, 1994, p. 58).

Jogar um único jogo de cartas com estranhos, por exemplo, iria “sempre terminar em confusão, frequentemente em desespero, e algumas vezes em suicídio” (LOOSJES, 1809, p. 98), adverte um livro de aconselhamento do início do século XIX. Van Tilburg, em seu estudo sobre livros holandeses desse gênero, concluiu que, por sua natureza, qualquer indulgência descuidada no prazer levaria a “uma queda letal” (van TILBURG, 1998, p. 67). Sutart Blumin também relata sobre todo um gênero de

(...) histórias supostamente reais de indivíduos bêbados, dentre os quais quase todos foram identificados como abastados, educados, ou respeitáveis antes de começaram a beber. O consumo moderado de álcool invariavelmente levou ao consumo exagerado e à bebedeira, e a bebedeira à ruína financeira e à destruição da vida familiar. Muitas vezes isso levou à morte do bebedor, de sua esposa empobrecida (o bêbado nesses contos era quase sempre do sexo masculino), ou de seus filhos. A perda de respeitabilidade, da capacidade de obter uma profissão respeitável, de prosperidade e de uma vida familiar em uma casa bem equipada (a venda forçada do mobiliário é um motivo comum) era crucial para esses contos, e ressoou claramente e de modo poderoso refletindo as principais preocupações das classes média e alta. (1989, p. 200).

Newton conclui:

Autocontrole, autogoverno, autonegação, autorrestrrição, e disciplina das inclinações são todos eles termos usados

repetidamente no léxico do livro de etiquetas para reforçar a construção social da masculinidade. O verdadeiro homem, portanto, é aquele capaz de disciplinar-se nas qualidades de caráter que levam ao sucesso material e pessoal. Essa disciplina também se estende para controlar e subjugar as paixões. O controle da raiva, do apetite sexual, da impaciência, precisamente da emoção estão inculcados na psique do homem norte-americano como essenciais ao caráter viril. (1994, p. 58-59)

Esse forte conselho moral era destinado a ensinar a jovens rapazes as responsabilidades necessárias não apenas para uma carreira de sucesso, mas, também, para a escolha do cônjuge, pois os casamentos já não eram mais arranjados pelos pais. O conselho traz à tona o medo eminente de que tais escolhas fossem determinadas, principalmente, pela atração sexual.

Censura social tangenciando censura psíquica: as advertências quanto aos “efeitos traiçoeiros” da fantasia se expandiram, o que por si só demonstra a convicção prevalecente de que pensamentos perigosos levariam, quase automaticamente, a ações perigosas. A censura rigorosa e violenta em regimes mais austeros e autoritários demonstra até que ponto autoridades e outros acreditavam no perigo de pensamentos, imaginação ou fantasia. Devido a essa conexão direta entre pensamentos e ações, advertências contra se ter pensamentos perigosos foram formulados de forma tão poderosa quanto o possível. Esse tipo agudo de pressão moral assinalou o desenvolvimento, por meio da formação de uma consciência rigorosa, de formas bastante rígidas de se evitar qualquer coisa definida como perigosa ou inaceitável. Isso estimulou o aumento de pessoas que evitam o conflito, obcecadas com autodisciplina, pontualidade, disposição metódica e a importância de se viver uma vida racional. Para elas, a visão das emoções passou a ser predominantemente associada com perigos e fraquezas. Ceder às emoções e aos impulsos as conduziria aos perigos da violência física e/ou sexual, ou às fraquezas de vícios devastadores e aflições. Desse modo, a ascensão sucessiva de grandes grupos de classe média e o aumento do seu *status* e poder, em relação a outros grupos, refletiu-se nos regimes de comportamentos e emoções. Das pressões dessas interdependências crescentes e da competição por *status* intensificada, um tipo particular de autorregulação originou-se (para detalhes, ver WOUTERS, 2007).

Esse tipo de personalidade era caracterizado por uma “bússola interior” de reflexões e hábitos bastante fixados (REISMAN, 1950). Impulsos e emoções passaram a ser cada vez mais controlados por meio de um funcionamento, mais ou menos automático, de uma consciência rigorosa com uma forte

5. O termo “primeira natureza” refere-se às necessidades e afetos que derivam da “natureza animal/animalesca” que os seres humanos partilham com muitos outros animais. A “primeira natureza” humana tem um grau muito elevado de plasticidade e está sempre sujeita a controles externos e internos. É “natural”, ainda que nunca sem regulação.

6. Nesse exemplo, assentir à “primeira natureza” refere-se a regular o corpo nu – o que claramente demonstra que eu não acredito que possamos, em algum momento, chegar à “primeira natureza”. Mas acredito, sim, que continuaremos com as tentativas de autenticidade: aquele equilíbrio perfeito de primeira, segunda e terceira natureza.

7. Segundo a qual pessoas são ensinadas desde a infância a se conter, pois deixar transparecer as suas emoções ou falar demais sobre o que pensam é um sinal de fraqueza.

8. (N. T.) Uma possibilidade de traduzir a expressão *stiff upper lip* seria interpretá-la a luz da expressão usual no português “manter o orgulho”. Contudo, isso poderia conferir uma tônica

propensão à ordem e regularidade, limpeza e asseio. Negligência nessas questões indicava uma inclinação para a devassidão. Tais inclinações deveriam ser cortadas pela raiz, particularmente em crianças. Sem rigorosas regras de controle, a “primeira natureza”⁵ poderia vir à tona⁶. Essa velha convicção expressa que o medo da falácia informal é típico das relações mais autoritárias e dos controles sociais, bem como de uma consciência relativamente autoritária.

A tendência de formalização de longa duração atingiu seu auge na era Vitoriana, de meados do século XIX até sua última década; a metáfora do *stiff upper lip*⁷ (manter a linha⁸) indicou comportamentos ritualísticos e um tipo de autocontrole ritualístico, altamente baseado em uma consciência escrupulosa, e funcionando, de forma mais ou menos automática, como uma “segunda natureza”, aquele tipo de personalidade de segunda natureza a qual Reisman (1950) chamou de internamente conduzida.

O desejo por um pertencimento e controle total

Nas últimas décadas do século XIX, durante a expansão do processo de industrialização, uma série de grupos “recentemente enriquecidos” passou a demandar espaço e representação nos centros de poder e na “boa sociedade”. Devido a pressões cada vez maiores vindas das necessidades criadas pelos processos de interpenetração e “mistura” social, pela expansão das redes de interdependência e pela intensificação da competição e cooperação dentro dessas redes, as vantagens advindas dos limites e divisões sociais que destacavam um segmento social superior diminuíram. Ao final do século, a domesticação da natureza, incluindo da primeira natureza, começou a fomentar experiências e percepções de que haveria uma espécie de alienação da natureza (incluindo a primeira natureza do indivíduo) e um respectivo desejo romantizado pela natureza no geral. Quanto mais esta era explorada e controlada, mais a imagem de uma natureza desconhecida e inexplorada passava a ser valorizada. Havia um novo interesse em cenários naturais como montanhas e litorais, satisfazendo muitas dessas novas demandas afetivas: “O silêncio absoluto, o entardecer, as paisagens, tudo criava um sentimento de total pertencimento, de um sereno ecstasy”. A conexão dessas demandas afetivas com a emergência de uma personalidade de segunda natureza parece óbvia: “o homem que suporta as dificuldades e privações da conquista do topo de uma montanha sozinho... controla tanto sua natureza interior, como a natureza exterior” (FRYKMAN & LOFGREN, 1987, p. 55,52). As últimas décadas do século XIX assistiram a gênese dos esportes como parte importante da vida pública (ELIAS & DUNNING, 2008 [1986]). Ao que tudo indica, a maioria dos esportes se tornou popular e socialmente valorizada porque sua prática proporcionava uma sensação de pertencimento e controle total.

O mesmo tipo de sentimento foi projetado na forma de uma romantização do passado, onde haveria existido uma sociedade camponesa perfeitamente harmônica, na qual cada indivíduo sabia do seu lugar no mundo.

Os sociólogos Frykman e Lofgren descrevem um desenvolvimento parecido no que diz respeito à criação de animais domésticos: quando as classes médias já tinham “controlado o animal que havia dentro de cada um” e tinham desenvolvido uma moralidade superior com relação “às bestiais classes inferiores”, passaram a ter uma grande intimidade com esse tipo de animal – ao mesmo tempo em que tinham se distanciado deles. Esses segmentos desenvolveram uma espécie de aversão pelos “modos selvagens” junto com um desejo e fascinação por um “estilo de vida natural” (FRYKMAN & LOFGREN, 1987, p. 85-86). Havia uma busca por espontaneidade, relaxamento e por uma conduta mais informal, o que culminou na propagação dos processos de informalização.

Apesar de tudo isso, durante o século XX, a segunda natureza (domesticação da primeira) sobreviveu, mesmo com a crescente perda de vitalidade e de adeptos, sobretudo, a partir da década de 1960. Um exemplo do início do século XX mostra como o medo da falácia informal representa um desejo de controle total:

Cada mentira cria novas mentiras; não há um fim nisso. Não permita que ninguém comece a mentir para os membros da família ou que engane os clientes, não há escapatória, se as mentiras começarem, elas continuarão. Portanto, fique atento ao começo. Não dê o primeiro passo. E se você já começou pelo caminho errado, possivelmente já andou demais. Dê a volta e se afaste... é melhor morrer do que ser um mentiroso. (OORT, 1904, p. 10,14)

Uma rigidez semelhante no modo de dividir o mundo em preto e branco, certo e errado, aparece em uma canção americana muito popular dos anos 1940: “você tem que ressaltar o positivo, eliminar o negativo... não brinque com o Mr. In-Between”⁹ Mr. In-Between é a personificação do medo da falácia informal. O primeiro passo nesse caminho de vícios não tem volta: a falácia informal é o espantalho onipresente da segunda natureza.

Interpenetração e mistura social e a emergência do controle social e mental sobre sentimentos de superioridade

Durante o fim do século XIX e primeiras décadas do século XX, os antigos modos de distanciamento social tiveram de ser abandonados à medida que vários grupos de “novos ricos” foram sendo incorporados ao centro de poder e à

aristocrática da impetuosidade guerreira de resistir à dor e às adversidades. Uma alternativa, também, seria a expressão “manter a classe”, já que sugere a tendência de estereotipar a mesura dos gestos, porém a descartamos por sua ênfase na aparência. Justamente porque supõe a interioridade subjetiva da consciência, pareceu-nos mais adequada ao tipo de conduta descrita por Wouters, a expressão “manter a linha”. Esta última sublinha o senso de medida como um imperativo moral interiorizado como consciência restritiva, a qual antecede ao aporte estratégico na apresentação de si, portanto, aproximando-se da compulsão ao cálculo contínuo dos atos, notabilizando o que o autor denomina de “segunda natureza”.

9. (N. T.) Wouters faz referência à canção “Mr. In-Between, Mr. In-Between (Pickin’s mighty lean, Mr. In-Between)”, de Harlan Howard, gravada pelo cantor e ator estadunidense Burt Ives no álbum *It’s My Funny Way of Laughlin*, editado pela Decca, em 1962. Na letra da música, Mr In-Between é definido como um indivíduo pouco flexível nos seus

hábitos, ou seja, a rigidez de sua dedicação ao trabalho tem por contrapartida alguém pouco hábil para a descontração. Assim, ele está sempre inadequado para as situações mais informais no tocante à exposição pública das próprias emoções.

boa sociedade. Além do processo de industrialização, as novas formas de transporte público também promoveram mais interpenetração e mistura social, seja no trabalho, seja nos bondes ou trens. Redes de interdependência cada vez maiores implicaram na abertura das antigas fronteiras sociais e mentais e os novos níveis de interpenetração social tornaram mais e mais necessário que se alcançasse um grande controle sobre o medo de ser provocado, atacado por alguém ou degradado. O processo de interpenetração obrigou um número cada vez maior de pessoas a ceder à falácia informal. Desse modo, o medo do contato degradante com classes inferiores ou com impulsos inferiores teve de ser reajustado sob um controle social e mental mais flexível.

Na década de 1930, alguns livros de etiqueta, em sua maioria, holandeses e alemães, ainda continham seções distintas para o bom comportamento relativo a classes superiores e inferiores. Ideais de boas maneiras foram dissociados de posições sociais superiores ou inferiores. As mudanças tendiam para o delineamento de divisões sociais baseadas, cada vez menos, no pertencimento a determinados grupos – classe, raça, idade, sexo ou etnia – e cada vez mais no comportamento individual. Uma evidência desse processo são as poucas referências às “boas pessoas” e à “boa sociedade”. Um livro de etiqueta da década de 1950 declarava que “o velho critério de todos os escritores de boas maneiras... as boas pessoas” foi uma das vítimas do novo e gentil código de etiqueta (EDWARD & BEYFUS, 1956, p. 199). Nos livros americanos, essas referências eram comuns até a década de 1930. Contudo, em uma edição de 1937, a autora Emily é mencionada como “verdadeiro significado da etiqueta”. Formulando o que havia de mais atual em termos de qualificação pessoal – qualidades como charme, tranquilidade, gosto e beleza –, a senhora Post mudou a perspectiva de um nível social para o nível psicológico (ou mesmo biológico). Formulações como “o código de uma raça pura... é o código da decência instintiva, da integridade ética, do autorespeito e lealdade” (POST, 1937, p. 2) são exemplos de um distanciamento social já internalizado: ao invés de evitar as pessoas de classe inferior, passou-se a evitar sentimentos de superioridade.

Esses exemplos também evidenciam como a demonstração de sentimentos de superioridade poderia não só humilhar ou provocar indivíduos socialmente inferiores, como irritar os sentidos de qualquer membro de “boa sociedade”. Sentimentos de superioridade passaram a ser considerados como uma classe inferior de sentimentos e a sua demonstração como uma falha de personalidade. À medida que grupos sociais subordinados foram se emancipando, referências às diferenças hierárquicas entre grupos e a tipos melhores ou piores de pessoa se tornaram um tabu. Enquanto houve tempo em que pessoas de *status* inferior eram evitadas, ao longo do século XX, os sentimentos de superioridade e inferioridade é que passaram a ser evitados: o ato de distanciamento social

foi internalizado, transformando as tensões entre pessoas em tensões internas às pessoas. Nesse processo, a fórmula que um dia fora natural e que dizia que à superioridade em termos de poder corresponderia uma superioridade do indivíduo enquanto ser humano foi declinando ao ponto de causar profundo constrangimento. Ao tempo que vários tipos de “grandeza” passaram a ser vistos como ultrajantes, um diferente modo de autocontrole passou a ser demandado: um tipo de autorregulação cada vez mais forte e ao mesmo tempo mais flexível, onde sentimentos de superioridade devem ser mantidos sob controle. Todo esse movimento foi um dos motores dos processos de informalização.

O rejuvenescimento do medo da falácia informal

Esse processo de informalização foi observado por vários autores de livros de etiqueta. Em 1899, por exemplo, um autor alemão escreveu que “as relações sociais têm se tornado muito mais informais – isto é, naturais” e acrescentou que “na busca pelo natural” houve “uma mudança geral na arte, na ciência e nos modos de vida” (*apud* KRUMNEY, 1984, p. 413). Essa mudança era, geralmente, bem vinda, até o começo do século XX, quando um autor inglês expressou uma preocupação:

(...) a criança da Era Vitoriana era uma pequena criatura cerimoniosa. Ela chamava seus pais de senhor e senhora e jamais sonhava em iniciar uma conversa à mesa, raramente participava delas... Talvez não se queira que a cerimoniosidade daqueles tempos volte, mas é possível que tenhamos desviado na direção oposta. (ARMSTRONG, 1908, p. 187-188)

Nessa questão, “nós desviamos para a direção errada?”, o velho medo do deslize contínuo foi retomado e acompanhou todo o processo de informalização no século XX. Não se tratava mais de não cometer nem um único deslize; entretanto, quando perdemos a confiança e o medo da falácia se tornou incontornável? Essas questões surgiam cada vez que um jovem saía das asas dos pais, sobretudo com a emancipação de jovens mulheres e de sua sexualidade.

O aumento da pressão para ser descontraído, mas ainda reflexivo, flexível e alerta

Na medida em que as redes de interdependência se expandiram, a competição por *status* se intensificou e a arte de “mandar ou obedecer” se transformou em um importante instrumento de poder, demonstrações de que um

10. (N. T.) Por não ser possível uma tradução literal dessa expressão, optamos por deixá-la no original, em inglês. Em termos aproximados, em português, ela se refere ao que seria o paradoxo próprio ao tipo de economia pulsional em que se define um modo de autoconstrangimento obediente ao princípio de restringir aquelas restrições relativas à demonstração pública de afetividade.

indivíduo é confiável e ao mesmo tempo descontraído ganharam muita importância. Desse modo, processos de democratização, integração social e informalização ocorreram simultaneamente ao crescimento das pressões em favor do desenvolvimento de maneiras mais suaves e serenas. A expressão “*a constraint to be unconstrained*”¹⁰ captura muito bem esse movimento histórico paradoxal.

Essa expressão é semelhante à expressão cunhada por Elias: “o constrangimento social para a autorrestrrição” (2000 [1939], p. 365-379). De fato, durante o processo de informalização, dois tipos de pressão se tornaram indistinguíveis: a pressão para ser acostumado ao autocontrole se tornou, ao mesmo tempo, uma pressão para ser descontraído, confiante e natural. Quase todos os livros de etiqueta contêm passagens que enfatizam a importância de agir “com tato” e naturalmente, ao invés de agir de forma ponderada e com demonstrações explícitas de respeito. Apesar disso, com os processos de informalização e emancipação, alguns modos de comportamento, que antes eram tidos como um “agir com tato”, passaram a ser vistos como explícitos e hierárquicos, bem como alguns comportamentos, antes, recomendados como naturais passaram a ser vistos como rígidos e falsos. Desempenhar um papel movido por clichês se tornou tão óbvio, os traços de constrangimento se tornaram tão desvelados, que proceder desse modo poderia provocar profundo embaraço. Pessoas que se prendiam a esses velhos modos de se portar corriam o risco de serem vistas como chatas, como desprovidas de qualquer talento para o “jazz das trocas humanas” (HOCHSCHILD, 1983). Por isso, novas formas de relaxamento, modos de “se perder”, bem como comportamentos naturais foram se desenvolvendo cada vez mais.

Tudo isso também ajuda a compreender as transformações nas práticas e ideais em crianças em fase de crescimento. Nas velhas e novas classes médias, pais que aprenderam a se comportar de modo reservado e a conversar “os sentimentos mais profundos sob uma restrita observação das formas convencionais” (GOLDSBLOM, 1968, p. 30), ficavam encantados e fascinados com o comportamento espontâneo e direto das crianças. Essa atratividade do “natural” funcionou como um importante catalisador no processo de emancipação das emoções.

Na medida em que o “descontraído” e o “natural” ganharam importância e as demandas por uma autenticidade individual e uma identidade pessoal socialmente significativa floresceram, comportar-se de acordo com um conjunto de regras de etiqueta rígidas passou, cada vez mais, a ser visto como algo inflexível, como uma *performance* óbvia e previsível, como algo pouco sincero ou mesmo fraudulento. Nesse processo, por exemplo, o “ritual matutino” foi minimizado (WOUTERS, 2002, p. 7). Isso significa que os modos tradicionais de se comportar e regular as emoções perderam parte de sua função protetiva e defensiva. Os códigos formais funcionavam contra perigos e medos que agora foram reduzidos, ou que podem ser evitados ou controlados de várias maneiras –

maneiras nas quais, a superioridade e a inferioridade social são menos explicitadas. Um número cada vez maior de pessoas pressiona uns aos outros para que desenvolvam meios mais diferenciados e mais flexíveis de autorregulação, criando um ímpeto na direção de níveis mais elevados de conhecimento social, autoconhecimento e reflexividade.

A emancipação das emoções: emergência de uma personalidade de terceira natureza

Na medida em que a maioria dos códigos sociais vem se tornando mais flexível e diferenciada, os comportamentos, as maneiras e a regulação das emoções têm se configurado como critérios decisivos de *status* e reputação. Os indivíduos têm pressionado uns aos outros para que se tornem menos rígidos, mas, ao mesmo tempo, mais alertas, isto é, mais conscientes das opções e restrições sociais e individuais, o que tem tornado certo nível de conhecimento social e autoconhecimento muito demandado. O mesmo se aplica à habilidade de simpatizar e mesmo tomar para si as regras dos outros. O respeito e uma postura respeitosa estão mais dependentes da capacidade de autorregulação.

Entre os anos 1950 e 1980, os processos de emancipação e integração social e mental tiveram uma drástica aceleração. Junto com a antiga crença de que a atitude de estar aberto a emoções perigosas certamente implicaria no ato de experimentá-las, muitas variedades de medos ligados ao deslize foram destruídas. O modo dominante de autorregulação alcançou tamanha força e escopo que permitiu, progressivamente, que os indivíduos admitissem, para si e para os outros, a possibilidade de experimentar e vivenciar emoções perigosas, sem sentir ou provocar vergonha por isso, sobretudo, a vergonha de perder o controle – cedendo a tais emoções. Esse tipo de autorregulação implica que as emoções, mesmo as que possam culminar em violência física e sexual, se tornem mais acessíveis, na medida em que o seu controle deixou de ser baseado apenas na consciência, funcionando mais ou menos de modo automático, como uma “segunda natureza”.

No decurso da integração de grupos socialmente inferiores dentro das sociedades ocidentais, com a emancipação e integração de impulsos e emoções inferiores dentro das personalidades, tanto a censura social, quanto a censura mental declinaram. O medo da fantasia ou da imaginação dissidente diminuiu junto com o medo das autoridades do Estado e da consciência. Houve uma significativa expansão de expressões explícitas de insubordinação, sexo e violência, particularmente no âmbito da imaginação e do entretenimento. O ego passou a dominar a consciência ou, mais especificamente, o superego, de forma que

11. (N. T.) A referência é o conceito de “descontrole autotranscontrolado”, que aparece na teorização eliasiana sobre os esportes modernos no escopo de processos civilizadores. Para Elias, uma parte constitutiva das sociedades industriais, com suas amplas e complexas cadeias funcionais, o esporte se define pela natureza mimética das suas práticas. Nestas, os indivíduos, definidos pelos gabaritos elevados de autorrestricção emocional (que prevalecem nos ritmos rotineiros de sociedades pacificadas pelo monopólio estatal e com forte presença da tecnificação da produção e regulação monetário-financeira das trocas) têm oportunidade de experiências emocionais agradáveis e de excitação, sem se submeterem a situações de perigos. A natureza mimética consiste nessa simulação de enfrentamentos com a inconstância e a multiplicidade do acaso, em que são evocadas as cargas pulsionais. Porém, estas últimas já têm limites de tempo espaço preestabelecidos para se manifestarem, reduzindo-se ao máximo a possibilidade de se confirmarem como ameaças. Enfim, estão ao alcance do cálculo das

um modo de autorregulação dominado pelo ego se espalhou. À medida que se tornou natural compreender as necessidades e desejos tanto da primeira, como da segunda natureza, assim como os perigos e oportunidades de toda e qualquer situação ou relação (seja de curto ou longo prazo), uma espécie de “terceira natureza” se desenvolveu.

Obviamente, esse processo de emancipação das emoções diz respeito a uma tentativa de retorno à primeira natureza, mas sem perder nada do controle provido pela segunda natureza. Desse modo, a emergência de uma terceira natureza depende da emancipação da primeira e da segunda natureza. A respeito desse processo, a história do espartilho pode servir como um exemplo.

O uso do espartilho tem sua origem entre as mulheres da aristocracia espanhola do século XVI, tendo se espalhado para outros segmentos sociais e países, se tornou muito comum no século XIX. A expansão do uso do espartilho simboliza a expansão do movimento cada vez intenso de controle do corpo – perder a roupa significava perder a própria moralidade. Durante o fim do século XIX, com o movimento histórico de transformação dos modos de se vestir, os ideais de naturalidade foram combinados aos ideais de beleza. A partir desse momento até a década de 1960, o espartilho passou a ser usado apenas como item ortopédico para contenção de corpos femininos que estavam fora dos padrões de beleza. Padrões estes que, cada vez mais, continham ideais de naturalidade, mas sem a perda do controle. Esse controle do corpo feminino continuava com o uso do sutiã e afins. Apenas no final dos anos 1960 as mulheres conseguiram liberar seus corpos desse tipo de controle. De qualquer modo, não foi uma liberação total. Claramente, tratava-se de um descontrole controlado¹¹, na medida em que o controle exercido pelo espartilho continuou na forma da autorregulação: as mulheres passaram a fazer dietas, esportes, ginástica e outras práticas para “trabalhar o corpo” como a cirurgia plástica (STEELE, 2011). Desde os anos 1980, um modelo estilizado de espartilho apareceu como um artigo erótico, mas, na medida em que se tem como certo que a mulher que o utiliza não precisa dele para o controle do corpo, pode-se tomar o espartilho como um símbolo do modo como os ideais de beleza, naturalidade e autocontrole surgem e se desenvolvem entrelaçados uns aos outros – mais uma evidência da expansão de uma “terceira natureza”.

Sociogênese e psicogênese da personalidade de terceira natureza

A propagação da “terceira natureza” esteve diretamente ligada aos processos de integração nacionais, continentais e globais, exercendo uma forte pressão em favor da diferenciação dos regimes de comportamentos e maneiras, bem

como da flexibilização e reflexividade dos regimes de autorregulação. Essas transformações se intensificaram após a Segunda Guerra Mundial, com os processos globais de emancipação (incluindo os processos de descolonização) e com a redução das diferenças de poder. As redes de interdependência em expansão estimularam níveis cada vez maiores de identificação e reciprocidade: ideais de igualdade e mútuo consentimento se espalharam e ganharam força. Foi nesse sentido que, nos anos 1950 e 1960, o comportamento de distanciamento se tornou cada vez menos dirigido às pessoas de classes inferiores e às emoções inferiores, alternativas comportamentais e emocionais surgiram e cresceram e, assim, houve uma grande intensificação do processo de emancipação das emoções que, por sua vez, foi acompanhado de uma mudança de um tipo de consciência rígida para uma mais sensível (com relação aos outros e a si mesma). Nesse sentido, os processos sociais através dos quais as relações e tratamentos entre grupos se tornaram menos rígidos e hierarquizados estiveram conectados com os processos psicossociais nos quais as relações entre funções psíquicas das emoções e impulsos se tornaram mais livres e fluidas. Um tipo de autorregulação marcado pelo funcionamento automático de contraemoções e contraimpulsos da consciência cedeu lugar para uma regulação marcada pela “sensibilidadade”. À medida que as fronteiras sociais e mentais foram diluídas, tanto os grupos sociais, como as funções psíquicas, se tornaram mais integrados – isto é, a comunicação e conexão entre grupos sociais e entre funções psíquicas se tornaram mais fluidas e flexíveis. Eis a sociogênese e a psicogênese da terceira natureza.

Contudo, houve uma exceção importante na expansão das alternativas comportamentais e emocionais: os códigos sociais passaram, cada vez mais, a ditar que expressões manifestas de sentimentos de superioridade e inferioridade deveriam ser evitadas. A negação desses sentimentos e comportamentos foi uma confirmação do processo de equalização social e condição necessária para os processos de informalização. Assim, houve uma maior contenção das emoções, no que diz respeito às demonstrações de arrogância, autoengrandecimento e auto-humilhação. Tais demonstrações foram até mesmo banidas da imaginação, dos jogos e esportes, ou escondidas dos cenários sociais e mentais. Isso contribuiu no sentido de uma ocultação dos sentimentos de superioridade e inferioridade, processo que podem ser visto como uma contramudança ou um revés no processo geral.

A partir dessa perspectiva, surge uma questão de grande importância social e psicológica: irão continuar os processos de emancipação das emoções e de descontrole controlado dos constrangimentos emocionais e, eventualmente, incluirão os sentimentos de superioridade e inferioridade? Esses sentimentos poderão ser postos à consciência, ao mesmo tempo em que ficarão sob um

probabilidades, logo, são previsíveis. Ver N. Elias e E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México (DF): FCE, 1995.

controle interno (ego) mais forte, estável, sensível e sutil, um controle profundamente sedimentado e apoiado por controles sociais externos? A resposta para essas perguntas depende, é claro, do futuro dos processos de integração e de seus conflitos inerentes. Será que esses conflitos continuarão suficientemente controlados e contidos? O contrário, contudo, também é verdade: o controle e a contenção dos conflitos de integração social dependem muito do nível de controle sobre sentimentos de superioridade nas sociedades “estabelecidas”, do seu estágio de informalização.

Quase sempre, do homem-bomba ao “presidente da guerra”, os sentimentos de superioridade e inferioridade são altamente significativos para compreensão das razões pelas quais os conflitos sociais e mentais na Europa sempre culminem em violência. A partir dessa perspectiva, parece altamente relevante que analisemos e interpretemos as emoções ligadas a desejos e triunfos, humilhações e derrotas, focando no problema da regulação das emoções e impulsos vinculados às lutas de poder, sobretudo, os sentimentos de superioridade e inferioridade.

Dentro da sociologia das emoções, poucos sociólogos estudam esse tipo de sentimento e raramente os psicólogos desenvolvem estudos no nível das competições de poder e *status* entre grupos e sociedades. Nesse momento, próximo ao fim dessa contribuição, deverá ser suficiente esboçar acerca de algumas mudanças ocorridas na regulação social e individual de um tipo específico de sentimento de inferioridade: a vergonha e a culpa. O foco está posto nas mudanças gerais ocorridas nos significados e experiências relacionadas à vergonha e à culpa, bem como nas práticas de constrangimento.

Uma mudança da culpa para a vergonha e para o embaraço

Nos anos 1960 e 1970, a intensificação do processo de mudança de uma personalidade de segunda natureza para uma de terceira natureza envolveu uma mudança na função e na avaliação da culpa. Na distinção, desenvolvida por Riesman, dos três tipos de indivíduo – tipo voltado para tradição, tipo voltado para si mesmo e tipo voltado para os outros –, o autor fala o seguinte sobre o tipo voltado para si mesmo: “Ele vive de forma menos independente do que aparenta, obedecendo a sua consciência interna. Desviando do que, seja em resposta aos seus impulsos ou as vozes de seus contemporâneos, possa levá-lo a sentir-se culpado”. Ao invés, “o tipo voltado para os outros deve estar apto a receber os sinais dos mais próximos ou mais distantes, as fontes são muitas, as alterações são rápidas... Ao contrário dos controles da culpa e da vergonha, que embora ainda existam, o principal estímulo psicológico desse tipo de indivíduo é

uma ansiedade difusa” (RIESMAN, 1950, p. 24-25). Essas citações podem ser lidas como um prelúdio do ataque generalizado ao sentimento de culpa ocorrido entre os anos 1960 e 1970, evidenciado no uso generalizado do termo “sentimento de culpa” em expressões como “não jogue esse sentimento de culpa em mim”. Ralph Turner observou que “a culpa se tornou uma coisa má. Ela se tornou um impedimento para a autonomia individual e para o sentido de autovalorização. A culpa e a invasão do indivíduo por padrões externos e arbitrários” (TURNER, 1969, p. 402). Esse movimento histórico aparece na transformação das opiniões acerca da culpa nos códigos penais, bem como na crítica da atribuição de culpa como um modo de orientação (van BENTHEM van den BERGH, 1986) e na psicologia do *self* de Kohut (1977).

Sentimentos de culpa passaram a ser fortemente percebidos como indícios de uma personalidade movida por uma consciência rígida e, portanto, como uma ansiedade a ser controlada. Esses sentimentos eram vistos como símbolo e sintoma de uma consciência muito automática. Assim, de fato, a culpa foi rejeitada por ser uma forma internalizada de vergonha que funciona como um modo muito inflexível de autorregulação.

Em comparação, sentimentos de vergonha que foram pouco internalizados e que, portanto, funcionam como modos menos rígidos e automáticos que a culpa, são percebidos como constrangimentos externos. Esse tipo de sentimento se refere mais às outras pessoas e ao fato de que a consciência de cada uma delas está, ao menos parcialmente, em concordância com as demais. Essa perspectiva permite visualizar as razões pelas quais as mudanças de uma personalidade dominada pelo superego para uma dominada pelo ego coincidiram com o declínio do *status* da culpa, tanto como um sentimento, quanto como um conceito.

Essas mudanças parecem ser um revés na direção do desenvolvimento histórico que passa de uma cultura da vergonha, para uma cultura da culpa, como foi apresentado por grande parte da literatura, especialmente pela escola antropológica da Cultura e Personalidade, da qual o livro *O Crisântemo e A Espada* (1946), de Ruth Benedict, é um exemplo clássico. Durante o processo de informalização do século XX, o desenvolvimento, que ia de uma cultura da vergonha para uma cultura da culpa, parece ter sido revertido: passando de uma cultura da culpa para uma cultura da vergonha. Seria absurdo, entretanto, comparar os modos de vergonha que foram descritos como culturas da vergonha com os modos de vergonha das sociedades onde ocorreram os processos de informalização. Obviamente, é necessária a distinção entre dois mecanismos de constrangimento correspondentes a dois tipos de constrangimentos externos (ver SCHROTER, 1997, p. 102-104), assim como a distinção entre as duas formas de cultura da vergonha.

Culturas da vergonha tradicionais, culturas da culpa e novas culturas da vergonha

Nas culturas da vergonha tradicionais, a vergonha e o constrangimento são formas externas de controle social exercidas, principalmente, no sentido de prevenir que os indivíduos se envolvam em situações que vão contra os códigos. Se, por acaso, o fizerem, as técnicas de constrangimento, como a exposição pública, funcionarão como forma de punição. Processos contínuos de constrangimento fizeram com que esses controles sociais externos se transformassem em controles internos, resultando na formação de um tipo de personalidade de segunda natureza, guiada pela culpa. No caso dos indivíduos com uma personalidade do tipo “voltada para si mesma”, o medo e a vergonha de serem incapazes de controlar os afetos, de acordo com o regime dominante de costumes, foram internalizados, ficando alocados sob a autoridade de uma consciência rígida e passaram a ser experimentados como culpa. Johan Goudsblom tem argumentado que as autoridades do Estado e da igreja foram o berço desse processo. A partir de sua perspectiva, o autor escreve que um processo de diferenciação teve início, no curso do qual um número de causas para a vergonha passou a ser controlado por instituições mais centralizadoras, no caso, o Estado e a igreja. Parte do peso da vergonha foi convertida em culpa, graças a essas instituições, que desenvolveram meios e espaços específicos para a aplicação das punições. Outras instituições, especialmente a família, também se ajustaram a esse novo penal.

Na sociedade, como um todo, foram o Estado e a igreja que criaram formas de punição geradoras de culpa. Ao fazê-lo, fortaleceram os processos de formação de uma consciência mais rígida. O confessionário e o tribunal eram reflexos materiais do esforço para substituir os rituais de constrangimento, por formas mais racionais de acusação, dando a oportunidade para que as vítimas (fossem elas culpadas ou pecadoras) pudessem apelar com base em regras prescritas (GOUDBLOM, 2007, p. 15).

A partir dessa perspectiva, na qual a culpa aparece como o produto principal dos novos mecanismos de constrangimento, tratar das mais recentes transformações de uma cultura da culpa para uma cultura da vergonha pode até parecer não muito esclarecedor.

Mesmo assim, isso pode trazer uma contribuição para o significado do conceito de Riesman, de um tipo de indivíduo voltado para si mesmo. Isso chamaria a atenção para mudanças nos modos de autorregulação, na direção de um tipo menos voltado para si mesmo – que não mais se curva às regras de uma rigorosa consciência – e mais sensível à presença dos outros e das pressões por eles exercidas, seja no presente ou no passado. O processo de emancipação das emoções

também implicou que um número cada vez maior de pessoas estivesse cada vez mais consciente de emoções que, como regra, no passado, foram ignoradas ou escondidas por medo dos pais ou daqueles de quem dependiam.

Durante o surto de informalização da década de 1960 e 1970, muitas pessoas descobriram que autoconstrangimentos de todo tipo eram, na verdade, constrangimentos realizados pelos outros ou, pelo menos, estavam baseados em constrangimentos externos (WOUTERES, 1990, p. 53). Assim, tanto os aspectos biológicos quanto societários desses processos estiveram intimamente conectados.

Na medida em que o leque de alternativas emocionais se espalhava com os processos de informalização, evitar a vergonha dependia cada vez mais da maneira como os indivíduos eram capazes de controlar seus comportamentos e emoções. A autorregulação, cada vez mais, se tornou o foco e o escopo dos controles sociais externos. A análise das duas formas de cultura da vergonha demonstra uma diferença marcante na balança dos controles. O tipo de vergonha depende das balanças de poder e de outras duas formas de “balança”. Ao tempo que o regime de emoções, na antiga forma de cultura da vergonha, era caracterizado por uma balança eu-nós (ELIAS, 2010 [1987]), com forte tendência para o lado do “nós”, a balança da nova forma de cultura da vergonha tende fortemente para o lado do “eu”. Do mesmo modo, existe uma inclinação proporcional na balança de envolvimento e alienação: a regulação emocional, na antiga cultura da vergonha, era caracterizada por baixos níveis de alienação, enquanto a nova cultura da vergonha apresenta níveis mais elevados. De qualquer modo, mesmo que o controle do medo da vergonha na nova cultura, com indivíduos do tipo voltado para os outros, seja diferente da velha cultura, com indivíduos voltados para a tradição, a preocupação continua a mesma: degradação, perda de valor, respeito e autorrespeito. A comparação das velhas e novas formas de vergonha e respectivas culturas da vergonha revela uma mudança na direção de um crescente desenvolvimento de regimes reflexivos e flexíveis de autorregulação, demonstrando um alto nível de civilização reflexiva das autoridades sociais e mentais. Esse desenvolvimento engendrou e fortaleceu os processos de informalização e a emergência de um tipo de personalidade de terceira natureza. Caso prossiga, sentimentos de superioridade e inferioridade se tornarão mais acessíveis às consciências, enquanto, ao mesmo tempo, ficarão sob um controle interno mais forte, mais compreensivo, mais estável e sutil, um controle que será profundamente bem definido e reforçado por controles sociais externos. Da perspectiva dos níveis mais baixos de civilização reflexiva das autoridades sociais e mentais, isso pode parecer como dançar em uma “montanha escorregadia”.

Abstract: Based on an analysis of manners books in four Western countries since 1890, this paper describes how “civilizing processes” have continued in the nineteenth and twentieth centuries. The paper first focuses on three central functions of a “good society” and its code of manners, and then describes how, in a long-term phase of formalizing manners and disciplining people, “dangerous” emotions such as those related to physical (including sexual) violence came to be controlled in increasingly automatic ways. Thus, a second-nature or conscience-dominated type of personality became dominant. The twentieth century saw rising social constraints towards being unconstrained, and yet reflective, flexible, and alert. These pressures coincided with an informalization of manners and an emancipation of emotions: emotions that had been denied and repressed regained access to consciousness and wider acceptance in social codes. Yet it has been only since the “Expressive Revolution” of the 1960s that standards of self-control have increasingly enabled people to admit, to themselves and others, to having “dangerous” emotions without provoking shame, particularly the shame-fear of losing control and face. To the extent that it has become “natural” to perceive the pulls and pushes of both “first nature” and “second nature”, as well as the dangers and chances, short-term and long-term, of any particular situation or relation, a “third nature” type of personality has been developing. Examples illustrating this trend also help us to understand it as a process of psychic integration triggered by continued social integration.

Keywords: Civilizing Processes, Informalization of Behaviors, Third Nature.

Referências

AMSTRONG, L. H. *Etiquette up-to-date*. London: Werner Laurie, 1908.

BENEDICT, R. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

van BENTHEM van den BERGH, G “The improvement of human means of orientation: towards synthesis in the social sciences”, In: Raymond Apthorpe & Kráhl Andrés (eds), *Development Studies: Critique and Renewal*, Leiden: Brill: 109–36, 1986. [For the original full English version dating from 1977, see <http://www.norberteliasfoundation.nl/network/essays.php>]

BLUMIN, S. M., *The Emergence of the Middle Class: Social Experience in the American City, 1760–1900*. Cambridge University Press, 1989.

CURTIN, M. *Propriety and Position*. New York: Garland, 1987.

DURKHEIM, É. *The Division of Labour in Society*. Glencoe, IL: Free Press, 1964 (1893, 1a. ed.).

EDWARDS, A. & DRUSILLA, B. *Lady Behave*. London: Cassell, 1956.

ELIAS, N. *The Civilizing Process*, rev. edn. Oxford: Blackwell. [On the Process of Civilisation. Collected Works, Vol. 3, Dublin: UCD Press, forthcoming]. 2000 (1939, 1a ed.).

_____. *The Society of Individuals*, Collected Works, Vol. 10, Dublin: UCD Press, 2010 (1987, 1a ed.).

ELIAS, N. & DUNNING, E. *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Collected Works, Vol. 7, rev. edn. Dublin: UCD Press, 2008 (1986, 1a ed.).

FRYKMAN, J. & LÖFGREN, O. *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. [159], 1987.

GOUDSBLOM, J. *Dutch Society*, New York: Random House, 1968.

_____. "Shame as Social Pain", *Sociology of Emotions Newsletter*, 21, 1, 2007, p. 6 / 10–15.

HASKELL, T. "Capitalism and the Humanitarian Sensibility", *American Historical Review* 90, 2–3, 1985, p. 339–61 / 547–66.

HOCHSCHILD, A. R., *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

KLICKMANN, F. *The Etiquette of To-day*, London: R. S. Cartwright, 1902.

KOHUT, H. *The Restoration of the Self*, New York: International Universities Press, 1977.

KRUMREY, H.-V. *Entwicklungsstrukturen von Verhaltensstandarden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

LOFL & LYN, H. *A World of Strangers*. New York: Basic Books, 1973.

LOOSJES, A. Pz. *De Man in de vier Tijdperken Zijns Levens*. Haarlem: A. Loosjes Pz, 1809.

NEWTON, S. E. *Learning to Behave*. Westport, CT: Greenwood Press, 1994.

OORT, H. L. *Goede Raad aan de jonge mannen en jonge meisjes der XXste eeuw*. Utrecht: Broese, 1904.

POST, E. *Etiquette in Society, in Business, in Politics and at Home*. New York: Funk and Wagnalls, 1937.

RIESMAN, D.; GLAZER, N. & DENNEY, R. *The Lonely Crowd*, New Haven. CT: Yale University Press, 1950.

SCHRÔTER, M. *Erfahrungen mit Norbert Elias*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

STEARNS, P. N. & HAGGERTY, T. "The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850–1950", *The American Historical Review*, 96, 1, p. 63–94, 1991.

STEELE, V. *The Corset: A Cultural history*. New Haven, CT: Yale University Press, 2001.

VAN TILBURG, M. *Hoe hoorde het?* Amsterdam: Het Spinhuis, 1998.

TURNER, R. H., "The Theme of Contemporary Social Movements", *British Journal of Sociology*, 20, 4, 1969, p. 390–405.

VEENINGA, D. *Het nahuwelijk*. Amsterdam: Augustus, 2008.

WOUTERS, C. *Van minnen en sterven: Informalizing van de omgangsvormen rond seks en dood*. Amsterdam: Bert Bakker, 1990.

_____. "The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We–I Balance", *Body & Society*, 8, 1, 2002, p. 1–27.

_____. *Sex and Manners: Female Emancipation in the West since 1890*, London: Sage, 2004.

_____. *Informalization: Manners and Emotions since 1890*. London: Sage, 2007.