

PENSAR A RELAÇÃO INDIVÍDUO E SOCIEDADE – ENTREVISTA COM CLAUDINE HAROCHE*

Contemplating the relationship between the individual and society: a interview with Claudine Haroche

Em abril de 2002, o Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PGHIS/UFPR) recebeu a visita da professora Claudine Haroche, pesquisadora do Centre National de la Recherche Cientifique (CNRS/Paris) e membro do Núcleo História e Linguagens Políticas. Na ocasião, foi realizado um debate com professores vinculados ao PGHIS/UFPR, que foi organizado e coordenado por Antonio Cesar de Almeida Santos e Marion Brepohl de Magalhães, respectivamente, coordenadores das Linhas de Pesquisa Espaço e Sociabilidades e Cultura e Poder daquele programa.

Apresentação

Claudine Haroche – Gostaria de iniciar esta discussão, que versará sobre minhas experiências como pesquisadora, afirmando que aceitei este convite esperando contribuir para que se retomem, prolonguem-se e se transponham as teses, as categorias e os conceitos presentes nos trabalhos de Norbert Elias. Acredito que, talvez, o que Elias nos tenha trazido de extraordinário seja uma orientação sobre a necessidade de centrar-se no indivíduo. E acredito que seria muito interessante tentar problematizar a questão do indivíduo, restituindo-lhe seu caráter dinâmico, móvel e instável. Quando digo isso, faço referência a trabalhos específicos, tais como o

* Transcrição e tradução realizadas por Laís Helena Teles, acadêmica do curso do Graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

de Siemmel. Realmente acredito que seja necessário retornar a este outro autor, associando-o aos trabalhos de Elias, para que se possa estar mais atento ao processo de individualização. Nesse sentido, acredito que Elias é “demasiadamente sociólogo”, o que não é uma crítica, mas simplesmente a afirmação sobre a necessidade de se associar à obra de Elias outros trabalhos, como os de Goffmann, Siemmel e Kracauer, assim como os de Adorno e Horkheimer. Ou seja, julgo muito importante o retorno a trabalhos fundadores da Sociologia. E ainda que Elias seja também um “fundador”, é preciso, outrossim, voltar a Manheim e a Max Weber. Dito de outra forma, ainda que Elias afirmasse ser “sociólogo acima de tudo”, para mim, seus trabalhos mais interessantes, assim como os de Siemmel, Kracauer e Adorno, são aqueles em que pode ser observado um caráter interdisciplinar. Porque, com a transdisciplinaridade, e eu me recordo no último número da revista francesa *Débats*, que talvez vocês conheçam, nele há um dossiê intitulado “É possível uma sociologia do indivíduo?”, no qual subjaz a mesma indagação. A partir de um enfoque transdisciplinar, os autores se dedicam a pensar a articulação entre o indivíduo e as massas, a tentar retirar do âmbito do Antigo Regime e da Modernidade a questão do indivíduo e, finalmente, a explorar este tema para o século XX, tentando ultrapassar a forma com que tal questão é assumida nos trabalhos de Louis Dumont. Porque, desde a aparição dos trabalhos de Adorno e Horkheimer, e de uns 20, 30 anos para cá, com a formação de sociedades ao mesmo tempo extraordinariamente burocratizadas e mediatizadas, é crucial pensar o que seja a massificação do indivíduo.

Questões

Luiz Carlos Ribeiro¹ – A minha questão é muito mais uma afirmação do que uma pergunta, e sobre a qual gostaria que a professora Claudine desenvolvesse algumas considerações.

¹ Professor Adjunto do Departamento de História da UFPR.

O conceito *processo civilizador*, construído por Norbert Elias, tem sido muito vulgarizado como uma lei geral e evolucionista da história. Essa simplificação foi observada pelo próprio autor, tanto que se preocupou em esclarecê-la em artigo que nomeou “Introdução à Edição de 1968”, publicada na edição de 1968 do primeiro volume de *O Processo Civilizador*.

Do meu ponto de vista, para o estudo da história, e em especial a História do Brasil, que tem, enfim, uma singularidade cultural, mais importante do que a idéia do processo civilizador – que tem atuado como uma camisa-de-força evolucionista – é o conceito de *internalização do controle externo*, a partir do qual Elias estruturou suas idéias. Ou seja, a análise do processo histórico em que o domínio da vida afetiva e o autocontrole transformam-se em princípios da saúde mental e física e são internalizados por cada um dos indivíduos.

Em resumo: para o estudo da sociedade brasileira, ou de qualquer outra, o uso da idéia da internalização do controle externo é muito mais útil do que processo civilizador, na medida em que são conclusões extraídas de um estudo específico, a formação da Europa Moderna e Contemporânea.

Claudine Haroche – Começarei a comentar sua questão a partir do fim. Estou plenamente de acordo com seu comentário. Coloco a seguinte questão: será que por *internalização do controle externo* você entende a domesticação dos corpos e das condutas exteriores e que pela domesticação destes corpos e destas condutas a economia psíquica e, finalmente, a interioridade são igualmente domesticadas e controladas? Será que a economia psíquica é necessária e igualmente controlada a partir do controle externo? Colocarei a questão de outra forma: é possível acreditar que a internalização do controle externo é um processo simples? Acredita-se que tal processo dê muita importância ao corpo e reduza as possibilidades de consciência crítica? E, enfim, o que se entende exatamente por controle externo, trata-se do controle externo dos comportamentos externos do indivíduo ou das atitudes, sentimentos, motivações, todas estas vivenciadas pelo “eu interior”? E, por outro lado, uma outra questão – e estou realmente de acordo com você, quando diz que o essencial é centrar-se no indivíduo e no processo de individualização –: você quer dizer que o processo civilizador é um quadro geral demais, onde não se vê, de forma alguma, em detalhe, as práticas, as condições e situações históricas?

L. C. Ribeiro – Exato. Porque temos encontrado na bibliografia brasileira um uso vulgarizado da noção de processo civilizador, uma transposi-

ção simples de uma situação histórica centrada numa determinada documentação e na realidade europeia para a experiência brasileira. Teria sentido, então, minha afirmativa de que o conceito elisiano de internalização do controle da violência é muito mais eficiente como categoria de análise para sociedades de diferentes tipos?

Claudine Haroche – Primeiramente, a respeito da generalização dos usos e da vulgarização, penso que somos confrontados, tanto na universidade quanto fora dela, com sociedades cada vez mais reflexivas. Mas o termo “reflexividade” é um termo bastante ambíguo. Estamos face a face com sociedades cada vez mais inteligentes, cada vez mais inquiridoras de si mesmas. Mas a forma contínua, intensa e, até mesmo, insistente com que se colocam tais questões talvez acabe inviabilizando um real debate sobre questões teóricas. Por exemplo, quando você diz que o processo civilizador vem sendo desgastado, generalizado e vulgarizado, tratam-se de “modismos” que sempre existiram, mas que agora são reforçados na atualidade de modo considerável e, de certa forma, dramático, também no interior da universidade. Especialmente nela se observa uma confusão, universitários que não são intelectuais ficam fascinados pela forma de existir promovida pela mídia, que por sua vez exige um discurso simples, redutor, geral. É por isso que julgo serem tão importantes os trabalhos de Horkheimer e Adorno sobre a teoria crítica e a dialética da razão. Ainda que sejam parciais, tudo nos incita a os complementar. Não estamos na mesma conjuntura histórica, e eu diria que a dificuldade vem do fato de que as sociedades atuais são muito mais “inteligentes”, e refletem constantemente sem talvez interrogarem-se sobre a qualidade da reflexão. O que pode significar, no limite, um simples espelho refletor, uma atividade reflexiva automática e superficial. Ademais, o que é uma atividade reflexiva quando condicionada pelo distanciamento e pela elaboração teórica? Acredito que nossa vida universitária divide-se em dois pólos: a lógica da especialização burocrática – exagero intencionalmente nos dois pólos – e, outro, a mediação de uma reflexividade constante e ensaística. É muito difícil pensar que estes dois pólos levem a um equilíbrio. Uma das formas de retomar e transpor Elias é fazer algo que ele mesmo fez, mas sem reconhecê-lo: só a interdisciplinaridade pode gerar uma sociologia do indivíduo interessante. Ou seja, levar em conta o vínculo existente entre as maneiras de sentir, de se comportar, de negar, de cegar a si mesmo, de estar surdo a certas condições do homem; elementos históricos que determinam que tenhamos sempre duas demandas: um pensamento geral fundamental e, de forma a ele articulados, os

casos e exemplos empíricos. No entanto, o divórcio entre as disciplinas – “eu sou sociólogo”, “isto é sociologia”, “eu sou historiador”, “eu sou antropólogo” – ainda permanece e precisa ser combatido.

Para fazê-lo, apóio-me sobre um certo número de autores, como Michel Foucault. Ele era filósofo ou historiador? Pouco importa, eu diria. O mesmo para Hannah Arendt. Será que Siemmel era sociólogo, filósofo, antropólogo ou até psicossociólogo? Eric Fromm, que escreveu um livro absolutamente sublime, *Fear of Freedom*, o qual, segundo minha opinião, deve ser lido conjuntamente ao de Elias, o seu *Outsiders e Insiders*. Ambos estão muito pouco preocupados com a definição disciplinar de seu trabalho. No caso de Fromm, ele inscreveu na longa duração o medo da liberdade, a qual estava ligada ao declínio do religioso. Dito de outra forma, ele explicou o medo da liberdade – traços muito psicológicos, ligados à personalidade – pelo progresso da autonomia sobre a heteronomia, como diria Louis Dumont, logo, pelo declínio do religioso. E por que a longa duração? Porque parece ser uma abordagem na qual se trata de questões de personalidade, de comportamento e de psicologia – maneiras de sentir, de se comportar.

Por outro lado, o que me choca em alguns textos de Durkheim (acredito que seja em *As Regras do Método Sociológico*), é que mesmo ele, que era bastante hostil à psicologia, fale a respeito das maneiras de sentir. É como se versasse sobre um saber que sempre esteve lá, mas que é constantemente refutado pela Sociologia. E me parece essencial colocar, junto às maneiras de se comportar, as maneiras de sentir. Porque quando encaramos as sociedades atuais, seja a brasileira, sejam as democracias ocidentais, somos confrontados com sociedades extremamente violentas – e é lá que nos confrontamos com a questão do processo civilizador. Há, igualmente, um texto que me parece fundador: *Mal-estar na civilização*, de Freud. Está ali a questão: será que estamos caminhando para a barbárie? O que fazer para impedir o desenvolvimento de uma civilização de bárbaros, denunciada por tantos pensadores, entre eles Max Weber? Será que estudar os sentimentos pode ser uma resposta? Penso que pelo menos são elementos para uma resposta.

Marcos Napolitano² – O conceito de *homem cordial*, construído por Sérgio Buarque de Hollanda no diálogo com a sociologia alemã, para

² Professor Adjunto do Departamento de História da UFPR, Coordenador do Programa de Pós-graduação em História.

pensar o caso brasileiro, não colocaria um problema oposto ao governo de si, de Norbert Elias, qual seja: a sobreposição do sentimento de intimidade em relação ao espaço público e às regras impessoais da lei, que constituiria um “não-governo de si”?

Claudine Haroche – Estou de acordo com uma parte do que você disse. Você tem certamente razão em distinguir, mas não sei se eu oporia. Estou de acordo com a oposição entre domínio de si e o não-domínio de si. Entretanto, acredito que o conceito de *homem cordial* pede contextualização histórica, problematização, teorização. Esta falta de domínio não se deve aos sentimentos, mas às emoções. Para mim, trata-se de uma manifestação de submissão, o que está ligado à história de um certo número de países, entre eles o Brasil, marcada pela escravidão e o colonialismo. E desse ponto de vista torna-se muito interessante estudar algumas sociedades que foram colonizadas de maneiras diferentes, ou que ainda são colonizadas de maneiras diferentes. Quer dizer, a colonização francesa na Argélia, por exemplo, não é a mesma que a colonização portuguesa no Brasil. Acredito ser crucial trabalhar com as formas de colonização, os efeitos e os danos por elas produzidos. Por exemplo, a cordialidade encerra formas de anulação de si, e quando você fala de passividade, do horror do povo brasileiro à distância e ao conflito, seria muito interessante questionar-se se não é uma questão muito mais ligada a recalques. E que essa colonização do espaço íntimo pela sentimentalização, a ausência de distância, todas as formas de dominação não se opõem de maneira objetiva ao quadro legal da cidadania. Não pretendo, todavia, opor de forma muito clara o quadro objetivo, político e legal da cidadania aos fatores de ordem subjetiva, emocional. Afinal, essa objetividade encontra-se, hoje em dia, num impasse, devido às progressivas mudanças do modelo anglo-saxão e americano em particular, em face das minorias comunitárias.

M. Napolitano – É verdade, mas aí encaramos um outro problema: trata-se da forma como os escritos são lidos. São lidos com total liberdade. Acredito que o livro de Sérgio Buarque demanda ser lido e relido num processo histórico e político na longa duração. Pode-se dizer que Sérgio Buarque foi vítima, assim como Elias, de uma transposição e de uma leitura redutora. Seria, então, interessante que não tomássemos por veredicto a análise, a ideologização do Brasil sob o peso da cordialidade, mas que tentássemos problematizá-la. Neste sentido, a questão da cordialidade mostra-se realmente apaixonante, pois existe no Brasil a coexistência de

uma extrema doçura, com formas de uma brutalidade sem limites, o que nos coloca frente à questão dos limites das leis, e de formas de dominação e de proteção do modelo patriarcal, se é que essa minha leitura não é demasiadamente política.

Marion Brepohl de Magalhães – Uma das questões que me intriga em Norbert Elias é que, para ele, a “civilidade” ou este domínio de si que ocupa a Europa Moderna e Contemporânea seriam as condições para o controle da violência. E o tema da violência é que me despertou o interesse por sua obra. No entanto, quando contemplamos com mais profundidade, como propõe Marcos Napolitano, a tese sobre o “homem cordial brasileiro”, constatamos que violência e hábitos cultivados convivem lado a lado. Em diversos personagens, Machado de Assis apresenta um comportamento similar: de um lado, os hábitos cortesões, o amor pela arte, pelo bem falar – principalmente pelo bem falar – e, no espaço público, a violência direta, principalmente contra seus subalternos.

Podemos vislumbrar aí uma linha de continuidade no espaço público, que vai desde a escravidão, passando pelo racismo, dos mecanismos de repressão oficial, ao machismo torturador e, hoje em dia, ao extermínio e às chacinas. Quando olhamos para essas manifestações, tanto no espaço público como no privado, eu fico imaginando se o mesmo não poderia ser aplicado à Europa, quando nos dedicamos ao estudo do homem dos Impérios. Vemos que estes indivíduos são europeus, são formados em universidades européias, fazem parte da elite imperialista e são capazes, quando atravessam o Mediterrâneo ou o Oceano Atlântico, de exercer qualquer sorte de brutalidade. Concluo, como Hannah Arendt, para quem, na Europa, não se opera esta dicotomia público e privado, mas muito mais público, privado e clandestino.

Claudine Haroche – Você quer dizer que a violência e a brutalidade seriam mais clandestinas na Europa?

Marion B. Magalhães – Creio que sim. Seriam clandestinas porque foram exercidas nas colônias.

Claudine Haroche – Ela é exercida nas colônias e talvez também no âmbito doméstico, porque ela é estigmatizada e condenada.

Marion B. Magalhães – Refiro-me à burocracia imperialista que se instalou na África, Ásia e América Latina. Ainda que seu comportamento público fosse bastante cultivado, nas colônias ela praticou um tipo de violência altamente destrutiva.

Claudine Haroche – Vou responder à sua pergunta partindo de Elias. A civilidade, condição para o controle de si, seria também condição para o controle da violência. Estou muito convencida de que é preciso voltar, neste ponto da reflexão, à questão do indivíduo. Será que existe, na noção de domínio de si, um elemento de violência que possa voltar-se contra os outros? Será que existem certas formas de domínio de si – há várias formas – que sejam condições ou incitações a formas de violência? Acredito que há trabalhos sobre a articulação entre o psicanalítico e o político, que trabalham com as pulsões, a brutalidade, a ausência de limites, o fanatismo.

Imaginamos que o domínio engendra a pacificação, mas será isto um fato inquestionável? Afinal, o autodomínio pode perfeitamente engendrar e permitir uma brutalidade sem limites. Tendo a acreditar que é preciso aprofundar a reflexão na ausência de reflexão. E, em particular, voltar à questão da ritualização de comportamentos e da compulsão à repetição, retomando os trabalhos de Nietzsche, Freud e, igualmente, um texto de Marcel Gauchet, que me parece muito interessante; trata-se de um pequeno livro intitulado *A Inconsciência Cerebral*. Não estou realmente convencida de todas as teses deste livro (é uma reflexão hostil à psicanálise), mas ele coloca coisas muito interessantes sobre a genealogia da compulsão à repetição. Ele fala da influência de Le Bon sobre Freud, da violência das multidões. Com isso, ele não nos ensina nada de novo, porque nós sabemos que Freud foi muito marcado por Le Bon. Mas é interessante quando Gauchet nos mostra que Le Bon percebeu o quanto o homem das multidões se inclinava à compulsão à repetição.

Luiz Geraldo Silva³ – No processo de civilização do Ocidente, ao mesmo tempo que em determinados círculos cortesãos notava-se uma transformação na economia psíquica, simultaneamente, para além destes círculos, práticas violentas eram realizadas em relação a pessoas subalternas com as quais as pessoas do círculo cortesão se relacionavam. Pessoas que viviam no exterior daquele círculo. A longo prazo, percebe-se que o Ocidente passou a refletir a si próprio, a partir de uma determinada noção de *insider*, em contraposição a outra, de *outsider*, o que explica, por exemplo, segundo um historiador americano chamado David Ellis, a própria escravidão africana, uma vez que se estabelecia em função de aspectos raciais e/ou religio-

3 Professor Adjunto do Departamento de História da UFPR.

sos, paradigmas segundo os quais os europeus constituíam-se num grupo à parte e progressivamente civilizado, em contraposição a outros grupos, encarados como *outsiders*, na medida em que, na própria Europa, noções referentes à importância do papel do indivíduo estabelecidas por grupos religiosos, por exemplo, ingleses no século XVII, com certas concepções mais elaboradas no século XVIII, notadamente a do pacto social, extrapolam o mundo europeu e se disseminam no mundo atlântico, levando a certos processos sincronizados, vinculados ao de civilização para outros contextos no mundo atlântico.

Não se explicaria, em função disso, certos hábitos cultivados inteiramente ao Ocidente europeu, em contraposição a práticas verificadas no contexto do imperialismo do século XIX e início do século XX?

A segunda questão diz respeito à problematização de Elias segundo a qual a sociologia do século XIX é processual, atentando para processos de longo prazo. E, em contraposição a esta, a sociologia do século XX, que se caracteriza como uma sociologia de modelos estáticos, de estados. Se podemos acusar a sociologia do século XIX de estar comprometida com ideologias políticas, pode-se igualmente sugerir que a sociologia do século XX estaria envolvida com outras ideologias políticas que acenariam para uma caracterização das democracias atuais como um estado perfeito do mundo social. Minha questão é: se não seria importante que, sob um novo enfoque, a sociologia contemporânea pudesse retomar os processos de longo prazo e dialogar mais com historiadores, por exemplo?

Claudine Haroche – Obrigada pela questão. Já faz 14 anos que trabalho sob essa perspectiva, mas em relação a essas questões específicas faz menos tempo, três, cinco anos. Considero ser totalmente desinteressante trabalhar de maneira redutora, sem engajamento, com a condição de que o engajamento seja explicitado. Quer dizer, a idéia de que sejamos máquinas registradoras, sem finalidade, sem formação; é esta idéia que encontramos, sob certos olhares, de uma história quantitativa. O que quer dizer: acumular sem limites as fontes, os documentos, os arquivos, como se estes falassem por si mesmos através da quantidade, com a anulação do olhar do historiador, do pesquisador. Isso, para mim, não tem qualquer sentido. Nesse sentido, Carlo Guinzburg colocou muito bem uma questão, na introdução de *O Queijo e os Vermes*. Trata-se de um autor tão inteligente quanto François Furet, que havia recusado esse gênero de documento em nome da quantidade de arquivos. Assim, será que os historiadores escrevem o que fazem na

prática e o que dizem ser necessário fazer? Quando se é historiador, sempre se é confrontado com a questão do valor de um documento contra inúmeros documentos. É realmente a questão da quantidade e da qualidade que está colocada, da qualificação de comportamentos e da apreciação do valor de um documento. Não podemos nos refugiar em questões de quantidade e anonimato. É uma questão que abordou Ginzburg, em *Just one witness*, com a qual nos confrontamos quando se fala em testemunhos. Será que um testemunho tem valor, ou será que é o número de testemunhos que determina o valor? Quando você fala de novos olhares sobre a sociologia contemporânea, acredito que o diálogo com historiadores é indispensável. Sem isso, elaboram-se trabalhos extremamente superficiais. Sejam trabalhos completamente empíricos, sem reflexão, sejam trabalhos ensaísticos, mas sem dados concretos.

Nos processos que concernem ao indivíduo, é preciso ir mais longe do que Elias, e isso só pode ser feito se muitos trabalharem com algumas questões fundamentais. É um falso problema dizer que o último enciclopedista foi Leibniz. O problema verdadeiro é realizar trabalhos coletivos com uma visão interdisciplinar. Neste tocante, freqüentemente me surpreendo com trabalhos muito sérios, que não têm qualquer sentido – seja pela falta de finalidade: o que é que a pessoa procura, qual é a finalidade profunda de seu trabalho? Não é possível que trabalhem sem qualquer relação de significação.

Para voltar àquilo que você dizia, será que podemos acusar a sociologia do século XIX de estar comprometida com ideologias? Sem dúvida. Mas a do século XX, igualmente. A mistura do positivismo com o empirismo anglo-saxão é, para mim, a figura de uma compulsão à repetição que possui finalidade ideológica, retirando dos indivíduos a capacidade de pensar sobre sua condição de existência, suas possibilidades de escolha e resistência. Nesse sentido, eu diria que é importante trabalhar sob a perspectiva da Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer, entre outros mais atuais. Um trabalho que me interessa é o de Bourdieu; a questão da distinção, do corporativismo, da dominação masculina. Por outro lado, penso que em sua concepção do *habitus*, muito próxima daquela de Elias, ainda que não processual, há uma pretensão hegemônica. É uma pena que ele tenha se recusado à interdisciplinaridade, ainda que tivesse a inteligência e o saber para trabalhar de forma mais aberta, mais dinâmica. É verdade que Bourdieu res-

pondeu a muitas questões, mas às custas de um método extremamente redutor, o que não coloca em xeque seus objetos, que eram verdadeiros objetos.

Antonio Cesar de Almeida Santos – Gostaria que você comentasse a possibilidade de pensarmos as noções de deferência e de reverência, objetos de seus últimos livros,⁴ num contexto de sociedades que, ao menos juridicamente, assentam-se sobre a idéia da igualdade social.

Claudine Haroche – Acredito que a noção de reverência é mais reservada. A noção de deferência se refere às maneiras, aos hábitos, aos costumes de maneira geral, que são o solo que nutre as leis, que constituem a matéria da sociabilidade e se inscrevem numa continuidade, se tomarmos os textos de Max Weber ou de Goffmann, que mostram que existe uma continuidade entre costumes e leis. Não se pode conceber uma sociedade sem forma, sem usos, sem código e regras de *savoir-vivre*. Mas as marcas de deferência são mais ou menos acentuadas, por exemplo, se tomarmos a sociedade americana. Tocqueville, em *A democracia na América*, discorre longamente sobre as maneiras na América e na Europa. Neste estudo, evidencia-se a existência de pessoas preocupadas com questões como igualdade, respeito e deferência, mas, ao mesmo tempo, eram pessoas sem deferência em relação aos antigos, aos mestres, aos professores, aos pais. Uma sociedade igualitária transformada muito rapidamente em uma sociedade igualitarista. Como Mauss também analisou muito bem, são elas que permitem a possibilidade de vínculos entre indivíduos e gerações.

Termos como deferência assumem muitas significações, traduzem a noção de que toda a sociedade conhece formas de diferenciação social. O que nos remete à questão da diferença e à necessidade de estabelecermos diferenças entre o semelhante e o similar, que não são a mesma coisa. O semelhante é talvez diferente, em limites aceitáveis (que é objeto de debates sem fim, que conduzem à questão da barbárie). E o similar é o parecido, cuja exigência é o conformismo. Assim, termos como deferência são cruciais, porque explicam a possibilidade de nuances codificadas, vínculos entre os indivíduos para que exista a sociedade. Do ponto de vista etimológico, esse termo indica um vínculo entre espaço e tempo. Os espaços institucionais

4 HAROCHE, C.; VATIN, J. C. (Org.). *La considération*. Paris: Desclée de Brouer, 1998; HAROCHE, C. (Org.). *La déférence*. Paris: Seuil, 2000. p. 5-26.

entre outros, os espaços, literalmente, entre os indivíduos e a dimensão da temporalidade, tão esquecida nas sociedades narcisistas. A questão da deferência remete justamente ao respeito pelos antigos, pelos que vieram antes, de forma geral.

Marion B. Magalhães – Devo confessar que não estou totalmente convencida pelas teses de Bourdieu, que podem ser pensadas como uma apropriação de Elias, que o próprio Bourdieu conjuga à noção de classes sociais (o que pode ser sintetizado pelo conceito de distinção). Gostaria de saber o que a Claudine pensa dessa problemática, a partir do homem comum, que tem na consideração pelos afetos sua principal conquista. Penso nisso quando comparo a origem da família patriarcal brasileira, e a família nuclear de herança européia no Sul do Brasil.

Claudine Haroche – Acredito que Bourdieu era um desses sociólogos que queriam fazer classificações, ainda que as fizesse com muito talento e inteligência. Essa obsessão de classificação foi, em Bourdieu, muito marcada pelo marxismo, com uma desconfiança radical em relação aos sentimentos. Em minha vinda para o Brasil, li, pela primeira vez, o *Manuscrito de 1844*, de Marx. Fiz isso por ter tido uma discussão com Pierre Ansart sobre a questão da alienação. E ele, com quem estou escrevendo um livro sobre o ódio na política, disse que era indispensável que se lesse a noção de alienação, em Marx. Considero que a maneira como Bourdieu catalogou, em todas as suas nuances, a noção de um *habitus* burguês, imposto do exterior, anteposto ao comportamento das classes inferiores, é reflexo de uma desconfiança muito grande em relação aos sentimentos. Salvo em seus trabalhos sobre a honra e as núpcias, Bourdieu negou completamente a questão dos afetos. Percebi o mesmo problema nos debates que fiz com Robert Castel, no ano passado, a partir do livro que fizemos sobre propriedade privada, propriedade social e propriedade de si.⁵ Nós nos opúnhamos constantemente quando o tema referia-se às noções de sentimentos, sensibilidades, bens subjetivos. Para ele, essa não era uma preocupação do sociólogo. Para mim, trata-se de um recalque massivo nas ciências sociais, talvez por medo de não saber trabalhar objetos tão complicados, que nascem, por assim dizer, do intangível. É muito importante concretizar a questão das maneiras de comportar-se e de

5 HAROCHE, C. *Da palavra ao gesto*. Campinas: Papyrus, 1998.

sentir, assim como de não sentir. Para mim, é uma questão histórica, antropológica e sociológica. Posso dizer que o que me une a Castel é que possuímos uma sensibilidade idêntica à vulnerabilidade. E eu lhe disse várias vezes: como podemos falar da vulnerabilidade de massa sem nos colocarmos a questão da sensibilidade a esta vulnerabilidade? Porque a fragilidade está ligada à esfera psíquica e ao sentimento, então é incrível que nós dois falássemos da mesma questão, porém de formas diferentes. Ele se prendia à sociologia, ao passo que eu penso ser bem mais interessante avançar numa perspectiva interdisciplinar.

Referências

HAROCHE, C. (Org.). *La déférence*. Paris: Seuil, 2000.

HAROCHE, C. *Da palavra ao gesto*. Campinas: Papirus, 1998.

HAROCHE, C.; VATIN, J. C. (Org.). *La considération*. Paris: Desclée de Brower, 1998.