



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitora Suely Vilela
Vice-reitor Franco Maria Lajolo



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Plínio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente José Mindlin
Vice-presidente Carlos Alberto Barbosa Dantas
Adolpho José Melfi
Benjamin Abdala Júnior
Maria Armanda do Nascimento Arruda
Nélio Marco Vincenzo Bizzo
Ricardo Toledo Silva

Diretora Editorial Silvana Biral
Editoras-assistentes Marilena Vizentin
Carla Fernanda Fontana

CLAUDE DUBAR

A CRISE DAS IDENTIDADES

A interpretação de uma mutação

Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros



Ficha catalográfica elaborada pelo Departamento
Técnico do Sistema Integrado de Bibliotecas da USP

Dubar, Claude.

A Crise das Identidades: A Interpretação de uma Mutação /
Claude Dubar; tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. – São
Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
292 pp.; 23 cm.

Título original: La crise des identités: l'interprétation d'une
mutation.

ISBN 978-85-314-1118-2

1. Sociologia. 2. Identidade social. I. Mary Amazonas Leite de
Barros. II. Título. III. Título: A Interpretação de uma Mutação.

CDD 301

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374
6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária
05508-010 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2009

Foi feito o depósito legal

Sumário

Introdução, 11

Identidades, identificações e formas identitárias, 11

Os sociólogos e a identidade social, 17

Sobre a noção de crise, 20

O desenvolvimento do livro, 22

1 Dinâmicas históricas das formas identitárias, 25

A historicidade das formas identitárias, 25

Processo de civilização e dinâmica das identidades Nós-Eu (Elias), 28

Processo de racionalização: formas comunitárias
e societárias (Weber), 41

Processo de libertação e consciência de classe (Marx e Engels), 54

Diversidade das trajetórias e das identidades operárias, 65

Conclusão, 69

2 Dinâmicas da família e crise das identidades sexuadas, 75

O processo de emancipação das mulheres, 76

Os grandes debates da sociologia da família, 90

A relação amorosa e suas apostas identitárias, 100

Relatos de divórcio e identidades narrativas, 109

Conclusão, 114

3 A crise das identidades profissionais, 117

O processo de modernização: racionalização e destruição criadora, 118

A evolução dos empregos: o caso francês, 123

As transformações do trabalho: tendências e incertezas, 128

A crise das identidades categoriais de ofício, 140

Identidades no trabalho, conflitos sociais e relações de classe, 144

Conclusão, 149

4 Religião, política e crise das identidades simbólicas, 155

O processo de privatização do religioso: desinstitucionalização?, 157

Crise das marcas, referências e clivagens políticas, 162

Incivilidades, delinquências e perda do vínculo social, 167

Crises do militantismo e da representação partidária, 171

Mutações da representação política, 176

Identidades simbólicas e mediações políticas (1968-1998), 181

Conclusão, 190

5 Construção e crises da identidade pessoal, 193

Fenomenologia das crises de identidade, 194

Alternativa: recolhimento ou conversão identitária, 198

Uma teoria psicológica da identidade pessoal?, 204

Uma concepção da identidade pessoal: o sujeito que aprende?, 211

Processos identitários e trajetórias de imigração, 219

Identidade pessoal e percursos individuais, 224

A identidade narrativa: as linguagens da identidade pessoal, 237

Conclusão, 252

Conclusão geral, 257

Bibliografia, 269

Introdução

POR MUITO TEMPO HESITEI ANTES de manter o título desta obra. O termo “identidade” não é o próprio tipo de “palavra-maleta” na qual cada um projeta suas crenças, seus humores e suas posições? Decidi mantê-lo por duas razões. Primeiramente, porque não encontrei termo melhor para sintetizar o que é focalizado neste livro. Em seguida, e talvez principalmente, porque ele me obrigava a perseguir, mudar a direção, complicar uma formalização, começada e continuada há muito tempo, do que chamei as formas identitárias e que propiciaram interpretações muito diversas¹. Antes de abordar a tese defendida neste livro, preciso voltar, uma vez mais, a esse termo *identidade*.

Identities, identificações e formas identitárias

A noção de identidade, “polimorfa e bulfímica”², refere-se a objetos e domínios diferentes, em acepções diversas que podem, entretanto, ser divididas em dois grandes conjuntos, ligados, para simplificar, em dois grandes tipos de posição, e isso desde as origens do pensamento filosófico.

A primeira posição pode ser chamada essencialista, na medida em que, seja qual for a acepção do termo *identidade*, ela repousa na crença em “es-

¹ Cf. *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991. Cf. também “Usages sociaux et sociologiques de la notion d’identité”, *Éducation permanente*, 128, 1996-3, pp. 37-44; e D. Demazière & C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, Paris, Nathan, 1997, assim como o Simpósio da revista *Sociologie du travail*, 4-1999.

² Expressão usada por Bernard-Péloile em “Enquête sur une disparition. La notion d’identité nationale comme négation de la nation”, *La Pensée*, 308, 1996, pp. 97-114. Cf. também a conclusão de Lévi-Strauss, *L’Identité. Séminaire du Collège de France*, Paris, PUF, “Quadrige”, 1977, pp. 330-332.

sências”, realidades essenciais, substâncias ao mesmo tempo imutáveis e originais. Parmênides parece ter sido o primeiro a enunciá-lo, em seu célebre *Poema*³, escrito no século V a.C. em Eléia, cidade italiana numa província da Grécia antiga. A fórmula “O ser é, o não-ser não é” foi entendida como a afirmação de que “a identidade dos seres empíricos”, sejam eles quais forem, é “o que permanece o mesmo apesar das mudanças”, sua semelhança a si mesmos, fora do tempo, o que permanece idêntico: “O devir é excluído do Ser”, escreve Parmênides. A permanência no tempo é o que se pôde denominar a *mesmidade*, e ela é aqui concebida como uma realidade “em si”.

Essa posição ontológica foi completada por uma tomada de posição lógica. Para qualificar essas essências, para definir essas permanências, é preciso ligar a “categorias” gêneros que reagrupam todos os seres empíricos que tenham a mesma essência (*eidos*). Cada categoria define o ponto comum “essencial” de todos os que ela reúne. Algumas vezes chamou-se *ipseidade* essa diferença específica concebida aqui como a essência comum a todas as outras essências, o que define seu ser específico. O essencialismo postula que essas categorias têm uma existência real: são essas essências que garantem a permanência dos seres, de sua *mesmidade* que se torna, assim, definida de maneira definitiva. A identidade dos seres existentes é o que faz com que permaneçam idênticos, no tempo, à sua essência.

Desde a origem da filosofia, na Jônia, também província grega, quase um século antes de Parmênides, outra concepção se expressara, oposta à precedente, de maneira certamente obscura, mas marcante. Ela é geralmente atribuída a outro filósofo “pré-socrático” que escrevera aforismos célebres. Assim, Heráclito⁴ escrevia: “Não podemos banhar-nos duas vezes no mes-

3 Parmênides nos é conhecido principalmente através de Platão, que apresenta e discute seu pensamento em três diálogos: *Teeteto*, *Sofista* e *Parmênides*. É considerado o pai da metafísica “monista”, isto é, que defende a unidade de “o que é”. Suas teses influenciarão toda a filosofia ocidental, de Platão a Descartes; cf., por exemplo, J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, 1993, pp. 63-69.

4 Heráclito viveu em Éfeso, na Jônia, na segunda metade do século VI a.C. Platão critica seus escritos (de fato, aforismos um tanto obscuros) no *Crátilo*. Foi, em contrapartida, muito apreciado pelos estoicos, que fizeram dele o pai do “pluralismo” filosófico que privilegia “a universal mobilidade de todas as coisas”; cf. J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, ed. 1993, pp. 48-54.

mo rio”. Também lhe é atribuída a fórmula: “Tudo flui” (*panta rei*). Não há essências eternas. Tudo está submetido a mudança. A identidade de todo e qualquer ser empírico depende da época considerada, do ponto de vista adotado. O que são então, nesse caso, as categorias que permitem dizer alguma coisa sobre esses seres empíricos sempre mutáveis? São palavras, nomes que dependem do sistema de palavras em uso, que servem, num dado contexto, para nomeá-las. São modos de identificação, historicamente variáveis. A essa posição chamaremos nominalista, por oposição à essencialista.

Nessa perspectiva, que é a defendida neste livro, a identidade não é o que permanece necessariamente “idêntico”, mas o resultado de uma “identificação” contingente. É o resultado de uma dupla operação linguageira: diferenciação e generalização. A primeira é aquela que visa a definir a diferença, o que constitui a singularidade de alguma coisa ou de alguém relativamente a alguém ou a alguma coisa diferente: a identidade é a diferença. A segunda é a que procura definir o ponto comum a uma classe de elementos todos diferentes de um mesmo outro: a identidade é o pertencimento comum. Essas duas operações estão na origem do *paradoxo* da identidade: o que há de único é o que é partilhado. Esse paradoxo só pode ser solucionado enquanto não se leva em conta o elemento comum às duas operações: a identificação de e pelo outro. Não há, nessa perspectiva, identidade sem alteridade. As identidades, como as alteridades, variam historicamente e dependem de seu contexto de definição.

Quando se aplicam as duas posições filosóficas precedentes aos seres humanos, compreende-se provavelmente melhor o que está em questão. A posição “essencialista” é a que postula, ao mesmo tempo, uma singularidade essencial de cada ser humano (a possibilidade de dizer “quem ele é” em si) e um pertencimento igualmente essencial que não depende do tempo, que constitui, portanto, um pertencimento *a priori*, herdado no nascimento (a possibilidade de dizer “o que ele é”). Essas duas crenças estão ligadas: é por se acreditar que o pertencimento é dado como *a priori* que se pode definir a singularidade essencial de cada um. Cada um se torna, com efeito, o que ele

é: ele realiza seu destino, esteja este inscrito em seus genes ou marcado por seu "estado civil". Permanece idêntico a seu ser essencial.

A posição "nominalista", que também se pode chamar de "existencialista" (não essências, mas existências contingentes), recusa considerar que existem pertencimentos "essenciais" (em si) e, portanto, diferenças específicas *a priori* e permanentes entre os indivíduos. O que existe são modos de identificação, variáveis no decorrer da história coletiva e da vida pessoal, destinações a categorias diversas que dependem do contexto. Essas maneiras de identificar são de dois tipos: as identificações atribuídas pelos outros (o que chamo "*identidade para outrem*") e as identificações reivindicadas por si mesmo ("*identidades para si*"). Pode-se sempre, com efeito, aceitar ou recusar as identidades que lhe são atribuídas. Pode-se identificar-se de modo diferente daquele que é praticado pelos outros. É a relação entre esses dois processos de identificação que está no fundamento da noção de formas identitárias.

Estas constituem, portanto, sistemas de denominação, historicamente variáveis, que ligam identificação por e para Outrem e identificações por e para Si. Esses dois tipos de categorização podem coincidir perfeitamente, por exemplo, quando um ser humano interioriza seu pertencimento herdado e definido pelos outros como o único possível ou mesmo pensável. Podem também divergir totalmente, por exemplo, quando alguém se define a si mesmo com palavras diferentes das categorias oficiais utilizadas pelos outros.

A hipótese estruturante deste livro é que existe um movimento histórico, ao mesmo tempo muito antigo e muito incerto, de passagem de certo modo de identificação a outro. Trata-se, mais precisamente, de processos históricos, ao mesmo tempo coletivos e individuais, que modificam a configuração das formas identitárias definidas como modalidades de identificação. Eles serão estudados no primeiro e no último capítulo deste livro.

5 Goffman é, provavelmente, o sociólogo que mais bem avaliou a importância dessa relação subjetiva com a identidade atribuída pelos outros, que ele chama de "identidade virtual" e que é sempre suscetível de constituir um "estigma"; cf. *Stigmaté; Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975 (1ª ed. 1963).

As primeiras formas identitárias, as mais antigas e até ancestrais, chamarei formas comunitárias⁶. Essas formas supõem a crença na existência de agrupamentos chamados "*comunidades*", consideradas como sistemas de lugares e nomes pré-atribuídos aos indivíduos e que se reproduzem de modo idêntico através das gerações. Nessa perspectiva, cada indivíduo tem um pertencimento considerado principal como membro de sua "comunidade" e uma posição singular como ocupante de um lugar no seio desta. Essas formas são estreitamente dependentes das crenças no caráter essencial dos pertencimentos a certos grupos considerados primordiais, imutáveis ou simplesmente vitais para a existência individual. Quer se trate de "culturas" ou de "nações", de "etnias" ou de "corporações", esses grupos de pertencimento são considerados, pelos Poderes e pelas próprias pessoas, como fontes "essenciais" de identidades. Essas maneiras de identificar os indivíduos a partir de seu grupo de pertencimento persistem nas sociedades modernas e podem ser assumidas pelas próprias pessoas: elas podem ser "para si" bem como "para outrem".

As segundas, mais recentes e até emergentes, chamarei formas societárias⁷. Elas supõem a existência de coletivos múltiplos, variáveis, efêmeros, aos quais os indivíduos aderem por períodos limitados e que lhes fornecem recursos de identificação que eles administram de maneira diversa e provisória. Nessa perspectiva, cada um possui múltiplos pertencimentos que podem mudar no decorrer de uma vida. Essas formas estão ligadas a crenças diferentes das precedentes, em particular as da primazia do sujeito individual sobre os pertencimentos coletivos e da primazia das identificações "para si" sobre as identificações "para outrem". As identificações do tipo societário

6 Utilizo, portanto, o termo *comunitária* num sentido particular, próximo daquele do termo alemão *Vergemeinschaftung* definido por Max Weber, que será analisado no Capítulo I e discutido ao longo de toda a obra. A definição dada aqui é provisória e tenta circunscrever um dos componentes mais significativos do ideal de tipo weberiano.

7 O termo *societário* é a tradução do alemão *Vergesellschaftung* transformado por Max Weber num dos conceitos fundamentais de sua sociologia abrangente. Será analisado no Capítulo I e discutido ao longo desta obra em relação com o termo precedente.

podem produzir identidades “para outrem” como identidades “para si” segundo a natureza das categorias utilizadas. É a crença na identidade pessoal⁸ que condiciona as formas de identificação societária com os diversos grupos (familiares, profissionais, religiosos, políticos) considerados como resultantes de escolhas pessoais e não como designações herdadas.

Não se trata, portanto, neste livro, de opor identidades coletivas a identidades individuais⁹. Essa oposição (como a oposição entre “individual” e “social”) não tem sentido na perspectiva nominalista, já que toda identificação individual recorre a palavras, categorias, referências socialmente identificáveis. Trata-se, em primeiro lugar, de conceituar melhor as diversas maneiras de identificar os indivíduos referindo-os a pontos de vista típicos, de distinguir modalidades gerais de construção de categorias de identificação. Estas podem ser puramente “externas” (*para outrem*) ou igualmente “internas” (*para si*). Podem estar circunscritas a um domínio particular de relações sociais ou relacionar-se com todos os aspectos da vida reduzidos a um pertencimento principal.

Trata-se também de compreender melhor, de esclarecer, de interrogar a relação entre essas duas formas sociais¹⁰ típicas (chamadas *comunitárias* e *societárias*), que são também duas maneiras de identificar os outros e de identificar-se a si mesmo. Cada uma dessas duas grandes formas sociais, idealtípicas¹¹, põem em jogo a dupla identificação, *para outrem* e *para si*, ainda que o façam de maneira significativamente diferente. Não há fundamento, portanto, em identificar as formas comunitárias com as identificações “para outrem” e as

8 A expressão *identidade pessoal* será discutida e analisada no último capítulo, em relação com dois termos-chave: o Eu (em inglês *Self*) e o Si mesmo.

9 Essa é a razão pela qual eu não teria recorrido à oposição entre “holismo” (prioridade ao todo social) e “individualismo” (prioridade ao indivíduo como átomo elementar). Entretanto, a estrutura das relações entre o Nós e o Eu será estudada no Capítulo 1, em relação com as teses de Norbert Elias sobre o “processo de civilização”.

10 Essa noção de “forma” foi desenvolvida, pela primeira vez, em sociologia, por Georg Simmel; cf. *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, col. “Sociologies”, 1979.

11 Trata-se de tipos ideais, no sentido de Max Weber, que supõem a construção indutiva de configurações sociais (o judaísmo antigo, o capitalismo moderno, a burocracia de Estado...) e de figuras históricas (o profeta, o empresário puritano, o especialista...) que sejam racionalmente compreensíveis; cf. o enfoque de Dominique Schnapper em *La Compréhension sociologique*, Paris, PUF, “Le Lien Social”, 1999.

formas societárias com as identificações “para si”¹². Na primeira dimensão, trata-se das formas “espaciais” de relações sociais (eixo relacional), no segundo caso trata-se das formas de temporalidade (eixo biográfico). Essas dimensões “relacionais” e “biográficas” da identificação combinam-se para definir o que chamo de formas identitárias, formas sociais de identificação dos indivíduos em relação com os outros e na duração de uma vida. Utilizarei a expressão *configuração identitária* para designar uma arrumação típica de formas de identificação. O que chamo aqui de “formas sociais” (cf. Capítulo 1) corresponde, pois, a configurações típicas de formas identitárias.

Os sociólogos e a identidade social

Para muitos pesquisadores em sociologia, hoje como ontem, na França, a identidade social é, antes de tudo, sinônimo de categoria de pertencimento. O mais das vezes, essa categoria é a CSP, isto é, a categoria socioprofissional, instrumento de análise notável forjada pelo Insee (Instituto Nacional de Estatística e Estudos Econômicos) nos anos 1950 que permite, graças a investigações numerosas e repetidas, conhecer a evolução da estrutura social e as relações estatísticas entre esse pertencimento considerado, com razão, importante e um conjunto muito amplo de comportamentos, atitudes, opiniões em matéria familiar, profissional, religiosa, política etc. A posição, expressa ou não, desses pesquisadores, é que esse pertencimento “objetiva” a uma categoria, por medir aspectos importantes da vida dos indivíduos das sociedades modernas (notadamente a renda) determina, de maneira mais ou menos forte, o que Durkheim denominava as “maneiras de fazer, de sentir, de julgar” e que eles consideravam como “fatos sociais”. A tarefa do sociólogo, nessa perspectiva que

12 A equivalência postulada entre a distinção “para si” e “para outrem” e a distinção “relacional” e “biográfica” é que tornava por vezes obscuras e insuficientemente operatórias minhas primeiras definições das formas identitárias. As críticas justificadas de François de Singly, Manuel de Queiroz e Jean-Claude Kaufmann permitiram-me distinguir melhor as diversas dimensões implicadas em meu modelo. A eles meus agradecimentos.

eu chamo de “clássica,” é, como definiu Durkheim¹³, explicar esses “fatos sociais”, isto é, ligar essas maneiras de fazer (sentir, pensar) a esses pertencimentos considerados determinantes.

Para outros pesquisadores, a identidade social é uma noção mais ambígua na medida em que os pertencimentos são múltiplos e nenhum deles pode impor-se, *a priori*, “objetivamente”, como principal. Por exemplo, o sexo – ou melhor, o gênero – já não pode atualmente ser negligenciado pelas análises sociológicas. Uma operária não é um operário, um quadro feminino de uma empresa não é o mesmo que um quadro masculino. Mas outros pertencimentos pesam também sobre os comportamentos e as opiniões: a origem cultural, por exemplo, ou o lugar de habitação, a geração ou as crenças religiosas. Multiplicando as variáveis de pertencimento, chega-se a uma imagem muito mais complexa e confusa da sociedade que na perspectiva precedente. O pertencimento múltiplo e cambiante dos indivíduos nas sociedades modernas constitui assim um problema sociológico temível¹⁴.

Para outros sociólogos, enfim, sobretudo nos últimos vinte anos¹⁵, a questão da identidade tornou-se cada vez mais central em seus trabalhos de pesquisa e implica a análise das relações “subjetivas” nas categorias de identificação. Eles privilegiaram outros materiais que não as estatísticas (sobretudo as entrevistas) de outros processos interpretativos (dando lugar à subjetividade, notadamente) e outras problemáticas (não-deterministas, por exemplo) diferentes das precedentes. Tentaram compreender a maneira

13 A ancoragem durkheimiana da sociologia francesa, que eu chamo de “sociologia clássica”, parece-me ser uma causa importante da dominação do paradigma determinista (e até probabilista) que, na minha opinião, repousa frequentemente numa identificação, de origem durkheimiana, do social com sua forma comunitária. Esse ponto será discutido ao longo deste livro.

14 Cf., por exemplo, John Elster, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985. Piaget já defendeu a idéia, longamente analisada por este autor, segundo a qual “aquele que pertence a um único conjunto social não pode ter consciência de sua individualidade”, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1964 (1.ª ed., 1932). Inversamente, uma vez que os pertencimentos são múltiplos, a identificação social dos indivíduos suscita o problema do estatuto principal.

15 Cf. a comunicação de Renaud Sainsaulieu ao Colóquio de 1981: “O conceito de identidade relativamente estranho ao vocabulário dos sociólogos entra brutalmente no debate teórico”; cf. “L'identité et les relations de travail”, reeditado em: *Éducation permanente*, n. 128, 1996/3, p. 194. O Colóquio de Toulouse de 1981 intitulava-se *Production et affirmation de l'identité*; cf. Pierre Tap (org.), 2 t., Toulouse, Privat, 1986.

como funcionavam os processos de identificação no interior de organizações particulares, de grande empresa, por exemplo. Não é por acaso que essas pesquisas se multiplicaram no fim da década de 1970 e início da de 1980: a “crise” econômica produzia então transformações importantes na gestão dos empregos e no mercado de trabalho.

Esses sociólogos verificaram, por exemplo, uma diversidade de discursos, crenças, práticas por parte dos assalariados, classificados, entretanto, na mesma “categoria socioprofissional”. Tornou-se assim cada vez mais insuficiente, para compreender as práticas e os discursos dos assalariados, o ligá-los, de maneira causal, apenas à posição dos indivíduos numa escala social definida por categorias *a priori* (CSP ou outras)¹⁶. Mas nem por isso a noção de identidade tornou-se claramente operatória num sentido diferente do de categoria de pertencimento.

A identidade, com efeito, não é apenas social, ela é também pessoal. Acontece que o “indivíduo” não se torna facilmente um objeto sociológico. Na França constituiu-se a “sociologia clássica”, contra a psicologia e sua focalização no indivíduo. Por essa razão, na esteira de Durkheim, “o ser social” dos indivíduos (sua *identidade social* sinônimo de pertencimento a uma categoria socialmente pertinente) é considerado como o que eles herdaram sem desejá-lo e o que modela suas condutas sem que tenham consciência disso. Por esse motivo, a noção de “identidade para si” não pertence ao vocabulário da “sociologia clássica” e a *identidade social* se torna sinônimo de “iden-

16 Explicando a Guy Jobert por que escolheu a expressão *A Identidade no Trabalho* como título de seu livro de 1977 (Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2. ed., 1985 (3. ed., 1988)), Renaud Sainsaulieu apresenta quatro argumentos significativos: 1. “Esse encontro com a questão de identidade, eu o tive ouvindo o que as pessoas contavam em centenas de entrevistas”; 2. “As pessoas mostravam que eram muito sensíveis ao reconhecimento, à manutenção do prestígio” (segue-se uma referência a Goffman descoberto “tardiamente”); 3. “Desde 1964 [...] eu me dera conta dos trabalhos de Crozier sobre os empregados de escritório que eu designara como formadores de uma categoria social em busca de identidade [...] no contexto de um questionamento da luta das classes [...] da idéia segundo a qual não há definição social além da de classe”; 4. “Interessando-me pelas maneiras de viver as relações de trabalho em contextos variados, dei-me conta... de que havia construções diferentes da experiência da relação com o outro” (segue-se a exposição dos quatro modelos de relações de trabalho: fusão, negociação, aposentadoria e afinidades); cf. Entretien avec Guy Jobert, *Éducation permanente*, n. 128, 1996/3, pp. 187-193.

tidade para outrem". É essa posição que é, cada vez com mais frequência, questionada pelos sociólogos que pensam que a subjetividade¹⁷ não pode ser separada da análise dos fatos sociais contemporâneos. Mas como levá-la em conta numa perspectiva sociológica? Como definir uma abordagem sociológica da identidade levando em conta identidades "para si"? Como, por conseguinte, fazer uma sociologia do sujeito pessoal? Essa questão será abordada no último capítulo deste livro.

Sobre a noção de crise

Utilizo nesta obra a noção de crise num dos sentidos múltiplos¹⁸ desse termo: "Fase difícil atravessada por um grupo ou indivíduo". Mais precisamente, essa acepção da palavra *crise* remete à idéia de uma "ruptura de equilíbrio entre diversos componentes". A exemplo das crises econômicas, as crises identitárias podem ser pensadas como perturbações de relações relativamente estabilizadas entre elementos estruturantes da atividade (produção e consumação, investimentos e resultados etc.). A atividade de que se trata aqui é a identificação, isto é, o fato de categorizar os outros e a si mesmo.

A hipótese de uma crise dos modos de identificação não deixa de ter ligação com a teorização da crise econômica que o mundo ocidental acaba de atravessar. É provavelmente muito cedo para fazer o inventário das diversas maneiras como os peritos economistas ou, *a fortiori*, os historiadores da

17 Cf., por exemplo, François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995. A noção de subjetivação, que implica a tomada de consciência por um sujeito dotado de subjetividade, é considerada aí, na linha dos últimos trabalhos de Alain Touraine, como uma das dimensões fundamentais da modernidade que não pode escapar à abordagem sociológica. Cf. também Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

18 Os dicionários distinguem, em geral, cinco sentidos na palavra *crise*: 1. "Mudança sofrida no curso de uma doença" ou "manifestação súbita de um estado mórbido" (por exemplo, crise cardíaca); 2. "Acesso breve e violento de um estado nervoso ou emotivo" (por exemplo, crise de nervos); 3. "Acesso súbito de ardor ou de entusiasmo" (por exemplo, trabalhar por crises); 4. "Período decisivo ou perigoso da existência" (por exemplo, crise de adolescência); 5. "Fase difícil atravessada por um grupo social" ou "ruptura de equilíbrio entre grandezas econômicas" (por exemplo, crise econômica). É o último sentido que será privilegiado, em relação com o sentido n.º 4.

economia caracterizam e caracterizarão a crise econômica do último quarto do século XX. O termo *mudança* pouco esclarece se não se entrar em acordo sobre o novo estado econômico e social que substituirá, de maneira mais estável, o estado anterior. Mas o que parece bastante provável é que essa "crise" não seja comparável aos tipos de crises anteriores: de tipo agrícola (cf., por exemplo, a de 1788 na França ou a de 1848 na Irlanda), de superprodução industrial (cf. a dos anos 1880 na Europa) ou a quebra da bolsa de 1929 e dos anos 1930 nos Estados Unidos). Trata-se de uma crise original, ao mesmo tempo por sua duração, por suas manifestações e por seus mecanismos (desemprego e inflação, retomada e recaída...).

A expressão "crise do vínculo social" é cada vez mais retomada pelos sociólogos que trabalham sobre as populações, os bairros, as famílias, categorias cujas condições de recursos e os níveis de vida se degradaram cada vez mais no último período. Após o termo *nova pobreza, exclusão* foi o que se difundiu no discurso político, midiático e sociológico. Já não se trata de atribuir simplesmente uma degradação dos recursos econômicos, mas também de sublinhar as transformações e rupturas das relações sociais anteriores. Mas qual é, então, a natureza desse vínculo social rompido?

Trata-se muitas vezes, em primeiro lugar, das relações mais cotidianas, familiares, profissionais, de proximidade. Ser deixado pelo cônjuge, ser demitido pelo patrão, deixar de ser cumprimentado pelo vizinho, ser maltratado por uma administração constituem rupturas concretas de relações pessoais que, anteriormente, criavam vínculos que se qualificavam como sociais. Podemos contentar-nos com uma explicação simples, mecânica, que consiste em fazer dessas rupturas uma consequência da crise econômica, do desemprego, mas também da baixa de certas prestações sociais, das dificuldades de inserção no mercado do trabalho, mas também das dificuldades de acesso aos dispositivos institucionais. A "crise" do vínculo social seria assim um efeito induzido por essa "crise econômica cujos componentes ainda são difíceis de distinguir".

Mas pode-se também considerar as duas crises (econômica e social) por outro ângulo e fazer delas manifestações de um processo mais global que

provocaria, em certos momentos de seu desenvolvimento, ao mesmo tempo “rupturas” nos grandes equilíbrios econômicos e “rupturas” de um tipo de ligação social antes amplamente dominante. Pode-se também denominar “antropológica”¹⁹ esse tipo de crise que afeta, ao mesmo tempo, os comportamentos econômicos, as relações sociais e também as subjetividades individuais.

É aqui que se encontra a questão das identidades como modalidades de identificação das pessoas entre si e de cada uma por si mesma. Se introduzirmos a hipótese de que cada período de equilíbrio relativo, de crescimento contínuo e de regras claras, de política estável e de instituições legítimas é acompanhado de um conjunto de categorias partilhadas em sua maioria, de um sistema simbólico de designação e de classificação fortemente interiorizado, então a ruptura desse equilíbrio deve constituir uma dimensão importante e específica da crise²⁰. A mudança de normas, de modelos, de terminologia provoca uma desestabilização dos pontos de referência das denominações, dos sistemas simbólicos anteriores. Essa dimensão, posto que complexa e oculta, evoca uma questão crucial: a da subjetividade, do funcionamento psíquico e das formas de individualidade assim postas em questão. É essa hipótese que procurarei testar neste livro tentando ligar a crise dos vínculos sociais às crises existenciais da subjetividade.

O desenvolvimento do livro

Antes de abordar essa questão da subjetividade na sociologia atual, voltarei a algumas grandes teorias sociológicas que têm, cada uma à sua maneira, levantado essa questão colocando-a no centro de processos históricos considerados como esclarecedores (Capítulo 1). Um ponto comum a essas teorias é a hipótese de que a própria definição do indivíduo e de seu

19 Essa expressão encontra-se especialmente em Jacques Commaïle, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette, 1997, pp. 105-144.

20 “A identidade só se torna uma preocupação e um objeto de análise quando não se dá naturalmente, quando o senso comum deixa dado de antemão e os atores já não conseguem pôr-se de acordo sobre o significado da situação e os papéis que devem representar” (Michaël Pollack, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 36).

lugar no processo social muda progressivamente no decorrer da história. O ponto de vista inicial da determinação do que Durkheim chamava de “maneiras de fazer, de sentir e de pensar” pelo pertencimento social “objetivo” já não pode mais bastar desde que se passe, por exemplo, segundo a formulação de Weber, de formas maciçamente “comunitárias” a formas cada vez mais “societárias”. Resta compreender qual é a natureza dessa nova forma de vínculo social que emerge do processo histórico.

Voltando às grandes teorias que tentaram essa conceitualização de uma nova “forma social” (que chamei de “societária” apoiando-me principalmente em Max Weber), tentei dotar-me de instrumentos de análise e de esquemas de interpretação das evoluções recentes da sociedade francesa. A hipótese é a de uma mutação ao longo dos últimos trinta anos da configuração das formas identitárias, no campo da família e das relações entre os sexos (Capítulo 2), do trabalho e das relações profissionais (Capítulo 3), do religioso e do político e das relações com as instituições (Capítulo 4)²¹. Mais precisamente, a configuração das formas identitárias, constituída no período precedente, perdeu sua legitimidade. É nesse sentido que se pode falar de uma crise das identidades, no sentido de desestabilização do arranjo anterior das formas identitárias.

Que ponto de vista sociológico adotar para apreender a emergência dessas formas sociais “societárias”? Minha hipótese é que a sociologia clássica não logra êxito nisso porque tende, como Durkheim, a reduzir o social às formas comunitárias. Mas não existe nenhuma alternativa de conjunto para a “sociologia clássica”, de maneira unificada ou mesmo em via de unificação, na comunidade sociológica. A razão que dou para isso é a seguinte: as novas “formas sociais” que emergem historicamente das “formas comunitárias” são conceitualizadas sociologicamente de modo não raro muito ambivalente. Os termos *individualismo*, *modernização*, *racionalização*, como os qualificativos *liberal*, *pós-industrial* ou, *a fortiori*, *pós-moderno*,

21 Essa tripartição será justificada no último capítulo pelos três cacifes que hoje parecem estar no âmago da identidade pessoal e de suas crises: o amor, o trabalho como obra e as convicções como crenças fundadas numa experiência traduzível em narração.

são demasiado polissêmicos e controvertidos. De fato, muitas vezes é a conceitualização econômica que toma o lugar deixado vazio pela ausência de uma conceitualização sociológica satisfatória. O “societário” é então identificado com o econômico e a identidade pessoal com o modelo abstrato do *homo œconomicus*. Ora, a metáfora do “capital” para designar outra coisa que não riquezas quantificáveis (capital “humano”, “cultural”, “simbólico”, “estético” etc.) é tudo, menos inocente: ela traz em si o projeto de uma “economia geral das práticas”²² que consiste em converter todas as identificações em “posições” sobre uma hierarquia e, reagrupando os que têm o mesmo “nível”, considerar que eles possuem os mesmos “valores”, conversíveis em capitais econômicos. É a forma mais corrente que adota a “sociologia clássica” para reduzir o social ao econômico, os valores simbólicos aos valores econômicos, isto é, apenas aos interesses. Espero que este livro contribua para fazer com que se tome consciência dos limites dessa redução e para abrir outras perspectivas.

Agradeço à direção da Universidade de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines por me haver concedido um semestre sabático para escrever este livro. Agradeço também calorosamente àquela e àqueles que tiveram paciência de ler as versões sucessivas deste livro e me ajudaram a melhorar meu manuscrito: Catherine Cailloux, Didier Demazière, Charles Gadéa e Serge Paugam foram, assim, para mim, leitores críticos e vigilantes. Mas assumo sozinho as posições defendidas nesta obra. Agradeço enfim todos os pesquisadores e doutorandos do laboratório Printemps (ERA 8085, do CNRS): os debates com eles foram uma fonte constante de inspiração e uma ajuda preciosa para a realização deste livro.

22. Cf. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

Dinâmicas históricas das formas identitárias

1

ESTE PRIMEIRO CAPÍTULO RETOMA a noção de forma identitária oriunda da preocupação com a definição de uma abordagem sociológica das identidades. Ele se interroga sobre o significado histórico dessas formas que foram inicialmente produzidas a partir de pesquisas empíricas no campo do trabalho e do emprego, na França, no fim dos anos 1980¹. Trata-se de configurações de discursos, de atitudes, de narrativas puramente contingentes, totalmente dependentes de seu contexto de produção, ou se trata de formas mais gerais, já detectadas pelas grandes teorias sociológicas e ligadas a processos históricos de longa duração?

A historicidade das formas identitárias

Em apoio à segunda hipótese, este capítulo tenta rastrear as diversas maneiras pelas quais emergiram historicamente figuras identitárias particularmente significativas. A escolha dessas figuras repousa na ideia de que se podem identificar, através da literatura fundadora das ciências sociais, processos históricos de longa duração que modificam as manei-

¹ Para uma visão de conjunto da maneira como as formas identitárias foram produzidas durante essas investigações, cf. Didier Demazière e Claude Dubar, *Parcours professionnels, marchés du travail et formes identitaires, retour sur une théorisation*, Communication aux VIII^{es} journées de sociologie du travail, Aix-en-Provence, jun. 2001, assim como “Trajetória Profissional e Formas Identitárias: Teorização”, *Contemporaneidade e Educação*, n° 8, 2000, pp. 183-200.

ras de conceber e definir os indivíduos. A emergência de formas novas de individualidade é aqui considerada como o resultado, não voluntário nem programado, de processos que modificam os modos de identificação dos indivíduos em consequência de transformações maiores na organização econômica, política e simbólica das relações sociais. Nenhum acordo existe entre os historiadores, sociólogos ou antropólogos para conferir a um processo particular um papel determinante. É por isso que resolvi mobilizar, neste capítulo, três edifícios teóricos diferentes que privilegiam um tipo de processo particular, seja ele político (Norbert Elias), simbólico (Max Weber), ou econômico (Marx e Engels). A ordem de exposição escolhida resulta da hipótese concernente à crise, apresentada na introdução. A princípio considerada como econômica, ela é também, às vezes, analisada como social, simbólica, antropológica e até política. Partindo do político para chegar ao econômico, por via do simbólico, eu quis simplesmente colocar esse simbólico no centro de uma apresentação partindo do político para chegar ao econômico. Parti de um autor que trata explicitamente da identidade (Elias) e terminei com teóricos que lhe concedem um lugar relativamente menor (Marx e Engels). Qualquer outra apresentação poderia justificar-se – trata-se de uma escolha de ponto de vista.

Este capítulo aborda, portanto, três grandes processos históricos suscetíveis de modificar em profundidade os processos de identificação: aquele que Norbert Elias chama de *processo de civilização* e que remete a uma noção muito abstrata de identidade “Nós-Eu” e a uma hipótese de passagem de formas coletivas (dominação do Nós) para normas individualizadas (dominação do Eu) de identificação²; o que Max Weber chama de *processo de racionalização* e

2. Prefiro, neste capítulo, retomar a expressão de Elias, “identidade Nós-Eu” a utilizar a oposição holista/individualista, embora se possa também chamar “holista” ao vínculo social em que domina o Nós e “individualista” àquele em que domina o Eu. Num texto de 1987, Norbert Elias escreve: “Noções como a de desenvolvimento que é socialmente admitida, ou como a de identidade eu-nós, que deve dar lugar a ela, são de alguma utilidade... Mas ainda deixam muito a desejar. São tudo, menos um resultado, e permanecem, em outros termos, disponíveis para a continuação do trabalho pelas gerações futuras”. Cf. *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 243.

que concerne à relação histórica entre duas grandes formas de relações sociais e dois grandes tipos de socialização que estarão no centro deste capítulo: o vínculo comunitário e o vínculo societário³; o de Marx e Engels, enfim, considerando o *processo de libertação* como processo revolucionário de inversão da dominação de uma classe sobre outra e como passagem das sociedades comunitárias pré-capitalistas para sociedades comunistas pós-capitalistas⁴.

Essa tentativa pareceu-me indispensável para aprofundar a questão do significado subjetivo das formas de individualização encontradas nos trabalhos empíricos referentes às sociedades contemporâneas. Ela me levou a organizar a exposição em torno de figuras de individualidade histórica que privilegiam uma ou outra das configurações de formas identitárias perceptíveis que inspiraram os teóricos precedentes. O capítulo procurará, portanto, definir formas históricas do vínculo social, sucessivamente consideradas como “configurações Nós-Eu” (Elias), “formas comunitárias-societárias” (Weber) ou “tipos de formação social” (Marx).

Tentarei mostrar, neste capítulo, em que as noções de “processo de civilização” e “de identidade Nós-Eu” forjadas por Elias são úteis, mas insuficientes para permitir conceitualizar o processo histórico das formas identitárias. O mesmo acontecerá com a noção de “processo de racionalização”, central na obra de Max Weber, assim como com a de “processo de libertação” em Marx. Que é que se pode dizer atualmente dos processos históricos que, durante o século XX, deram prioridade à questão das identidades e de sua crise?

Esse exercício permitirá sustentar a tese da “crise das identidades”. Com efeito, atualmente, nenhuma configuração de formas identitárias me parece ter adquirido legitimidade universal, nem mesmo reconhecimento consen-

3. Apoiei-me no texto do Capítulo 1, “Os Conceitos Fundamentais da Sociologia”, da obra póstuma de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicada em 1921 por Marianne Weber e traduzida para o francês com o título de *Économie et société*, Plon, 1971.

4. Estudei especialmente dois textos importantes: *L'idéologie allemande* (1.^a ed., 1845) e *Le Manifeste du Parti communiste* (1.^a ed., 1848).

5. Trata-se de implementar o método ideal típico preconizado por Max Weber tomando como perspectiva a articulação entre as maneiras de ser definido pelo Outrem e as maneiras de definir-se a si mesmo; mas também as identificações “espaciais” e “temporais”.

sual. Se essa hipótese é exata, as configurações anteriores podem ser ditas “em crise” na medida em que sua legitimidade deixa de ser evidente. O fato de a pluralidade das formas e de seu arranjo permanecer uma constatação insuperável não significa que nenhuma delas conseguiu impor-se historicamente? A questão da identidade humana permaneceria, portanto, como pensava Norbert Elias, ainda hoje problemática⁶.

Processo de civilização e dinâmica das identidades Nós-Eu (Elias)

A fórmula de Norbert Elias: “Não há identidade do Eu sem identidade do Nós” servirá de ponto de partida para meu breve inventário. Elias propõe a expressão *Identidade Nós-Eu* para tentar interpretar o processo histórico que ele chama de “processo de civilização” e do qual uma das interpretações mais freqüentes em sua obra é a seguinte: “A transformação do equilíbrio Nós-Eu”, no decorrer da história, no sentido de uma “primazia da identidade do Eu sobre a identidade do Nós”⁷. Essa teorização, aparentemente simples, esbarra de fato em inúmeras questões não-resolvidas. A primeira é a da natureza exata dos dois termos assim reunidos. Querendo a qualquer preço superar a oposição entre “indivíduo” e “sociedade”, considerando-os inseparáveis no seio do processo histórico, recusando-se a isolar uma eventual história da individualidade da história social da humanidade, Elias justapõe e reúne um conceito de “Nós” e um conceito de “Eu” sem defini-los precisamente e deixando supor, então, a existência de uma definição única do “Nós = pólo social” e de uma definição única do “Eu = pólo individual”.

6 Nesse artigo de 1987 intitulado “As Transformações do Equilíbrio Nós-Eu”, Norbert Elias também escreve: “O problema conceitual da identidade humana permanece em grande parte insolúvel na medida em que o aparato conceitual sociológico não fornece uma definição, elaborada de maneira mais ou menos clara, da noção de processo” (*La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 242).

7 A fórmula encontra-se em *La Société des individus*, op. cit., p. 241. Ela provém de um texto escrito em 1987 e traduzido sob o título: “As Transformações do Equilíbrio Nós-Eu”. Foi retomada como título de sua comunicação por Irène Théry na obra coletiva publicada pela Fondation Saint-Simon, Collectif, *Les Révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998: “Não Há Eu sem Nós”, pp. 17-32.

Ao fazer isso, a teorização de Norbert Elias dificilmente evita as armadilhas do evolucionismo. Ela deixa entender que, no início da história humana, só se poderiam encontrar hordas e tribos nômades, depois clãs e grupos étnicos no interior dos quais a identidade dos Nós dominaria integralmente as identidades dos Eu. Em última instância, segundo Elias, só se podem encontrar identidades dos Eu totalmente “tomadas” na identidade desses Nós⁸ considerados como “totalitários”. Os indivíduos dessas “sociedades primitivas” foram por muito tempo considerados pelos primeiros sociólogos como desprovidos de qualquer “consciência individual”. Para Durkheim, por exemplo, nessas sociedades segmentárias “a consciência primitiva está inteiramente fora de si”⁹. Os “primitivos” das “sociedades segmentárias” estão, segundo ele, inteiramente identificados com seus papéis coletivos, “atribuídos a um complexo de lugares coletivamente definidos e predeterminados”, totalmente dependentes do Nós para sua sobrevivência material e sua identificação pessoal. Na terminologia que proponho, suas relações são consideradas aí como “puramente comunitárias” e suas definições deles mesmos são inteiramente “para outrem”, determinadas pela genealogia. É tentador, por isso, atribuir ao processo de civilização, definido por Elias como “aprendizagem progressiva do autocontrole” e “processo de individualização”, uma espécie de origem absoluta, de “formas primeiras de identificação” que definem esses grupos “cujo vínculo social é o do sangue, da religião, da língua e dos costumes”¹⁰ como espécies de totalidades indiferenciadas no seio das quais cada indivíduo seria intercambiável. Na verdade, porém, nada

8 Essas fórmulas podem prestar-se a confusão na medida em que não se pode dizer muita coisa sobre as formas identitárias na ausência de vestígios escritos ou de registros de tradições orais. Os vestígios arqueológicos não-verbais dificilmente podem ser interpretados em termos identitários...

9 Cf. *De la division du travail social*, Paris, PUF, reed. 1994 (1.^a ed., 1893), p. 175. De fato, Durkheim oscilou entre duas teses: “O individualismo filosófico não começa em parte alguma”, op. cit., p. 146; “a personalidade individual não existia”, op. cit., p. 171. Cf. a análise de Alain Marie, “De l’individu communautaire au sujet individuel”, em *L’Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, pp. 53-110.

10 As citações são extraídas de Neil J. Smelser, “Le lien problématique entre différenciation et intégration”, em P. Besnard et alii (orgs.), *Division du travail et lien social; la thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993.

permite fundamentar empiricamente esse tipo de especulação: faltam totalmente os vestígios.

Uma vez que se levem em conta as descrições etnográficas de sociedades sem escrita que ainda existem e de suas formas de organização, não apenas material mas também simbólica, percebe-se que seu funcionamento difere grandemente dessa representação simplificadora. O que choca os etnólogos que tentam compreender os mundos simbólicos que descobrem é a diferenciação entre subconjuntos e a existência de relações de dominação entre eles. É quase sempre o caso dos homens e das mulheres, mas também dos velhos e dos jovens. O que choca igualmente é a complexidade e a pregnância dos mitos que narram as origens dos seres humanos, dos homens e das mulheres que jamais ocupam as mesmas posições e sempre são tratados diferentemente¹¹. O que choca, enfim, é a extrema importância das relações de parentesco, elas também sexuais, que fazem da genealogia um princípio explicativo do mundo e da posição que cada um ocupa nele.

Pode-se assim supor a existência de uma configuração social que implica a dominação de uma forma de identificação particular a que chamarei “forma cultural”, num sentido (etnológico) preciso¹²: os indivíduos são designados aí por seu lugar na linhagem das gerações e por sua posição sexual nas estruturas de parentesco. Essa forma de identificação, se não é necessariamente a única, prima sobre todas as outras pelo fato de as relações sociais particulares imporem a dominação de um grupo ou categoria de pessoas sobre todos os outros: os “antigos”, que são ao mesmo tempo homens e membros da geração mais idosa (e, às vezes, do segmento dominante). Isso é tipicamente o caso, por exemplo, da organização social dos samos, analisada por Françoise Héritier e apresentada no seminário que Lévi-Strauss dedicou à identidade no Collège de France.

11 Foi, pelo menos, o que conclui Alain Testard ao cabo de um exame comparativo de um número muito grande de mitologias. Cf. Alain Testard, *Des mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, Paris, Ed. de la MSH, 1991.

12 Cf. Sélim Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1984.

CASO n.º 1. A identidade samo¹³, Françoise Héritier

Segundo Françoise Héritier, o “mundo simbólico” dos samos pode ser analisado como um mundo de contatos regrados entre dois submundos: aquele socializado, da masculinidade (a filiação é agnática), que é dominante, e aquele “anômico e pouco socializado”, da feminilidade, que é dominado. Os “nove componentes” de todo “ser humano, isto é, que pertence ao mundo samo, são: o corpo, o sangue, a sombra carregada, o calor-suor, o sopro, a vida, o pensamento, o duplo e o destino”. São esses os compostos de que é feito cada ser humano samo, o que faz a unidade do indivíduo samo. Em compensação, é o nome que permite identificar cada um, pois constitui a marca da hereditariedade, a denominação do ancestral reencarnado. Se a mãe dá a cada um seu corpo, é o pai que dá o sangue. Quanto ao “duplo”, é imortal e é colocado pelo deus no seio da mãe. Esse “duplo” é a marca do que o indivíduo tem realmente como próprio, o que vem do deus e que manifesta o arbitrário divino. Mas esse “duplo” é também o que designa um lugar e um papel na organização social, nos rituais e que está inteiramente contido em seu nome: é esse Eu, inteiramente identificado com seu papel, constituído quando da iniciação, que é, segundo o autor, a expressão da masculinidade. Com efeito, os mitos, reatualizados nos rituais, “manifestam o temor masculino do mundo feminino”, ao mesmo tempo em que simbolizam a proibição do incesto fundador. Segundo Françoise Héritier, eles exprimem um “entre si masculino”.

Entre os samos, como em todas as comunidades similares, segundo a etnóloga, o “Eu coincide com o Nós de maneira puramente comunitária”: os papéis sociais são atribuídos com base apenas no nome que exprime a “posição genealógica e cronológica” de cada um (os mesmos nomes voltam em todas as x gerações). Essa definição “comunitária” do Eu é, segundo a autora, “a única armadura da identidade samo”. Existe uma correspondência estreita entre a

13 Cf. F. Héritier, “L'identité Samo”, em Claude Lévi-Strauss, *L'identité. Séminaire au Collège de France*, Paris, PUF, 1977, pp. 51-80.

definição “nominal” e genealógica dos indivíduos e seu lugar, seu papel e sua função “tradicional” nos rituais do grupo comunitário. Entre os samos, diz Françoise Héritier, “o indivíduo não tem outra identidade senão a ditada pela vontade coletiva do grupo que lhe designa seu lugar”. A submissão ao código social é total: de fato, não há verdadeiramente identidade do Eu fora desse lugar herdado. Se um indivíduo transgride as proibições é porque tem o “nome estragado”; não teve sorte, não caiu nas graças de Deus e ele tem vergonha (sentimento comunitário por excelência, segundo Lévi-Strauss): resta ao desviado, como solução, apenas o suicídio ou o exílio voluntário.

Numa comunicação dedicada à “noção de pessoa”¹⁴, Marcel Mauss já fizera o mesmo tipo de análise a propósito dos índios pueblos (*zuni*) do México: “As pessoas são de fato personagens cujo papel é figurar, em seu lugar, a totalidade prefigurada do clã”. É a máscara (*persona*, em latim), explica Mauss, que exprime toda a individualidade *zuni*: “[...] seu título, sua categoria, seu papel, sua propriedade, sua sobrevivência, sua reaparição em terra num descendente que ocupará o mesmo lugar”. O Eu-comunitário dos *zunis* é “o papel exato que cada um desempenha na figuração do clã” e é inteiramente “expresso por seu nome”, seu Eu “para outrem” que determina, por intermédio de sua máscara, a personagem que ele deve representar. O “para si” não mais aparece a não ser na comunidade samo. Mas o que a análise de Françoise Héritier acrescenta, em relação à de Mauss, é importante: essa forma identitária dominante é inseparável (como em muitas outras comunidades similares)¹⁵ da dominação do princípio masculino sobre o feminino, dos homens sobre as mulheres. A forma identitária é inseparável de uma forma de poder, de relação social e de alteridade.

¹⁴ Cf. Marcel Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne”, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1966, pp. 333-364.

¹⁵ Encontram-se numerosos escritos de antropólogos que defendem essa tese; cf., por exemplo, Maurice Godelier a propósito dos bárbaros da Nova Guiné, *La Production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1980, que demonstra a maneira como os rapazes são socializados e iniciados no desprezo pelas mulheres.

Como Marcel Mauss e muitos outros sociólogos de sua geração, Norbert Elias situa a emergência da noção de pessoa no processo de constituição histórica da civilização ocidental moderna. Mais que qualquer outro talvez, ele confere ao poder político um papel primordial na evolução das formas de individualidade e das relações – inclusive psicológicas – entre os dirigentes e as classes dominadas. Segundo ele, a centralização do poder nos Estados de tipo novo supõe que os dirigentes se outorgam o monopólio da violência legítima e da coleta dos impostos¹⁶. São os príncipes, que se tornaram chefes desses Estados, que inventam o autocontrole de si como meio de assegurar seu poder. O processo político se acompanha, segundo Elias, de uma transformação psicológica de efeitos consideráveis: o domínio e a interiorização progressiva das emoções, a passagem da agressividade voltada para o exterior ao recalque orientado para o interior. A lenta emergência desse Ego psicológico que é também a de um Sujeito moral se explica, segundo Elias, pelas dificuldades e eventualidades desse processo de constituição do Estado moderno, de centralização do poder e de reconversão da violência exterior em ideal interior: o da ação moral.

O que Elias denomina processo de civilização, fundado na centralização política e na complexificação social (o que Durkheim chama de aumento da “densidade material e moral das sociedades”), é inseparável da emergência e da difusão de novas crenças, em particular filosóficas e religiosas. Trata-se não apenas de acréscimo das trocas entre grupos ou indivíduos anteriormente isolados, mas também da apropriação decisiva, por indivíduos particulares, de novas maneiras de pensar e de dizer as relações entre eles e as significações de sua existência temporal (em particular do sentido da morte e da maneira de assegurar a própria salvação). É, portanto, um processo sócio-histórico complexo, combinando formas relacionais e significações biográficas, transformações de relações sociais e modificações de formas simbólicas (de explicação do mundo, mas também de concepção de

¹⁶ Essa história é reconstituída por Norbert Elias em suas duas obras: *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, e *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 (1.ª ed., 1939).

si) que explica a emergência, e depois o reconhecimento, graças a uma nova forma de Nós, de um Eu “dotado de profundidades íntimas” para retomar uma fórmula célebre¹⁷.

Em seu texto sobre a noção de pessoa, Marcel Mauss afirma que essa noção continuou lentamente a edificar-se, a clarificar-se, e terminou por se identificar com a “consciência psicológica de si”¹⁸. Durante mais de um milênio, no Ocidente, é a Igreja cristã que foi depositária da definição canônica da pessoa humana. Se o Concílio de Nicéia (em 325) marca uma etapa importante ao formular o dogma “*Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*”, sendo Deus Uno em três pessoas e Cristo tendo duas naturezas que formam uma só pessoa –, não admira que esse dogma tenha provocado, durante séculos, um sem-número de heresias, controvérsias, debates teológicos e depois filosóficos (sem falar das perseguições, da Inquisição e das fogueiras de feiticeiras). A identidade do Eu durante todo esse longo período, no Ocidente, continua, portanto, sendo determinada por essa doutrina cristã, teológica, da Igreja Corpo místico de Cristo que impõe a primazia do Nós cristão¹⁹ e torna extremamente difícil e perigosa a afirmação do predomínio da pessoa individual sobre o corpo social e religioso.

É a Descartes, ao rejeitar a “vã escolástica”, que se deve a primeira definição “moderna” do Eu; a do Cogito. Mas essa abertura da subjetividade vai custar

17 A expressão é de Charles Taylor, que defende a tese filosófica da emergência da noção do Ego, e portanto da pessoa, a partir do encontro da reflexão moral, que sustenta o Bem, a “vida boa” e a progressiva consideração das “distinções qualitativas” aventando a noção de “intimidade”; isto é, o fato de os seres humanos serem dotados de “profundidades íntimas”. Segundo ele, foi o triunfo progressivo do interno sobre o externo, do profundo sobre a parte superior que, de Platão a Descartes e de Montaigne à Reforma protestante, e depois no romantismo alemão e no existencialismo, impôs, no Ocidente, a idéia de que a identidade é primeiro uma questão subjetiva e íntima, uma “consciência afinada e reflexiva da experiência pessoal”; cf. Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Paris, Seuil, 1998 (1.^a ed., 1989).

18 Cf. *Sociologie et anthropologie*, op. cit., pp. 359-361.

19 É a doutrina de São Paulo que define a Igreja como “corpo de Cristo” que, transposta ao Estado moderno em via de constituição, fornece a matriz teológica do pensamento político medieval e da organização corporativa dos ofícios; cf. C. Dubar e P. Trippier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, cap. 11.

um preço triplo: primeiro, por causa do gênio maligno²⁰, o Cogito permanece proibido a Deus, a uma instância transcendente, garantia desse Eu; em seguida, o Eu é só: não há Outrem como parceiro, não há raiz coletiva; enfim o Eu é puro espírito, pensamento claramente distinto da extensão, espírito separado do corpo. Pesado tributo a pagar por uma emancipação da existência individual. Marcel Mauss considera que Spinoza fica mais próximo da dupla tradição (grega²¹ e cristã) precedente, distinguindo no interior do espírito a alma poética, única imortal (redefinida como “amor intelectual de Deus”) da alma sensitiva e da alma vegetativa que, estreitamente ligadas a ele, perecem com o corpo. Mas é provavelmente Kant quem mais bem representa o resultado do processo de elaboração filosófica iniciado por Descartes. Fazendo do Eu (*das Ich*) uma categoria transcendental (e não um conceito empírico) e uma condição da razão prática, isto é, da consciência moral, Kant realiza uma dupla operação intelectual, rica de consequências: ele arruína as pretensões da filosofia (metafísica) de especular sobre a natureza última do Eu (assim como da de Deus e do Mundo) e baseia a reflexão sobre o Eu na esfera da ação moral, dos valores e da “humana condição”. O imperativo categórico de Kant fundamenta a possibilidade de um Eu autônomo correlativo de um Nós universal fundado na igualdade e na fraternidade²².

Entretanto, diz Elias, não se pode captar o que se produz no decorrer dos séculos XVII e XVIII, no Ocidente, em matéria identitária, se se separam as reflexões filosóficas sobre o Eu do processo de evolução social, e sobretudo político, de transformação do Nós. Segundo ele, é a consolidação do

20 No início das *Meditações Metafísicas*, Descartes, imaginando que o diabo (“gênio maligno”) se diverte em iludi-lo e enganar-lhe os sentidos, só pode encontrar uma resposta para esse tipo de objeção: o *cogito* implica, ao mesmo tempo, um Eu pensante, um Deus que não seja enganador...

21 Cf., adiante, a importância da filosofia grega para a emergência da identidade reflexiva.

22 A obra de Kant assinala uma reviravolta na história das idéias filosóficas evocada na nota precedente pelo fato de que é também o caráter universal do imperativo moral, sua regra de universalização, que fornece a norma de reciprocidade (“tratar o outro como a si mesmo; isto é, como um fim e não apenas como um meio”) e permite fundar a autonomia do sujeito moral e, portanto, da identidade pessoal como “visão ética”. Essa visão já se encontrava em Aristóteles, mas ligada a uma metafísica “essencialista” das categorias cujos impasses são demonstrados por Kant; cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Estado absolutista que inicia, nessa época, uma fase nova do processo de civilização²³, uma verdadeira mutação. É o fato de o Estado absolutista ter conseguido, no Ocidente (e especialmente na França), garantir ao mesmo tempo o monopólio da violência legítima (e da coleta do imposto) sobre um território e a legitimidade de suas normas psicológicas, que doravante vai fazer dele o vetor privilegiado da consolidação de uma nova configuração Nós-Eu. Para isso será preciso assegurar “o deslocamento do poder social de todos os grupos sociais (aristocracia, burguesia, campesinato) em direção ao Estado centralizado”, que vai desembocar em maneiras novas de sentir, de fazer e de pensar, numa nova definição do Nós ao mesmo tempo que numa nova concepção do Eu. É pela invenção da sociedade cortês que o monarca identificado com o Estado (Luís XIV) vai conseguir tornar “todos os grupos sociais prisioneiros das instituições” e impor-lhes um novo modo de identificação (cf. caso n.º 2).

CASO n.º 2. – A identidade cortês²⁴, Norbert Elias

A sociedade cortês é o idealtipo que liga, no seio de uma mesma configuração histórica, o processo sociopolítico da centralização estatal que implica a transformação da velha sociedade aristocrática com o processo psicológico, assegurando, pela imposição da etiqueta e da ordem hierárquica das categorias, um desenvolvimento sem precedente do autocontrole dos indivíduos (os nobres, primeiramente, os burgueses em seguida, os artesãos e os camponeses enfim). O mecanismo central é aquele que, atraindo para Versalhes os nobres mais titulados e os mais ameaçadores, no fim do século XVII, os leva a renunciar à identificação antiga com sua camada social e com seu grupo de origem, para substituí-la por uma identificação com o “grupo central” ca-

23. A concepção da história desenvolvida por Elias permanece evolucionista: o que ele chama de civilização é a civilização ocidental em sua versão estática. Norbert Elias é mais impressionado, se não fascinado, pelo triunfo do absolutismo real do que pela expansão das trocas e “a dinâmica do capitalismo”, para retomar a expressão de Braudel. Sua supervalorização da esfera política tem por correlato certa desvalorização do econômico, contrariamente a Marx e a Weber.

24. Cf. Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 (1.ª ed., 1969).

rismático”, com a lógica de distinção das categorias e dos lugares no seio da Corte. Para consegui-lo, os antigos “cavaleiros” devem deixar sua província, renunciar à sua identidade guerreira para adotar um “estrito controle de si sob os olhos dos outros”. A organização espacial de Versalhes gera e organiza um estrito controle dos deslocamentos, uma hierarquia minuciosa dos lugares e uma vigilância constante das atitudes. A identidade cortês organiza-se inteiramente em torno do desejo pessoal de subir na hierarquia e de se fazer notar pelo Soberano (e pelos outros), não mais pela façanha guerreira, mas pelo domínio da etiqueta, que implica um constante controle de si.

A corte vai servir de modelo e referência para os outros grupos sociais do reino: os burgueses vão fazer de tudo para imitar os nobres da corte e importar, para a esfera doméstica, as regras da “boa conduta”, da distinção e do “autocontrole”. Os aldeões mais ricos vão, por sua vez, imitar os burgueses e adotar as normas da “família burguesa”. Um novo modo de socialização se estabelece então, privilegiando uma nova forma de identificação do Eu, de integração a uma nova forma de Nós. A sociedade cortês já não é uma comunidade; é uma forma societária inteiramente organizada em torno do Estado moderno e de suas instituições centralizadas. A socialização já não é a reprodução dos antigos papéis comunitários que repousam sobre o respeito às tradições, é a aprendizagem de novos papéis societários, de estatutos que permitem um reconhecimento social. É também a conquista progressiva de um controle de si que implica a aquisição das “boas maneiras” (de comer, de beber, de falar, de se comportar em público...) e, portanto, o controle das emoções. A sociedade cortês permite a construção de uma configuração Nós-Eu no seio da qual as relações sociais já não estão voltadas para o respeito “coletivo” da tradição, mas para a competição “individualizada” com base na diferença pessoal.

Na terminologia proposta, a forma identitária que se torna assim dominante, continua sendo uma “identidade para outrem”, mas torna-se societária; isto é, orientada para o acesso a uma posição estatutária em

função, não mais apenas do nascimento, mas da aprendizagem de um novo código simbólico, da interiorização de novas maneiras de dizer, de fazer e de pensar, valorizadas pelo Poder. Eu a chamarei de “forma estatutária” para diferenciá-la da forma “cultural” precedente. O estatuto deixa de ser dado, pura e simplesmente, ao nascer. Deve ser merecido pela conquista de provas sancionadas pelo poder político. Dentre elas, torna-se determinante o domínio das novas formas de identificação de cada um e do código dos comportamentos consentâneos a manter.

Durante todo o século XIX, os Estados-nações vão impor-se progressivamente como forma predominante do Nós societário. A invenção do nacionalismo vai permitir, notadamente, legitimar a *identidade nacional* como forma identitária dominante²⁵. Esse movimento vai conduzir, no século XX, a duas guerras mundiais que serão as mais mortíferas da História. Essa “idade dos extremos”²⁶, em nome do nacionalismo mais exacerbado e mais totalitário, verá a perpetração de crimes identitários contra a humanidade e, em especial, o mais impensável e o mais horrendo, o Holocausto, sinônimo de forma racionalizada e burocratizada de extermínio do Outro. A monstruosidade nazista se enraíza na mais radical das reivindicações identitárias: a que define o Outro (o judeu) como o Mal absoluto a ser eliminado absolutamente. O nacionalismo, apoiado numa ideologia racista e numa vontade hegemônica, resulta, graças a uma racionalização sistemática, na negação absoluta do Outro e na tentativa de sujeição de todos os outros. A guerra que dele resulta marca uma incrível perversão do pretense “processo de civilização”: em nome da pretensa superioridade de uma “civilização” sobre todas as outras, é a barbárie guerreira que submerge, durante algum tempo, a humanidade inteira.

Se a Segunda Guerra Mundial dá nascimento a uma Organização das Nações Unidas mais legítima e mais duradoura que a efêmera Sociedade

25 Sobre a invenção da ideia de nação no século XIX e as origens do nacionalismo, cf. Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales en Europe, XVII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999.

26 Cf. Eric Hobsbawm, *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991*, Paris, Complexe/Le Monde diplomatique, 1999 (1.^a ed., 1996).

das Nações após a Primeira Guerra, essa nova organização mundial registra, desde 1947, um crescimento regular do número de Estados-membros: cerca de duzentos em 2000, enquanto não se contava mais de 65 Estados reconhecidos como tais no início do século XX. Assiste-se assim, segundo Elias, a um paradoxo de seu “processo de civilização”: a emergência potencial de uma nova definição do Nós globalizado – a humanidade como pertencimento comum – é acompanhado de um reforço das reivindicações étnicas, nacionais e estatais. Para a grande maioria dos seres humanos atuais, sua identidade principal é sua língua, sua cultura, sua nação ou sua etnia, que eles estão prontos a defender por todos os meios. O reconhecimento delas passa, para a maioria, pela Constituição, pelo reconhecimento oficial e pela defesa de seu Estado-nação ou de sua comunidade cultural²⁷. A forma identitária dominante continua sendo, por ora, segundo a problemática de Elias, aquela que reúne um Nós localizado, organizado em Estado legítimo ou em grupo cultural (étnico-religioso, nacional ou regional) que reivindica um reconhecimento oficial apoiando-se geralmente em reconstruções míticas que justificam sua ancoragem comunitária pela invenção de uma história imemorial²⁸ e Eus identificados com seu grupo local e sua cultura. Se a maioria dos seres humanos deve primeiramente lutar por sua sobrevivência econômica ou pela melhoria de sua condição, eles se reconhecem

27 Estou parcialmente de acordo com as posições defendidas na vasta síntese sobre o estado atual das identidades por Manuel Castells em seu livro *Le Pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999 (1.^a ed., 1997). De acordo com a constatação da predominância atual, no mundo, do que ele chama de *identidades resistentes* (que eu chamo de forma cultural), que ele considera todas como comunitárias (inclusive os movimentos ecológicos e feministas); parcialmente de acordo com o fato de ele considerar que o que ele chama de *identidades-projeto* (que chamarei de formas narrativas) são bloqueadas e não conseguem traduzir-se em projetos de transformação social; em especial porque se convertem com frequência em *identidades legitimantes* (que eu chamo de forma estatutária). Mas a ausência de distinção entre “projeto” e “reflexividade” e entre “identidade para si” e “identidade para outrem” me parece prejudicar a teorização feita por Castells.

28 Sobre um exemplo de invenção mítica de uma identidade regional, pode-se ler a tese de Roman Le Cloarec, *L'Identité bretonne*, Rennes, Terre de Brume, Presses Universitaires de Rennes, 1998. Sobre a gênese dessa crença coletiva na “identidade bretã” no século XIX, cf. Catherine Bertho, “L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, nov. 1989, pp. 45-62.

também como pertencentes a culturas que implicam diversamente a noção de pessoa²⁹.

Não se pode então pretender, como por vezes deixa supor Norbert Elias, que se assista à emergência de um Nós globalizado, irredutível à simples globalização econômica. A configuração Eu-Nós, que poderia ser substituída por aquela que é atualmente majoritária no mundo, não é concretamente definível. Vê-se construírem-se espaços, sobretudo econômicos, que ultrapassam os Estados tentando confederá-los. A União Européia é um deles, mas essa construção política não implica, no momento, nenhuma "identidade européia" no sentido de projeto comum partilhado pela grande maioria dos habitantes dos países envolvidos. As antigas "identidades nacionais" permanecem como recursos e referências prioritárias para eles, notadamente para identificar uns e outros, e tendem a ser reativadas pela perspectiva européia reduzida a um vasto mercado desregulamentado. Vê-se bem, na França, a partir de meados dos anos 1980, a que ponto as questões da "soberania nacional" e da "política européia" se tornam conflitantes, fontes de clivagens cada vez mais profundas no bojo dos antigos partidos políticos.

O "processo de civilização" na concepção de Elias é antes, nesse sentido, bloqueado. Se um próximo estágio deve advir, ele não é nem previsível e nem mesmo claramente pensável. O próprio termo *civilização* parece-me pouco suscetível de reunir os sufrágios dos especialistas. O século XX, como explica Hobsbawm³⁰, não só terá sido muito mais mortífero que o precedente como terá lançado uma suspeita dificilmente superável sobre a idéia de progresso, que fora uma das grandes palavras aglutinadoras do século

29 Utilizo a expressão *forma cultural* num sentido um pouco diferente do de Sélim Abou, que não evita, em *L'Identité culturelle*, op. cit., a armadilha essencialista, fazendo das culturas etnótipos constitutivos das personalidades individuais. Jean-Pierre Warnier considera, com razão, as identidades culturais como repertórios de ação, recursos simbólicos (dentre outros) que podem ser "contextuais e flutuantes" e, portanto, variar no decorrer da vida de uma pessoa. Essas "identidades" são construídas e reconstruídas durante a História para apoiar reivindicações em "processos abundantes de criação cultural"; cf. *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, "Repères", 1999. Ler também, sobre esse ponto, Jean-François Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

30 Cf. *L'Âge des extrêmes*, op. cit., pp. 19 e ss.

XIX. Reduzido às proezas técnicas e desconectado dos grandes projetos humanistas e morais (e não apenas políticos), o suposto progresso perde sua legitimidade e se torna ardil ou estratégia das potências para reforçar sua dominação sobre o mundo.

Processo de racionalização: formas comunitárias e societárias (Weber)

Contrariamente a Norbert Elias, Max Weber não utiliza o termo *identidade* e parte de uma análise abrangente da ação humana considerando-a do ponto de vista de sua significação subjetiva. Para captar esse significado, Weber se empenha em reconstituir configurações históricas típicas ligadas a formas de ação compreensíveis racionalmente. Entre os pares de conceitos que lhe servem para caracterizar essas formas, ele utiliza uma distinção introduzida por Tönnies³¹, redefinindo-a de maneira particularmente interessante, ainda que permaneça às vezes obscura.

As formas comunitárias (*Vergemeinschaftung*) designam, para Weber, "relações sociais fundadas no sentimento subjetivo (tradicional ou emocional) de pertencer a uma mesma coletividade". Elas concernem aos dois grandes tipos de ação que implicam duas formas de vínculo social. A que repousa na força da tradição, os vínculos transmitidos pela filiação, as heranças culturais. Mas também a que resulta da identificação coletiva e emocional (*Affektual*) com um mesmo líder "carismático". Essa forma comunitária é dominante, por

31 A passagem das "comunidades" (tradução do alemão *Gemeinschaft*) para as "sociedades modernas" (tradução do alemão *Gesellschaft*) está no âmago da obra de Ferdinand Tönnies intitulada *Gemeinschaft und Gesellschaft*, escrita em 1887, que se tornou um clássico da sociologia (oito edições até 1922 na Alemanha). Foi traduzida para o francês sob o título *Communauté et société* e reeditada na editora Retz, Paris, 1977. Max Weber critica o uso que Tönnies faz dessa oposição entre "tipos sociais" e forja os termos *Vergemeinschaftung* e *Vergesellschaftung* para designar formas do vínculo social (e não das sociedades "reais") e processos típicos de socialização (*Sozialisierung*) que coexistem nas sociedades históricas segundo combinações muito variáveis. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921, cap. 1. A tradução desses dois conceitos-chave por neologismos bárbaros ("comunicalização" e "societização") contribuiu para obscurecer o uso que Weber faz desses conceitos. Cf. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, pp. 3-39. Prefiro traduzir esses termos por socialização "comunitária" e socialização "societária", tentando esclarecer a concepção weberiana da socialização; cf. *La Socialisation*, op. cit., cap. 4, pp. 89-94.

exemplo, no funcionamento das famílias que unem filiação e relações afetivas intensas. Mas está presente, em graus diversos, em todos os agrupamentos humanos, desde que ali se desenvolvam sentimentos de pertencimento.

As formas societárias (*Vergesellschaftung*) designam “relações fundadas no compromisso ou na coordenação de interesses motivados racionalmente (em valor ou em finalidade).” Elas se referem a dois tipos de racionalidade: a relação com os valores, a racionalidade axiológica (*Wertrationalität*) que subentende as “compreensões racionais pelo engajamento mútuo” e a relação instrumental dos meios com um fim que se impõe por si mesmo (*Zweckrationalität*), a racionalidade econômica, a troca comercial, a “competição com vistas a garantir as melhores oportunidades de vida”, mas também “a associação voluntária dos indivíduos para defender seus interesses”. A empresa (*Betrieb*), mas também o que se chama, na França, as associações, representa, segundo Weber, os agrupamentos no seio dos quais as relações de tipo societário são as mais dominantes.

Weber defende a tese da existência histórica de um processo de racionalização que assegura a predominância da segunda forma sobre a primeira. Mas jamais elimina a primeira e se esforça por analisar as “individualidades históricas” (o capitalismo, a burocracia, o judaísmo antigo...), assim como os agrupamentos sociais (a família, o Estado-nação, a empresa...), como “compostos” de valores e de interesses, de relações comunitárias e societárias. O mundo político, por exemplo, mais que qualquer outro, não pode ser analisado, segundo Weber, sem se recorrer às duas formas de vínculos sociais precedentes³².

O processo de racionalização foi, de início, longamente analisado por Weber na esfera religiosa. O que caracteriza propriamente, segundo ele, as primeiras formas comunitárias da história humana é a dominação do pensamento mágico: o mágico é, para Weber³³, a figura comunitária por

32. Sobre a abordagem weberiana do campo político, cf. *Politik als Beruf*, Conferência de 1919, traduzida em *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959.

33. Cf. o Capítulo 5 do primeiro livro de *Wirtschaft und Gesellschaft*, traduzido em *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, pp. 429-632.

excelência, encarnando praticamente as crenças “irracionais” de seu grupo. É uma personagem carismática, excepcional na medida em que seus dons “naturais” são interpretados, pelo grupo, como poderes sobrenaturais. É a racionalização desse poder carismático, ao mesmo tempo por necessidade de aplicá-lo à vida cotidiana (curar, fazer chover...) e por pressão da concorrência dos outros mágicos, que dá nascimento às primeiras formas de institucionalização das atividades simbólicas e precipita a passagem para formas religiosas instituídas.

As religiões, a princípio locais e politeístas, vão, da mesma forma, ser progressivamente racionalizadas. A concorrência dos deuses locais, encarnando o espírito das comunidades em luta pela salvaguarda de seu território, vai resultar no monopólio das divindades dos vencedores. Estas, cada vez mais abstratas, transcendentais, dão lugar a rituais cada vez mais codificados. Os sacerdotes suplantam os mágicos, reduzidos a um estatuto de “pequenos empresários da salvação” que têm uma clientela reduzida. Figuras tradicionais e não-carismáticas, os sacerdotes vão fazer da religião um conjunto de crenças dogmáticas e de rituais congelados.

A invenção das grandes religiões “universais” constitui, para Max Weber, um momento essencial da racionalização religiosa. Essa invenção duradoura, de grande alcance histórico, produziu-se, quase na mesma época, em alguns lugares do mundo, no seio de grandes civilizações (China, Índias, Palestina etc.) já fortemente racionalizadas graças à difusão da escrita e à monopolização por um grupo social (escritas, mandarins, sacerdotes...) do poder simbólico necessário para a consolidação de estruturas políticas centralizadas em territórios algumas vezes muito extensos. A constituição de uma classe de letrados, elite social e cultural específica, é a contrapartida dessa forma nova de organização simbólica e política. Foi no seio dessas elites letradas, adeptas das grandes religiões “universais” ou da filosofia grega³⁴, que se desenvolveu uma forma identitária inédita, ao mesmo tempo pessoal

34. Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.

e reflexiva, que permitiu à religião e à moral tornar-se, por muito tempo, o domínio predileto da expressão de um Eu autônomo, distinto de seu papel social, um Si-mesmo reflexivo.

Em sua comunicação já citada, Marcel Mauss situa em torno do século II a. C. a primeira aparição de um sentido novo da palavra latina *persona*, que antes significava exclusivamente “máscara, personagem”. A palavra grega (*propon*) da qual se origina *persona* vem, com efeito, a significar, desde essa época, “a personagem que cada um é e quer ser, seu caráter, sua verdadeira face”³⁵. Ela significa sempre “máscara, personagem, artifício”, mas designa também “intimidade, caráter, natureza nua”. Esse fato de linguagem, Marcel Mauss o liga a “um fato fundamental do direito romano”: a *persona* latina torna-se, para os homens livres, uma marca de direito, uma cidadania ativa. Ao lado das coisas (*res*) e das ações (*actiones*), as pessoas (*personae*) se tornam, nessa época, entidades jurídicas dotadas de direitos e de deveres. Paralelamente, na mesma época, a pessoa torna-se progressivamente um “fato moral”: além de seu sentido jurídico, a palavra adquire uma conotação moral, a marca de um ser consciente, livre e responsável, dotado de um senso moral. Esse processo é particularmente visível no mundo greco-romano: o encontro da filosofia grega e da nova religião cristã provoca aí a emergência do que Michel Foucault chamou de “a preocupação consigo mesmo” (cf. o caso n.º 3).

CASO n.º 3. – A preocupação consigo³⁶ mesmo, Michel Foucault

Michel Foucault descobre um texto latino do século II d. C. que ele chama de “o método de Artemidoro” e que examina e avalia as diferentes formas de atos sexuais prodigalizando conselhos de conduta. Partindo desse texto, ele constrói a expressão “preocupação consigo mesmo” para designar a

35 O termo grego *proponi* significa “o que se apresenta de si em relação a outrem, a figura individualizada oferecida aos olhos de quem quer que a aborde de frente e que é como que o selo de sua identidade” (Vernant, *op. cit.*, p. 118).

36 Cf. Michel Foucault, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. III, Paris, Gallimard, 1984.

emergência de um “individualismo que valoriza os aspectos privados da existência” e se apóia numa “moral rigorosa e pessoal”. A Roma dos dois primeiros séculos de nossa era continua sendo uma forma de comunidade (*Gemeinschaft*), uma coletividade onde a vida dos homens livres se conduz principalmente em público e em que cada um se situa “em sistemas fortes de relações sociais”. Todavia, sob a influência dos “filósofos morais”, estoicos e epicuristas, difunde-se aquela “forma particular de individualismo” que preconiza, referindo-se amiúde à figura de Sócrates (e a seu “conhece-te a ti mesmo”), “cuidar de si mesmo” (Epiteto), “fazer-se a si mesmo” (Sêneca), “manter conversação consigo mesmo e com seus próprios escritos” (Plínio), “tomar-se a si mesmo como objeto de estudo” (Epiteto).

Esses conselhos não são reservados a uma elite muito pequena: vêem-se florescer, com destinação a homens livres e a suas esposas, conselheiros privados, diretores de consciência, “guias de alma”, mas também manuais práticos, “artes de viver”. Ali se encontram conselhos, exercícios, textos de meditação, incitações a escrever, em suma, os ingredientes de um “trabalho de si sobre si”, segundo os termos de Michel Foucault. Lêem-se ali defesas e ilustrações do amor conjugal como “reciprocidade afetiva e dependência recíproca” (Estácio), de certa promoção da mulher (livre) como esposa, da gestão de um regime dos prazeres feito de autodomínio, economia estrita das emoções, experiência de si, arte de se governar a si mesmo com “temperança, amizade e serenidade” (Marco Aurélio).

Essas incitações à “cultura de si mesmo” manifestam-se em Roma num contexto específico: um contexto jurídico primeiro: o casamento torna-se um contrato entre dois cônjuges e não mais entre um pai e um marido; tribunais intervêm nos negócios de sucessão que asseguram a independência do proprietário. Um contexto político em seguida: as condições de exercício do poder mudam com a ascensão de um Império mais autoritário e mais burocrático que permite a criação de um espaço público “mais vasto, mais flexível, mais diferenciado, menos hierarquizado e menos fechado”; a ascensão de uma aristocracia de serviço, de administradores profissionais, libera o tem-

po do cidadão romano e relativiza a ação política. Um contexto econômico enfim: o aumento das trocas com todas as partes do Império assegura certa prosperidade à capital, os escravos abundantes se encarregam do essencial do trabalho produtivo.

Esse surgimento de uma consciência moral, fruto do encontro entre a filosofia grega e a ainda recente religião cristã, vai ter um alcance histórico considerável. Ela significa distanciamento possível dos indivíduos em relação à sua personagem, ao seu papel social, ao seu pertencimento comunitário. Representa, ao mesmo tempo, a possibilidade de se pensar a si mesmo como um ser singular, uma pessoa única ligada simbolicamente ao conjunto dos seres humanos. “Não sois, diante do um, nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, mas todos vós sois um só em Jesus Cristo” (São Paulo, epístola aos Gálatas, 3, 28). Comentando esse texto, Marcel Mauss considera que o cristianismo vai desempenhar doravante e por muito tempo, no Ocidente, um papel decisivo para fundar “a unidade moral da pessoa”.

De fato, “entre os séculos III e IV de nossa era [...] um estilo inédito surge na vida coletiva, as relações com o divino, a experiência de si”³⁷. O surgimento da figura do “santo homem”, em busca de seu verdadeiro eu através da procura de Deus, impõe uma “introspecção implacável e prolongada”. Assim, “uma nova forma de identidade ganha corpo nesse momento que define o indivíduo humano por seus pensamentos mais íntimos, suas imaginações secretas, seus sonhos noturnos, suas pulsões plenas de pecados, a presença em seu foro íntimo de todas as formas de tentação”³⁸. Efetivamente, “um modelo diferente da pessoa humana emerge” dessa atenção aos “pensamentos do

37 Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour en Grèce ancienne*, op. cit., p. 230. Vernant situa nessa época o aparecimento de um terceiro sentido da expressão *indivíduo humano*, que já não é o ser empírico nem o sujeito singular, mas a “pessoa interior”, dotada de uma intimidade, de uma consciência de si mesma.

38 *Idem*, p. 231.

coração” e dessa nova moral “mais universal em sua aplicação e muito mais íntima em seus efeitos sobre a vida privada dos crentes”³⁹. A figura emblemática de Santo Agostinho (falecido em 430) e de suas *Confissões* testemunha o poder desse Eu reflexivo que é uma consciência de si mesmo.

Chamarei de “forma reflexiva” esse modo específico de identificação que consiste em procurar, argumentar, discutir, propor definições de si mesmo fundadas na introspecção e na busca de um ideal moral. Ela emerge no seio de uma forma social com dominante “comunitária” que implica pertencimentos estáveis a grupos culturais. Não implica nenhuma exigência de mobilidade espacial nem de mudança de pertencimentos. E, todavia, ela só surge na medida em que se manifesta uma “distância em relação aos papéis”, uma temporalidade específica, a da intimidade, do segredo, daquilo que Vernant chama de “a alma (*psykhé*) em mim”, uma “entidade impessoal ou suprapessoal”⁴⁰ que já não está situada acima, mas no interior do Eu, no si mesmo.

Max Weber liga esse surgimento ao processo de racionalização acrescida das crenças religiosas que ele descobre em todas as grandes religiões, no mesmo período. Com a abstração cada vez maior dos dogmas e a exigência de aplicá-los concretamente na vida cotidiana, a religião se torna mais interior, mais moral. O cristianismo inventa a “cura da alma”, a direção de consciência dos fiéis pelos sacerdotes, que Weber define como “um trabalho de sistematização racional dos mandamentos éticos”⁴¹. Doravante, a busca das vias da salvação vai tornar-se, para um número crescente de cristãos, uma questão eminentemente pessoal e íntima.

A história do cristianismo vai sofrer outra mutação de importância capital no Ocidente. Segundo Weber, trata-se de uma nova fase do processo

39 Cf. Peter Brown, “L'Antiquité tardive”, em P. Ariès e G. Duby (orgs.), *Histoire de la vie privée. De l'empire à l'an mil*, Paris, Seuil, 1985, pp. 252-253. Da mesma forma, Vernant constata o aparecimento de um novo gênero de escritos que já não são simples “biografias”, “vidas de personagens heróicas”, nem autobiografias, “memórias de indivíduos”, mas “confissões” (Marco Aurélio...) nas quais a “vida interior forma a matéria do escrito”.

40 J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour*, op. cit., p. 228.

41 M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 488.

de racionalização que leva a fazer do trabalho um meio racional de realizar a própria salvação: "Só no Ocidente é que o trabalho apareceu como um meio higiênico e ascético, por intermédio das ordens monásticas"⁴². Em seguida, esse ascetismo fora do mundo que valoriza o trabalho que acompanha o nascimento das ordens monásticas (São Bento, no século VI) "sistematizou-se de modo crescente num método ativo e racional, não-mágico, de conduta de vida". Depois esse processo vai enxertar-se numa dinâmica da economia mercantil que fará emergir uma classe de burgueses-comerciantes portadora de um racionalismo leigo dirigido para a previsão. Enfim, ele levará ao questionamento do monopólio da Igreja oficial sobre as vias legítimas de salvação, "o protestantismo ascético e seus novos profetas" vão garantir "a transferência do ascetismo racional para a própria vida mundana"⁴³. Segundo Weber, o protestantismo, em suas versões puritanas, é "o único do mundo a ter associado, por princípio, numa unidade sistemática, a ética da profissão no mundo e a certeza da salvação que permite, assim, ao homem comum, cumprir seu dever moral por meio de uma atividade racional segundo a vontade de um deus puramente transcendente"⁴⁴. Por esse motivo, uma figura identitária nova, oriunda dessa fase última de racionalização religiosa, emerge historicamente: a do empresário capitalista puritano.

Com efeito, ao mesmo tempo em que se edificava, no Ocidente, o Estado moderno, uma reviravolta da produção que Max Weber define como "a edificação de um cosmos prodigioso da ordem econômica moderna" estava em andamento, transformando, desde o fim do século XVIII, burgueses-comerciantes em capitalistas-empresários. A tese de Weber é que existe uma afinidade estrutural, uma correspondência simbólica entre a ética puritana dos calvinistas que crêem na predestinação, que pregam o face-a-face do crente individual e de seu Deus, que gera sua incerteza angustiada por um engajamento no mundo, que liga profissão e vocação (*Beruf*), e o espírito

42. *Idem*, p. 566.

43. *Idem*, p. 568.

44. *Idem*, p. 602.

do capitalismo, que implica uma conduta de investimento, uma orientação para o futuro, uma acumulação primitiva que implica, por sua vez, não consumir seu excedente, mas reinvesti-lo sem cessar. O domínio do futuro pela previsão é acompanhado de uma atitude interior que valoriza a realização de uma vocação no mundo, de uma auto-realização, "para a maior glória de Deus". A figura do empresário puritano marca assim o advento de uma nova forma identitária na história (caso n.º 4).

CASO n.º 4. – A identidade empreendedora puritana⁴⁵, Weber

"Desperdiçar o tempo é o primeiro e mais grave de todos os pecados". Com efeito, "cada hora perdida é subtraída ao trabalho que concorre para a glória divina [...] A contemplação inativa agrada menos a Deus que a realização prática de sua vontade num ofício (*Beruf*)... O trabalho constitui o próprio objetivo da vida tal como Deus a fixou [...] A divina Providência chamou cada um para se dedicar a um ofício que ele deve reconhecer [...] Esse ofício será sua maneira de trabalhar para a maior glória de Deus [...] Ora, é pelos frutos que ele produz que se reconhece o valor do trabalho: é pela importância dos bens que ele fornece à comunidade [...] O homem herdou de Deus deveres em relação às riquezas que lhe são confiadas: os de multiplicá-las". "O capital se forma pela poupança forçada ascética [...] Os bens adquiridos devem ser empregados como capital para investir [...] Assim, a estrita regulamentação da vida e a limitação do consumo permitia à economia racional produzir seu pleno efeito." Assim, "um *ethos* especificamente burguês da tarefa nascera" [...] Pois, de fato, "a única norma decisiva para a eficácia do trabalho é a motivação psicológica pela qual, como vocação (*Beruf*), ele se torna o melhor, se não o único meio de assegurar seu estado de graça [...] A conduta racional fundada na idéia do *Beruf* nasceu do espírito do ascetismo

45. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 (1ª ed., 1904). As citações provêm das pp. 207 a 249 da tradução francesa.

cristão [...] O ascetismo puritano do ofício recorta os elementos essenciais da atitude que pode ser chamada de “espírito do capitalismo”.

É, portanto, realizando seus negócios “para a maior glória de Deus”, proibindo-se o luxo e obrigando-se a reinvestir seus lucros, considerando a vitória de sua empresa como o sinal da realização de seu dever de cristão, que os primeiros empreendedores calvinistas puderam gerar a angústia suscitada pela crença na Predestinação ao mesmo tempo em que contribuíam para difundir o espírito de investimento, a contabilidade racional e o senso dos negócios que constituem os componentes essenciais dessa “identidade empreendedora capitalista”. A figura de Benjamin Franklin (1706-1790), inventor, publicista americano, redator da Declaração da Independência e admirador da Revolução de 1789, serve a Max Weber para ilustrar a união de um *ethos* puritano racionalizador e democrático com um senso capitalista dos negócios. Uma era nova se abre para o Ocidente.

À nova forma de identificação que se torna potencialmente dominante, com o advento dessa figura histórica, eu chamarei, acompanhando Paul Ricoeur⁴⁶, “forma narrativa” para diferenciá-la da precedente, chamada reflexiva. Ela implica, com efeito, o predomínio da ação no mundo e não da reflexão interna sobre si mesmo. Cada um se define aqui pelo que faz, pelo que realiza, e não por seu ideal interior. Ela se organiza em torno de um plano de vida, de uma vocação que se encarna em projetos, profissionais e outros. Tem como cacife a “unidade narrativa de uma vida”, e não a coerência reflexiva de uma intimidade. Traduz-se por uma “arte de relatar” o que se fez, e não por meditações referentes ao que se queria ser. A identificação é a de uma história certamente pessoal, mas voltada para o exterior, para as ações com os outros, para as realizações práticas. Segundo Ricoeur, ela é inseparável de uma visão ética, de um ideal de auto-realização.

46 Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pp. 181-193.

Evidentemente, indaga-se: em que esse ideal de realização tem atualmente alguma coisa a ver com o capitalismo, os negócios, o espírito empreendedor? Conhece-se a fórmula um pouco enganadora de Max Weber projetando-se, no fim de sua análise, em sua época (1904):

O puritano *queria* ser um homem atarefado enquanto nós somos *forçados* a sê-lo [...] Ao mesmo tempo que o empreendedor ascético empreendia racionalmente transformar o mundo e estender a ele toda a sua influência, os bens deste mundo adquiriam sobre os homens um poder crescente e inelutável, tal como jamais se conhecera anteriormente.

“Hoje”, acrescenta Weber, “o espírito do ascetismo religioso escapou da gaiola de aço – definitivamente? quem poderia dizê-lo?” E continuava, constatando: “Nos Estados Unidos, nos próprios lugares de seu paroxismo, a busca da riqueza, despojada de seu sentido ético e religioso, tende a se associar às paixões puramente *agonísticas*, o que lhe confere quase sempre o caráter de um esporte”. E Weber terminava dirigindo-se aos “últimos homens” desse “desenvolvimento da civilização” com estas palavras: “Especialistas sem visão e voluptuosos sem coração, esse nada se imagina ter subido um degrau da humanidade jamais atingido até então!”⁴⁷

Resumindo: o nascimento do capitalismo moderno era concomitante, segundo Weber, com a emergência, na história, daquela forma simbólica que marca o resultado da racionalização religiosa e que dá origem a uma figura radicalmente nova de crente: o puritano calvinista persuadido de realizar sua salvação eterna pelo sucesso de sua empresa. Era uma racionalidade axiológica (*Wertrationalität*) e não instrumental, ética e não econômica que animava assim os primeiros empreendedores protestantes que contribuíram, entretanto, para o progresso da economia capitalista. A partir do momento em que, pergunta-se Weber, o que eles haviam feito por vocação, nós, seus herdeiros, devemos fazer por necessidade, em que se transforma

47 As citações provêm das pp. 249 a 251 da tradução francesa da *Ética protestante*...

essa racionalidade ética e religiosa? A “gaiola de aço” será a racionalidade econômica separada de qualquer racionalidade ética e transformada numa espécie de necessidade, uma lógica “fechada” que se impõe a todas as atividades “modernas”? Não, responde Weber, pois nem tudo foi jogado e a racionalidade axiológica, a dos valores e das convicções éticas, não foi eliminada da história humana⁴⁸. Resta detectar quais formas ela ainda pode assumir com o triunfo da lógica capitalista.

O desencanto do mundo é, para Weber, o resultado dessa longa cadeia histórica que vai do comunitário mais imbuído de magia ao societário mais calculista. Mas esse termo é, com frequência, mal compreendido (a tradução literal seria “desmagificação”) e reduzido à aplicação de uma racionalização puramente instrumental⁴⁹, aquela que realiza a expansão mundial do capitalismo e a extensão de sua lógica financeira a todas as esferas da vida social. Ora, existe, para Weber, outra racionalidade, axiológica, que é preciso levar em conta. Ele evoca a esse respeito várias hipóteses quanto ao futuro dessa racionalidade ética: seja o aparecimento de “profetas inteiramente novos”, seja uma nova “guerra dos deuses”, seja o aniquilamento de todas as formas comunitárias, seja o aparecimento de formas inéditas de moralidade, seja até uma “força renascente dos ideais antigos”⁵⁰. A “gaiola de aço” pode tornar a se fechar por muito tempo, numa “petrificação mecânica, ornamentada com vaidades convulsivas”, mas pode também abrir-se para dar lugar a “novos projetos éticos”. Pode-se decidir entre esses diversos roteiros? O que poderia ser uma leitura weberiana da história do século XX?

A mundialização dos mercados financeiros, a globalização das trocas econômicas e a atração evidente que suscitada pelo modo de vida ocidental (ame-

48 Para uma retomada recente do debate sobre essa questão da “gaiola de aço”, cf. Frédéric de Coninck, “La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber”, *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, pp. 139-145.

49 Esse termo não faz parte do vocabulário weberiano, mas dos filósofos da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer...), que interpretaram a racionalização weberiana como pura e simples imposição da lógica capitalista mais desprovida de qualquer dimensão ética.

50 A *Ética Protestante...*, op. cit., p. 251.

ricano ou europeu) sobre os habitantes de uma parte do planeta bastam para validar a tese do triunfo universal da racionalidade econômica sobre qualquer outra forma de lógica e de convicção? Certamente que não. Ao mesmo tempo, formas múltiplas de resistências culturais manifestam-se em toda parte no mundo, em nome da integração religiosa, da defesa das comunidades ameaçadas, da necessária regulamentação das trocas. Desenvolvem-se também novos movimentos sociais, movimentos multiformes que não são apenas defensivos e localizados, mas que tentam promover causas universais como as causas, perfeitamente compatíveis entre si, da ecologia e do feminismo⁵¹. Enfim, antigos e novos países se entregaram a regimes “democráticos” que podem, em tese, fazer contrapeso à hegemonia do capitalismo financeiro. Por certo nenhuma dessas contestações da ordem capitalista globalizada pode pretender à universalidade concreta de um contraprojeto unificado e global à dominação cega dos mercados. Por certo as religiões permanecem separadas umas das outras, pouco inclinadas a cooperar na definição de uma forma de espiritualidade alternativa ao materialismo utilitarista. Por certo as reivindicações comunitárias redundam amiúde em guerras étnicas devastadoras. Por certo os novos movimentos sociais, ecologistas ou feministas, continuam muitas vezes divididos. Mas essas formas de resistência e de reivindicação estruturam identidades muito diferentes da do homem de negócios, movido por uma lógica puramente econômica.

A crise econômica mundial veio desestabilizar as formas de regulação anteriores estabelecidas, logo após a guerra, nos países industrializados, ao mesmo tempo em que lançava dúvida sobre as perspectivas e antecipações de desenvolvimento dos países mais pobres e mais afastados das formas societárias assumidas pelas sociedades ocidentais. Novos profetas (de Gandhi a Dalai-Lama) fizeram ouvir suas vozes no que se chamava o Terceiro Mundo

51 A distinção entre as resistências culturais, de base comunitária, e os novos movimentos sociais ecologistas, feministas e homossexuais de dominância antes societária não está bem clara na obra citada de Castells. São, contudo, processos muito diferentes que comprometem formas identitárias diferentes: culturais e defensivas no primeiro, reflexivas e ofensivas no segundo.

para resistir aos imperialismos totalitários vindos do Ocidente ou do Oriente. Vozes religiosas (de Martin Luther King ao papa João Paulo II) cristalizaram mobilizações contra os totalitarismos racistas ou materialistas. Os movimentos pelos direitos do homem e pela igualdade (dos negros e dos brancos nos Estados Unidos, mas também das mulheres e dos homens no mundo inteiro), o desenvolvimento da ação humanitária atestam a persistência e o renascimento de protestos coletivos que não caminham na direção do triunfo da lógica financeira, não significando, contudo, uma volta às lógicas comunitárias fechadas sobre si mesmas e com frequência mortíferas.

Que aconteceu, então, com aquela forma societária que não se pode reduzir ao triunfo sem partilha do econômico? Em que a expansão e as crises do capitalismo fizeram emergir a perspectiva de uma forma social “diferente” da – se não “superior” à – que caracterizava, no início do século XX, o estado do mundo cujo futuro Weber tentava decifrar? Para responder a essa pergunta, é imprescindível examinar um último processo portador de uma última grande esperança do século XX: aquele ao qual Marx dedicou sua obra.

Processo de libertação e consciência de classe (Marx e Engels)

Essa revolução sem precedente na história humana constituída pelo capitalismo só pôde ser feita porque os comerciantes, que se tornaram empresários, puderam encontrar uma “força de trabalho livre” para fazê-la trabalhar, para explorá-la economicamente extorquindo-lhe um sobretrabalho, base do lucro econômico. Os primeiros empresários capitalistas e puritanos não são apenas investidores “racionais” e inovadores “simbólicos”. São também proprietários de meios de produção que eles rentabilizam pela “exploração do trabalho livre”. Todos os pequenos aldeões arruinados, os artesãos que não se tornavam mestres, os “sem *status*” (miseráveis, vagabundos), iam assim “cair no assalariado”, tornar-se proletários “que possuíam apenas sua força de trabalho”.

O enriquecimento da burguesia, cada vez mais característico da “identidade burguesa”, inclusive em sua versão ascética e puritana, iria, no decorrer do século XIX, em todos os países tocados pelo capitalismo, revelar seu avesso: a exploração econômica, a dominação de classe. As classes populares transformadas em classes perigosas são excluídas dessa configuração identitária burguesa: seus filhos vão trabalhar na fábrica (e não ir à escola), amiúde muito jovens; as próprias mulheres vão ser alistadas na produção (fora da família); os operários vão tentar resistir (primeiro quebrando as máquinas), depois se organizar (no sindicato e, às vezes, no partido operário). A questão social vai assim tornar-se uma questão maior em todos os países que se industrializam e vêem crescer um proletariado cada vez mais miserável. A dominação como exploração econômica e exclusão “societária” vai engendrar a luta das classes e talvez gerar uma nova forma identitária inédita⁵².

Assim resumida, a análise do capitalismo no século XIX não é específica de Marx⁵³: ela reúne todos os pensadores socialistas que estão persuadidos de que o movimento operário nascente é a única defesa contra os malfeitos engendrados pela dominação do capital. O que Marx e Engels vão tentar introduzir e fazer triunfar é o que eles chamam de socialismo científico.

52. A resistência à exploração econômica e à exclusão social assumiu formas múltiplas no decorrer dos séculos. A vontade de “sair dessa situação”, a luta pela existência não são específicas da época moderna e não implicam nenhuma forma de identificação particular que não a econômica. O que é novo, no movimento operário, ou pelo menos em certas tendências, é a vontade de abolir ou ultrapassar o capitalismo para criar um mundo novo e um “homem novo” moldado pelos ideais de igualdade e fraternidade.

53. O debate Marx-Weber sobre o capitalismo é essencial para se compreender essa questão: Weber concordava com uma parte das análises de Marx sobre a exploração do “trabalho livre” pelo capital como uma das condições da expansão do capitalismo. Reconhecia o fato de que a classe operária era economicamente explorada, fizera investigações em fábricas e analisara os esforços feitos pelos sindicatos alemães para resistir a essa exploração e obter avanços salariais e sociais. Mas Weber não pensava que uma revolução política que instaurasse outro regime fosse uma solução para a exploração operária. Além de sua oposição à noção de “ditadura do proletariado” por causa de suas (tardias, e até duvidosas) “convicções democráticas” (ele fará parte dos fundadores do novo partido democrata alemão no momento do Tratado de Versalhes), não analisava as classes sociais como movimentos identitários que colocavam em jogo a relação com os valores (contrariamente aos grupos estatutários), mas como movimentos puramente econômicos de defesa dos interesses numa lógica instrumental. Não pensava que a defesa dos interesses operários tivesse alguma coisa a ver com o profetismo; cf., por exemplo, De Corninck, *op. cit.*, pp. 146-148.

Vão empenhar-se em fundá-lo numa teoria que consideram revolucionária, isto é, suscetível, ao se tornar a referência do movimento operário, de resultar numa revolução política geradora de um novo modo de produção e de uma sociedade radicalmente nova: o comunismo. Conhece-se melhor hoje, graças ao recuo histórico, o contexto no qual a obra de Marx foi produzida e o que ela deve às condições de sua elaboração. Os críticos do idealismo hegeliano, mas também dos escritos de Proudhon, as polêmicas não raro muito veementes contra os filósofos “hegelianos de esquerda” (em especial Feuerbach), as chacotas em relação aos defensores da “consciência de si” (as de Bruno Bauer, Max Stirner...) não predispunham Marx a se interessar pelas questões identitárias. E, todavia, incluindo seus escritos mais políticos, a questão das condições ideológicas da luta revolucionária não cessará de preocupá-lo. Ele chega mesmo, algumas vezes, a antecipar o que poderia significar uma identidade comunista⁵⁴.

Foi freqüentando em Paris os círculos comunistas que Marx tomou consciência, por volta de 1844-1845, de que a revolução social era não apenas necessária mas possível para “destruir o capitalismo”, de que ela implicava ligar a elaboração de uma análise “científica” do modo de produção capitalista com a difusão de uma linha política clara, de uma síntese dos grandes objetivos da ação revolucionária, articulada sobre essa análise. Tendo conhecido Engels em Bruxelas, e decidindo “livrar-se da velha consciência filosófica de outrora”, Marx deu início à obra, com Engels, da redação de *A Ideologia Alemã* e, depois, do *Manifesto do Partido Comunista*⁵⁵, que constituem dois textos complementares e importantes para se tentar compreender não apenas qual estratégia política convinha adotar mas também que forma identitária os dois fundadores do “materialismo histórico” consideravam estar em gestação sob seus olhos e como ela poderia libertar a humanidade da exploração capitalista.

⁵⁴ Utilizo essa expressão aqui como equivalente à de “consciência-revolucionária”; isto é, de maneira nova de agir no mundo que implica uma concepção específica da História, não apenas coletiva mas também individual.

⁵⁵ Cf. Karl Marx e Friedrich Engels, *L'idéologie allemande e Le Manifeste du Parti communiste, Œuvres choisies*, t. I, Ed. du Progrès, 1970, pp. 110-81 e 111-142.

CASO n.º 5. - A identidade operária “comunista”, Marx

Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels tratam brevemente do comunismo. Pode-se resumir-lhe o conteúdo por quatro teses que formam um sistema: 1. o comunismo não é um ideal ou uma utopia, é o resultado do movimento geral da produção, do desenvolvimento das forças produtivas enfim libertas dos entraves que constituem as relações de produção capitalistas. Nesse sentido, “sua organização é essencialmente econômica”; 2. o comunismo como “movimento real da história” significa “o fim da divisão do trabalho” e até “a abolição do trabalho”, do trabalho assalariado, coagido, forçado, alienante, imposto pelo capital; ele deve ser substituído pela “associação livre dos indivíduos” e sua cooperação voluntária; 3. o comunismo permitirá assim, pela primeira vez na história humana, “o livre desenvolvimento dos indivíduos”, a superação da especialização que mutila as personalidades, a possibilidade, para cada um, de “aperfeiçoar-se no ramo que lhe agrada”, a livre escolha “de caçar pela manhã, pescar à tarde, praticar a criação de animais à noite e fazer crítica após a refeição, a seu bel-prazer”; 4. o comunismo exige, para isso, “a derrubada do Estado” a fim de que os indivíduos enfim associados possam “realizar sua personalidade” livremente. Como a administração das coisas cede lugar ao governo dos homens, estes poderão enfim tornar-se “multidimensionais”, isto é, capazes de desenvolver todas as suas potencialidades, em todas as esferas da vida social.

Por que o termo comunismo? Porque, segundo os autores, “é apenas na comunidade que a liberdade pessoal é possível”. Todas as coletividades anteriores não eram “verdadeiras” comunidades: as sociedades pré-capitalistas eram “limitadas” pela necessidade vital de sobreviver, eram também “mistificadas” pela religião, as crenças mágicas, a ideologia... A sociedade burguesa que destrói todas as antigas comunidades para substituí-las pelo reino do interesse privado e pelo “poder nu do dinheiro” é o contrário de uma comunidade, pois repousa na concorrência dos indivíduos reduzidos à sua

força de trabalho. O Estado que gera os negócios da burguesia é o obstáculo principal à instauração do comunismo desde que as condições econômicas, isto é, “materiais”, estejam preenchidas: o pleno desenvolvimento das forças produtivas e sua contradição aguçada pelas relações de dominação de classe. É preciso, pois, derrubar o Estado burguês para restabelecer a verdadeira comunidade de homens livres que constitui o comunismo e que só se pode realizar pela revolução.

Para apressar essa revolução instauradora do comunismo, Marx e Engels contam primeiro com a ação coletiva dos proletários unidos e sua consciência de classe. Tal é o sentido primeiro da mensagem do *Manifesto*... Os proletários não têm a perder senão seus grilhões. Suas condições materiais, em toda parte, se deterioram. Vivem na pobreza, na precariedade, na exploração. Os capitalistas colocam-nos em concorrência, os ideólogos os enganam, os reformistas embalam-nos com vãs ilusões. É preciso conclamá-los a se unirem, a se organizarem, a superarem as lutas corporativistas para adquirir aquela consciência de classe que lhes permitirá ultrapassar as clivagens nacionais e tornar-se revolucionários conseqüentes e internacionalistas, formando partidos comunistas ou transformando aqueles que existem para fazer coletivamente a revolução.

Como pensar ao mesmo tempo essa “exigência do presente” (fazer a revolução), que supõe fundir-se num movimento coletivo, e esse “processo histórico”, que deve fazer do proletário agrilhado e explorado um comunista “livre e consciente”, um indivíduo “multidimensional”?⁵⁶ Como definir aquela “consciência de classe” que nada tem a ver, segundo Marx e Engels, com a “consciência de si mesmo” dos hegelianos, mesmo

⁵⁶ O livro de Herbert Marcuse *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Éd. de Minuit, 1968 (1.ª ed., 1964), redefine a sociedade capitalista segundo Marx como sociedade de consumo, integralmente reduzida a uma única dimensão instrumental, econômica. Opunha-lhe a sociedade comunista, que permite o desabrochar de um “indivíduo multidimensional”, apoiando-se notadamente nas indicações de *A Ideologia Alemã*.

“de esquerda”, de cujos escritos eles zombam ao longo de toda a *Ideologia Alemã*? De que tipo de “tomada de consciência” se trata? O que é então, para eles, uma consciência revolucionária?

A resposta a essa pergunta é de uma complexidade temível. Em vez de procurar apenas nos escritos de Marx elementos de resposta (que não parecem evidentes para definir na medida em que alimentaram polêmicas), parece-me mais interessante, mais de 150 anos depois da publicação do *Manifesto* e dez após a queda do Muro de Berlim e de todos os países europeus do “socialismo real”, indagar sobre o que a História do século XX trouxe como respostas a essa questão. Eu o farei, de maneira necessariamente esquemática, privilegiando a perspectiva deste capítulo: tentar compreender a dinâmica histórica das formas identitárias que se valem de Marx e das diversas versões do marxismo, que se espalharam a partir dos regimes ou dos partidos que dele se serviram.

Duas questões prévias e essenciais devem ser formuladas em relação à concepção do comunismo desenvolvido por Marx e Engels: O que é, para eles, uma “comunidade” de indivíduos livres? O que entendiam por “derrubada do Estado” no contexto da passagem do capitalismo para o socialismo? À primeira questão, pode-se responder que há uma diferença importante entre a noção de “comunidade”, tal como ela decorre das teorias sociológicas analisadas anteriormente, e o que Marx e Engels chamam de “a associação consciente de indivíduos livres”. Com efeito, se o termo “comunidade” (*Gemeinschaft*) serve, neles, para designar ao mesmo tempo as formas sociais pré-capitalistas que eles consideram historicamente ultrapassadas (e filosoficamente alienadas) e a forma pós-capitalista que assumiria a sociedade comunista, é porque consideram que existe um traço comum a todas as formas sociais que ligam os indivíduos organicamente⁵⁷, seja de maneira obrigatória (formas comunitárias “primitivas”), seja de maneira voluntária

⁵⁷ O termo *orgânico* é aquele utilizado por Tönnies para caracterizar a *Gemeinschaft*. Ele se refere aos “laços de sangue, da terra e do espírito” que caracterizam, segundo ele, o vínculo social “vital” que destrói a *Gesellschaft*, sinônimo, para Tönnies, de sociedade capitalista.

ria (formas comunistas “associativas”). Foram o capitalismo e a sociedade burguesa societária (*Gesellschaft*) que, segundo eles, romperam os vínculos vitais, constitutivos da “humana condição”. A revolução os restabelece sob uma forma nova, voluntária, associativa. Mas são, para Marx e Engels, os mesmos vínculos sociais, os da “comum” humanidade.

Se essa interpretação é exata, ela torna problemática a relação entre formas históricas de individualidade e relações sociais. Conhecem-se os termos da sexta tese sobre Feuerbach: “A essência do homem não é uma abstração inerente ao indivíduo isolado, ela é o conjunto das relações sociais”⁵⁸. Tese essencial e que fez correr muita tinta. Pode-se interpretá-la de duas maneiras muito diferentes. Ou se considera que os indivíduos empíricos são produzidos por relações sociais determinadas (por exemplo, “capitalistas” e, portanto, “societárias” nas sociedades burguesas) e que só podem mudar de identidade, de forma de consciência quando essas relações sociais são destruídas e transformadas em outras (por exemplo, “socialistas” e, portanto, “comunitárias/comunistas” nas sociedades que fizeram a revolução). Nesse caso, é a socialização pós-capitalista que deverá converter a massa dos indivíduos, socializados nas relações sociais burguesas, a essa “identidade comunista” definida na décima tese como “humanidade socializada”. Ou então os indivíduos são também produtores de relações sociais, incluindo, em certas condições, relações sociais diferentes das que as socializaram. Nesse caso, eles se (re)socializam a si mesmos, na e pela luta revolucionária, tornando-se, cada um de maneira livre e consciente (*consciência de classe*), militantes que adquirem outra identidade, uma identidade “comunista” diferente da produzida pelas relações sociais anteriores. Vê-se que se trata de duas con-

58 As teses sobre Feuerbach, de Marx e Engels, e sobretudo a sexta, suscitaram uma abundante literatura e uma intensa polémica entre os intérpretes “humanistas”, que consideravam que a essência humana remetia ao conceito de um indivíduo que luta pela transformação das relações sociais em nome de um ideal universalista (cf. Adam Schaff, *Le Marxisme et l'individu*, Paris, A. Colin, 1968) e os “anti-humanistas”, que consideravam que a formulação de Marx e Engels anuncia a utilização da ciência da história, o materialismo histórico, que dissolverá a noção de essência humana e fará dos indivíduos produtos de relações sociais, objeto de uma teoria científica e revolucionária (cf. Louis Althusser et alii, *Lire “le Capital”*, Maspéro, 1965).

cepções diferentes, se não opostas, da socialização (*Sozialisierung*) como processo de produção dos seres humanos.

A primeira interpretação dá ao Estado socialista uma função essencial de socialização comunista. Esta não poderá escapar à imposição constrangida da “identidade comunista”, de tipo comunitário, a indivíduos socializados de maneira burguesa, de uma maneira societária. Tratar-se-á de coletivizar os indivíduos ao mesmo tempo que os meios de produção. É difícil ver, nessa hipótese, de onde poderia vir o enfraquecimento do Estado. A segunda interpretação rejeita a revolução no momento em que uma maioria de indivíduos socializados de maneira burguesa tiver se tornado militante e revolucionária, de modo livre e consciente, isto é, tiver se convertido, por sua vez, numa “identidade comunista” e, portanto, “comunitária” num sentido “positivo”. O enfraquecimento do Estado precederá, de fato, a instauração do comunismo, pois a massa dos militantes convertidos não terá mais necessidade do Estado para garantir a socialização.

Não é seguramente por acaso que todas as “revoluções socialistas” do século XX (e primeiro a Revolução Russa de 1917) tenham se efetuado em países muito “comunitários” (e muito “atrasados” em matéria de modernidade burguesa). Não por acaso os partidos comunistas que efetivamente tomaram o poder, e primeiramente o Partido bolchevista que se tornou o PCUS⁵⁹, desenvolveram formas de controle social, de luta contra as dissidências, de uniformização do pensamento e, para alguns, de repressão de massa frequentemente dirigida à elite intelectual burguesa ou à pequena burguesia. De fato, em toda parte nos países socialistas o individualismo foi denunciado e perseguido como resíduo da “consciência burguesa”. Ora, manifestamente, no próprio espírito dos textos de Marx o individualismo possui dois significados muito diferentes que não foram distinguidos pelos teóricos marxistas dos países socialistas. Se, em seus escritos “históricos”, Marx⁶⁰ considerou

59 Partido Comunista da União Soviética.

60 É em seus escritos históricos, *As Lutas de Classes na França. O 18 Brumário e A Guerra Civil na França*, que Marx denuncia o individualismo pequeno-burguês das classes médias (e dos camponeses que

muitas vezes o individualismo como uma ideologia “pequeno-burguesa” (notadamente característica dos “camponeses parcelários”) e “contra-revolucionária”; existem outros textos, e não apenas o da *Ideologia Alemã*, em que a emancipação individual, a inteligência crítica da História, a capacidade de romper com as idéias de sua classe (notadamente para os intelectuais) são consideradas virtudes revolucionárias. O que conduz à segunda interrogação: em toda parte onde se produziram tais “revoluções”, o aparelho de Estado, em vez de ser abolido, foi consideravelmente reforçado, inclusive num sentido repressivo contra os intelectuais (sem falar dos camponeses). Hoje é efetivamente evidente que apenas uma pequena “vanguarda” possuía, na Rússia de 1917, uma “identidade militante comunista”. A massa dos camponeses permanecia impregnada de identidades comunitárias, pré-capitalistas, e a maioria dos operários, comerciantes e funcionários tinham herdado “identidades societárias” mais ou menos modeladas pelo capitalismo nascente e o Estado burocrático.

Não é muito difícil constatar, hoje, que o processo histórico do “comunismo” no século XX não foi aquele que Marx e Engels previam no *Manifesto* ou na *Ideologia Alemã*, no mesmo momento em que ele se produzia sob a bandeira do “marxismo”. A reviravolta iniciada por Lênin⁶¹ após o fracasso da revolução de 1905 implicava, ao cabo, uma passagem forçada, para as

votam em massa por Napoleão III), que “se julgam acima das classes” quando estão apenas “entre dois” e deverão “escolher seu campo” no instante do enfrentamento decisivo. Não se trata manifestamente do mesmo individualismo do “homem comunista”, imaginado em *A Ideologia Alemã*, nem do individualismo dos intelectuais revolucionários que se unem ao proletariado, em virtude de sua capacidade de análise. Sobre outra interpretação individualista de Marx que leva em conta esses dois sentidos, cf. Elster, *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986, pp. 54-78.

61 É preciso, para elucidar essa questão, compreender tudo o que esses partidos reunidos na III Internacional devem ao pensamento e à ação de Lênin e em especial à sua interpretação da obra de Marx. Uma vez que Lênin, após o fracasso da revolução de 1905 na Rússia, em *O Que Fazer?*, persuadia os dirigentes e militantes ligados a suas posições “revolucionárias” de que era preciso criar “partidos de vanguarda” estruturados por uma “disciplina de ferro” e rompendo com os movimentos reformistas e social-democratas, o “homem comunista” tinha toda a probabilidade de se tornar aquele “revolucionário profissional” (não freqüentemente operário de origem) cujo objetivo primeiro era inculcar o marxismo como “ciência da história” nas “massas”, ignoras e espontaneamente “reformistas” e “corporativistas”.

massas camponesas, de formas comunitárias “pré-capitalistas” a uma forma comunista anticapitalista que só se podia fazer sob a égide de um Estado autoritário defendido por uma vanguarda muito minoritária de militantes revolucionários profissionais. Foi o que se produziu sob formas que Lênin não tinha provavelmente suspeitado realmente, ainda que lhe acontecesse temê-las tanto mais quanto seu voluntarismo revolucionário era amplamente responsável por ele. O stalinismo e seus crimes abomináveis inscreviam-se assim na perversão (ou pelo menos na forte distorção) a que Lênin submeteu a teoria de Marx: nem “associação de homens livres”, nem “enfraquecimento do Estado”, o socialismo soviético, tornado stalinista, se transformava em processos inversos: terror de massa impondo o comunismo e o fortalecimento contínuo de um Estado burocrático e policial provocando milhões de mortos, inclusive e primeiramente entre os militantes comunistas. Desse ponto de vista, o desmoronamento do “comunismo estabelecido” do Muro de Berlim na União Soviética representa uma desforra espetacular das formas societárias sobre as formas comunitárias/comunistas que se tornaram totalitárias.

O que houve então com os movimentos revolucionários nos países mais “modernos” e mais avançados na via capitalista? Do ponto de vista que me interessa, parece-me impossível extrair uma forma identitária “revolucionária” ou “comunista” única, mesmo limitada à classe operária, isto é, a assalariados que exercem ou exerceram um trabalho industrial “manual” e “assalariado”. Entre os militantes sindicais e políticos, muito cedo na história do movimento operário, tendências radicalmente diferentes se expressaram. O que há de realmente comum, no plano identitário, entre os primeiros militantes proudhonianos ou anarquistas, operários de ofício altamente qualificados dos anos 1860, os militantes “sindicalistas-revolucionários” franceses dos anos 1880-1914, referindo-se à experiência da Comuna de 1871 e marcados por sua terrível repressão burguesa, rebeldes a qualquer arregimentação e a qualquer disciplina vinda “de cima”, partidários de uma greve geral insurrecional (cf. o 1.º de maio de 1905 na França) e os militantes ope-

rários reformistas, partidários do “socialismo municipal”, jogando a carta das eleições e da democracia parlamentar? Eles diferem, aliás, uns e outros, dos primeiros militantes operários ligados ao marxismo de versão “guesdista” (ou seja, marxista ortodoxa) e que se tornarão, numa aliança muito efêmera e tática com certos sindicalistas revolucionários, os primeiros membros operários do Partido Comunista, seção francesa da Internacional Comunista, ligada à IIIª Internacional e às suas “21 condições” no Congresso de Tours de dezembro de 1920⁶².

Duas divergências fundamentais me parecem arruinar qualquer tentativa de encontrar uma “forma identitária” comum a todos esses perfis de operários militantes, sindicalistas, “socialistas” e depois “comunistas.” A relação com o coletivo, com o Nós, é comunitária ou fusional em alguns (*coletivista*, como se dizia), mais societária ou associativa ou mesmo individualista em outros (*libertária*, para os anarquistas). A relação com o Estado é de oposição entre alguns, de rejeição entre outros, de participação para outros ainda. Por exemplo, o *espírito de Partido*, analisado por Bernard Pudal⁶³ entre os operários ou filhos de operários, promovidos a postos de direção do PCF nos anos 1930, implica a renúncia ao individualismo, a fusão com o aparelho, a adesão total à “linha”, uma contestação global do capitalismo e uma ausência de crítica em relação à URSS. Esse espírito é de todo em todo incompatível com o dos militantes herdeiros dos anarco-sindicalistas, que são, ao mesmo tempo, individualistas, antistalinistas, partidários, no caso de alguns, da luta insurrecional por uma “minoridade ativa” e, no caso de outros, da ação pessoal exemplar. Aliás, a maioria deles deixou o PCF já na década de 1920 e rompeu com toda forma de disciplina que se tornara quase militar. O espírito de Partido dos militantes comunistas que, durante muito tempo, participaram do culto a Stálin também está ausente nos militantes operários da velha SFIO; herdeiros do socialismo municipal e que participaram das competições eleitorais locais a serviço de seus eleitos.

62. Cf. Annie Kriegel, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, 1969.

63. Cf. Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP, 1989.

Parece assim que os três “perfis de militantes” mais bem identificados pelos historiadores⁶⁴, notadamente nos anos 1920 e 1930 (comunistas, socialistas e libertários), não podem ser ligados por nenhuma forma identitária comum. Para cada um deles, a revolução, a consciência de classe, o socialismo, o partido tem significações diferentes. Entre a tradição “anarco-sindicalista”, autogestionária, descentralizada e pacifista, de um lado, e a tradição “bolchevista”, leninista e centralizadora, de outro, as referências e os recursos identitários são muito diferentes e até opostos⁶⁵. Essas duas tradições se diferenciam por sua vez das tradições “reformistas” opostas às 21 condições da IIIª Internacional.

Pode-se aventar a hipótese de que cada um desses perfis corresponde a configurações identitárias diferentes que se deveria poder tentar unir a essas formas gerais⁶⁶ dominantes (estatutárias, culturais, reflexivas e narrativas) que tentei definir neste capítulo. Para testar essa hipótese vou retornar, para concluir esse inventário, a alguns resultados de pesquisas recentes sobre grupos de operários tomados em contextos muito diferentes.

Diversidade das trajetórias e das identidades operárias

Por ocasião de minhas diversas pesquisas de campo, no Líbano (1970-1971), entre os mineiros do Pas-de-Calais (1978-1979), entre os assalariados de um estabelecimento da administração Renault ou de uma central de EDF [*Électricité de France*] (1983-1984) e em várias grandes

64. Cf. a introdução ao *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* de Jean Maitron, Paris, Éditions Ouvrières, 1972.

65. Foi o que constatará Yvon Bourdet numa pesquisa por entrevistas junto a militantes que se diziam “revolucionários” no fim dos anos 1970; cf. *Qu'est-ce qui fait courir les militants?* Paris, Stock, 1977.

66. Na medida em que as formas de relação desses diferentes tipos de militantes não são as mesmas (alguns privilegiam o “comunitário”, outros o “societário”) e em que os perfis biográficos são tão diferentes (uns privilegiam o “para outrem”, outros o “para si”), não havia razão para o exercício não ter êxito desde que se possuísem os materiais de linguagem (documentos pessoais, biografias, entrevistas, testemunhos) necessários à análise.

empresas privadas (1987-1988)⁶⁷, acreditei às vezes identificar uma forma identitária específica, irredutível *a priori* a todas aquelas identificadas em outras camadas sociais e centrada no militantismo contestatário e no engajamento em organizações sindicais ou políticas que se definem como “revolucionárias”. Em *Les classes sociales au Liban* (1976), chamei essa forma identitária a do “operário contestatário”⁶⁸. Ela concernia apenas a uma fração dos operários, minoritária seja qual for o contexto. Outras entrevistas com operários (que ocupavam por vezes os mesmos postos que os precedentes) exprimiam, através da descrição do trabalho, o sentido vivido das relações e da trajetória, um perfil “de operário integrado” que não definia quase a forma “dominante” que implica um desejo de “subir na empresa”, de melhorar sua condição salarial, de ser reconhecido em seu trabalho por sua hierarquia e de ver seus filhos “sair-se bem na escola” (e não ser operário como eles), em suma, dessa forma estatutária muito difundida entre as camadas médias. Outras entrevistas ainda se organizavam em torno do medo da dispensa ou da exclusão, da batalha pela sobrevivência cotidiana, do sonho de trabalhar por conta própria acompanhado da angústia de se encontrar desempregado, da ligação com o grupo local: familiar sobretudo. Eu utilizara, a propósito de suas entrevistas, a expressão *operário resignado*, próxima do modelo da aposentadoria caro a Sainsaulieu⁶⁹.

Os operários contestatários eram sindicalizados, simpatizantes dos partidos socialistas ou comunistas e freqüentemente “militantes”. Exprimiam, pelo menos parcialmente, uma solidariedade operária, uma forma de *consciência de classe*. Exerciam ou tinham exercido uma responsabilidade, com freqüência no âmbito sindical, às vezes político. Mas em quase todos os casos esse engajamento, entre os mais idosos, estava ligado a uma conjuntura vivida como temporária e ligada a uma época de sua vida, sua juventude⁷⁰.

67 Cf. as referências às publicações, adiante e na bibliografia final.

68 Cf. Claude Dubar e Selim Nasr, *Les Classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la FNSP, 1976, pp. 236-237.

69 E Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail*, Paris, Presses de la FNSP, 1977.

70 Em *Les Ouvriers dans la société française, XIX^e-XX^e*, Paris, Seuil, 1986; Gérard Noiriel constata que os militantes operários comunistas, ativos politicamente nas grandes épocas de mobilização (Frente

Algumas vezes, no relato dos mais nostálgicos, eram evocados “os bons tempos”, o tempo das lutas sociais, da solidariedade operária, de uma greve ou de uma luta que os marcara. Ali param os eventuais traços comuns entre essas entrevistas, insuficientes para definir uma “forma identitária partilhada”. Pois intervêm efeitos de geração e de conjuntura que complicam muito a comparação. Efeitos de geração primeiro: os “velhos” militantes operários menores⁷¹ estavam maciçamente, no fim dos anos 1970, numa posição de “retirada” (militantes aposentados ou aposentados simpatizantes) e constataavam o desmoronamento de seu “mundo” com o fechamento dos poços (o último do Bassin fechou em 1990), o declínio do PCF e o afastamento de qualquer perspectiva “revolucionária” (um dos dois até me dizia: “Sem uma nova guerra, não se conseguirá”). Muito ligados ao seu antigo ofício e à sua região, eles valorizavam uma forma identitária cultural feita de sociabilidade mineira. Os jovens operários “politizados” do Líbano central (subúrbio de Beirute) vinculavam seu engajamento “progressista” à questão da guerra de liberação palestina mais que a uma eventual revolução mundial. Deploravam a manutenção do confessionalismo que ia dar lugar a quinze anos de mortífera guerra civil (1975-1990). Tinham esperanças de promoção muito próximas das dos membros das camadas médias assalariadas, os daquela “classe média” à qual diziam com freqüência pertencer e que valorizara o seu pertencimento estatutário.

Quanto aos assalariados das empresas públicas ou privadas dos anos 1980 na França, os que evocavam o sindicalismo deploravam com muita freqüência sua impotência ou contestavam sua colaboração com as modernizações em curso. Referiam-se a uma forma identitária “categorial”: a lógica dominante expressa em suas entrevistas era a da defesa do ofício, do grupo profis-

71 Popular, Liberação, Maio de 68), sempre são maciçamente jovens trabalhadores. Constata assim, que o PCF jamais chegou a “se enraizar de forma duradoura nas classes populares”. Colocado numa perspectiva biográfica, o homem (operário) comunista é o “homem jovem” que se reconverte em seguida a “outra coisa”.

72 Cf. Claude Dubar, Gérard Gayot e Jacques Hédoux, “Sociabilité minière et changement social à Sallaumines et Noyelles-sous-Lens”, *Revue du Nord*, t. LXIV, 1982, pp. 413-423.

sional, da qualificação, do avanço na antigüidade contra as modernizações destrutivas de sua comunidade de trabalho em nome da competitividade, da polivalência, da competência ou do mérito⁷². Diziam-se “bloqueados” e “críticos”, mas em suas palavras não se podia perceber, de nenhum ponto de vista, uma referência “revolucionária”.

No fim dessa retrospectiva, necessariamente parcial, parece-me difícil identificar uma forma identitária “operária/revolucionária” que constitua uma configuração Nós-Eu específica. O militantismo operário, desde *Manifesto...*, foi demasiado pluralista, cambiante, dividido, combatido e reconvertido para que se possa formular uma equação teórica convincente dele. Certos militantes recompuseram o comunitário, de tipo *cultural*, num contexto cada vez mais societário (cf. a contracultura comunista de 1936 a 1968). Outros escolheram ou foram obrigados a escolher a retirada, não raro nostálgica, das esperanças de uma “grande noite” comunitária e comunista. Outros levaram a lógica *individualista* societária até a crítica radical de sua forma capitalista e industrial (cf. a tradição anarco-sindicalista e libertária). Outros, enfim, se integraram progressivamente à lógica societária e estatista, seja integrando-se à sua empresa, seja entrando na competição eleitoral e tornando-se parte dos quadros políticos ou sindicais reformistas, numa lógica *negociadora*, no sentido de Sainsaulieu (cf. o socialismo municipal, depois parlamentar, ou o sindicalismo reformista). Vê-se, portanto, até que ponto as trajetórias profissionais e militantes desses operários podem ser diversas e divergentes. A questão das formas antigas e novas do militantismo constituirá, aliás, uma das interrogações mais delicadas da sequência deste livro (cf. Capítulo 4).

O pluralismo radical das identidades operárias confirma, pois, a constatação precedente: a forma revolucionária considerada por Marx e Engels como resultado da luta das classes contra o capitalismo não se impôs historicamen-

72 Cf. Claude Dubar e Sylvie Engrand, “La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle”, e “Formation continue et dynamique des identités professionnelles”, *Formation-Emploi*, n. 16, pp. 37-47, e n. 34, 1991, pp. 91-92.

te: o declínio dos partidos comunistas em toda parte no Ocidente, desde os anos 1950, confirma-o amplamente. O desmoronamento do comunismo real, quase em todo o mundo, após 1989, amplifica ainda mais a constatação precedente. As trajetórias operárias ao longo de várias gerações, como as dos camponeses, não permitem identificar nenhuma convergência. Talvez, no máximo, um movimento para as formas mais societárias em detrimento das formas comunitárias? Ainda assim estas subsistem (renascem?) exatamente quando a lógica econômica e financeira do capital se faz mais invasora.

Conclusão

Da forma *comunitária* do Nós, modelando completamente um Eu definido por sua genealogia e seus traços culturais (que chamei de forma “cultural”), à forma *societária* que une Nós contingentes e dependentes das identificações estratégicas a Eus que perseguem seus interesses de conquista econômica e de realização pessoal (que chamei de forma “narrativa”), encontrei, no decurso desse périplo, duas formas intermediárias particularmente interessantes: a aliança de um Nós comunitário e de uma forma de Eu ao mesmo tempo íntima e voltada para “o interior” (que chamei de forma “reflexiva”) e a combinação de um Nós societário, de tipo estatista, burocrático, institucional e de uma estrutura do Eu de tipo estratégico, orientado para o exterior (que chamei de forma “estatutária”). Essas quatro formas foram ilustradas historicamente por casos particularmente típicos que alimentaram a teorização sociológica.

Essas quatro denominações (cultural, narrativa, reflexiva e estatutária) são tentativas de nomear a combinação de transações relacionais (comunitárias ou societárias) e transações biográficas (para outrem e para si) que levam em conta análises históricas. Os três grandes processos abordados neste capítulo fazem emergir essas formas em momentos diferentes da História humana. O processo de civilização faz nascer de um Nós comunitário, dominante, os Eus sujeitos a seu lugar em sua linhagem, um Nós societário que liga

Eus estrategistas e autocontrolados ("estatutários"). O processo de racionalização converte formas comunitárias tradicionais e penetradas de magia em formas societárias desencantadas, mas engajadas numa transformação do mundo pelo trabalho concebido como vocação e via da salvação ("narrativas"). O processo revolucionário de libertação transforma por vezes Eus alienados pela exploração econômica e a dominação de classe em Eus críticos, "multidimensionais" e livremente associados ("reflexivos")⁷³.

Pude verificar até que ponto nenhum dos três processos precedentes originara uma forma identitária universalmente dominante. Nem a identidade cortês, característica dos Estados burocráticos "modernos"; nem a identidade de empreendedor "racional" impondo a um mercado uma lógica econômica capitalista, desencantada e inigualitária, nem o militante "revolucionário" fundindo-se com sua Causa "comunista" e o Aparelho que pretende encarná-la podem servir de pólo de identificação comum, universalmente legítimo e desejável. Após um século de guerras que foram das mais homicidas de todos os tempos, de totalitarismos políticos que sujeitavam os indivíduos em nome do sentido da História, de desigualdades econômicas crescentes e injustificáveis, de exclusão em massa de todos os que não chegam à modernidade, nenhuma forma identitária se impôs como pivô de uma nova configuração histórica.

É por isso que se pode defender a idéia segundo a qual as configurações precedentes estão "em crise" no sentido especificado na introdução. Nenhuma forma pode, no alvorecer do terceiro milênio, ser considerada como dominante em relação a todas as outras e provida de uma legitimidade "superior". Não se pode antecipar nenhuma saída inelutável, nem mesmo provável, às evoluções em curso e à crise que permanece. Certamente, atrás desses processos em ação podem-se identificar atores coletivos, práti-

73. Pode-se considerar que o engajamento militante para a libertação das formas modernas de exploração é o equivalente, num quadro societário, do engajamento religioso íntimo, voltado para o interior, num quadro comunitário. Em ambos os casos, uma forma-reflexiva do Eu emerge de um distanciamento relativamente aos papéis atribuídos pelo Nós.

cas sociais, relações de poder e tentar avaliar possibilidades de dominação, de legitimação ou de vitória. Mas essas previsões não desenham uma nova configuração histórica das formas identitárias cujo arranjo parece, mais que nunca, contingente e largamente imprevisível.

Essas formas identitárias são maneiras de identificar os indivíduos; teoricamente, sua combinação pode permitir caracterizar configurações históricas mais ou menos típicas. Mas elas coexistem na vida social. Cada um pode identificar os outros ou se identificar a si mesmo seja por um *nome próprio* que remete a uma linhagem, uma etnia ou um "grupo cultural"; seja por um *nome de papel* que depende das categorias oficiais dos "grupos estatutários"; seja por *nomes íntimos* que traduzem uma reflexividade subjetiva ("si mesmo"), seja por *nomes que designam intrigas* que resumem uma história, projetos, um percurso de vida, em suma, uma narração pessoal ("si"). Essas quatro formas de identificação são tipos de denominação que cada um gera, combina, arranja na vida cotidiana. Seu uso depende do contexto das interações, mas também dos "recursos identitários"⁷⁴ das pessoas envolvidas.

RESUMO das formas identitárias como modos de identificação dos indivíduos segundo dois eixos

1. A forma "biográfica para outrem" de tipo comunitário é a que decorre da inscrição dos indivíduos numa linhagem geracional e que se traduz por seu nome (em geral o nome do pai), um "Eu nominal". Ela designa o pertencimento a um grupo local e à sua cultura herdada (língua, crenças, tradições).

É uma forma de identificação historicamente muito antiga e que perma-

74. Essa noção de "recursos identitários" será explicitada nos capítulos seguintes. Numa perspectiva nominalista, eles podem ser apenas capacidades de linguagem, reservas de palavras, expressões, referências que permitem pôr em ação estratégias, mais ou menos complexas, de identificação dos outros e de si mesmo. Mas são indissociáveis de capacidades relacionais que permitem a descoberta dos outros, a gestão das cooperações e dos conflitos com eles, além de competências biográficas, aprendizagem de si, colocação em narração das identificações passadas que permitiram a construção de sua identidade pessoal (cf. Capítulo 5).

nece predominante enquanto perdura, ao mesmo tempo, a supremacia do Nós sobre o Eu (Elias), as formas encantadas de crenças sobre as formas racionais (Weber) e as formas pré-capitalistas de produção (Marx). Pode-se chamá-la de forma cultural com a condição de se tomar esse termo em seu sentido etnológico de modo de vida. A identidade samo (caso n.º 1) é uma ilustração de sua hegemonia num quadro "puramente comunitário", mas ela continua presente, sob formas diversas, nas sociedades contemporâneas...

2. A forma "racional para outrem" define-se primeiramente em e por suas interações no seio de um sistema instituído e hierarquizado. Ela se constrói sob coações de integração nas instituições: a família, a escola, os grupos profissionais, o Estado. Define-se por "categorias de identificação" nas diversas esferas da vida social. É uma identidade que implica um "Ego socializado" pela assunção de papéis. Pode-se chamá-la de identificação estatutária, sob a condição de se lembrar que, nas sociedades modernas, os estatutos e os papéis são múltiplos e que, portanto, o Eu se torna "plural"⁷⁵. A identidade cortês (caso n.º 2) é uma ilustração histórica de sua hegemonia num quadro que se torna societário, mas permanece pertinente, nas sociedades atuais para identificar os indivíduos a partir de seus papéis.

3. A forma "relacional para si" é a que decorre de uma consciência reflexiva⁷⁶ que utiliza ativamente um engajamento num projeto com um sentido subjetivo e que implica a identificação com uma associação de pares pertencente ao mesmo projeto. A esse Nós composto de próximos e de semelhantes corresponde uma forma específica de Eu que se pode chamar Si mesmo reflexivo. É a face do Eu que cada um deseja fazer reconhecer por

75 A constatação da pluralidade das identidades estatutárias do Eu, de seus múltiplos pertencimentos, era considerado por Simmel como uma das marcas essenciais da modernidade, da socialização societária (*Vergesellschaftung*). Ele via na multiplicação dos "círculos" que encerram a vida cotidiana dos indivíduos modernos uma oportunidade de autonomia; cf. "La différenciation sociale", *Sociologie et épistémologie*, trad. fr., Paris, PUF, 1981, pp. 220-222. Esse tema foi longamente desenvolvido por Jon Elster em *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986.

76 A distinção entre consciência reflexiva e consciência prática se encontra na obra de Antony Giddens *La Constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 (1.ª ed.; 1977). Retomarei esse ponto no Capítulo 5.

Outros "significativos"⁷⁷ pertencentes à sua comunidade de projeto. É, por exemplo, o engajamento político num movimento escolhido por convicção e que constitui uma "paixão". O que está envolvido aqui é a unidade do Eu, sua capacidade discursiva para argumentar uma identidade reivindicada e unificadora, uma identidade reflexiva. A identidade privada que desenvolve a "preocupação consigo mesmo" (caso n.º 3) é um exemplo histórico disso, a exemplo de certas formas de militantismo revolucionário, casos em que essa forma é predominante nas identificações recíprocas dos pares (caso n.º 4).

4. A forma "biográfica para si" é aquela que implica o questionamento das identidades atribuídas e um projeto de vida que se inscreve na duração. É "aquela história que cada um conta a si mesmo sobre o que ele é"⁷⁸, aquele Si narrativo que cada um tem necessidade de fazer reconhecer não só por Outros significativos mas também por Outros generalizados. É o indício de uma busca de autenticidade, um processo biográfico que se acompanha de crises (cf. Capítulo 5). É a continuidade de um Eu projetado em pertencimentos sucessivos, perturbado pelas mudanças exteriores, sacudido por eventualidades da existência. A continuidade é a de um *ethos*, ou melhor, um olhar ético que dá um sentido à existência inteira. Eu a chamarei, a exemplo de Ricoeur, de identidade narrativa. O exemplo do empreendedor puritano (caso n.º 4) e o de certos militantes revolucionários (caso n.º 5) são ilustrações históricas de sua hegemonia em certos contextos.

Essas formas identitárias são inseparáveis de relações sociais⁷⁹ que são também formas de alteridade. Não há Identidade sem Alteridade e,

77 A distinção entre Outrem significativo e Outrem generalizado e sua importância nas identificações se encontra em George Herbert Mead, *L'Esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 1963 (1.ª ed., 1933). Voltarei a isso no Capítulo 5.

78 A expressão é de Ronald Laing, *Soi et les autres*, Paris, Gallimard, 1972 (1.ª ed., 1964).

79 Utilizarei a expressão *relações sociais* [rapports sociaux] para designar relações de poder características dos Nós (comunitárias ou societárias) e *relacionamentos sociais* [relations sociales] para designar formas relacionais dos Eus (para outrem e para si). As relações de poder não se reduzem a relações de dominação, do mesmo modo que os relacionamentos sociais, que além disso incluem os "relacionamentos consigo mesmo".

portanto, sem relações entre o mesmo e o outro. Uma forma histórica maior dessa relação é a dominação de um grupo que impõe um modo legítimo de identificação com todos os outros, mas essa não é a única. A forma “cultural”, dominante nas “comunidades tradicionais” implica a *dominação de sexo*, dos homens sobre as mulheres, expressa nos mitos, enxada nos ritos, utilizada nas estruturas de parentesco. A forma “estatutária” é inseparável da *dominação burocrática*, sistêmica, aquela que muitas vezes esmaga o indivíduo sob o peso das regras anônimas e algumas vezes cegas, que subordina os dirigidos aos dirigentes. A forma “reflexiva”, sinônima de engajamento moral e de convicções fortes, é exposta nas tiranias da intolerância e de formas múltiplas de *dominação simbólica* dos crentes sobre os não-crentes, da elite sobre as “massas”, sempre ameaçadas de ser tratadas com desprezo. Quanto à forma “narrativa”, individualista e empreendedora, dificilmente se pode separá-la de todas as formas de *dominação de classe*, a dos patrões sobre seus assalariados, dos dirigentes revolucionários sobre seus inimigos de classe, dos empresários sobre seus subordinados etc.

Mas, ao mesmo tempo em que se diversificam e se tornam mais complexas, essas formas de dominação e de alteridade, correlativas das formas de identificação, entram em crise: elas são questionadas pelas evoluções econômicas, mas também pelos movimentos sociais de todo tipo. Essas crises põem à prova a gestão identitária que os indivíduos devem fazer de si mesmos e dos outros, em todos os aspectos da vida social e em todas as esferas da existência pessoal. É o que vou estudar nos três capítulos que se seguem.

Dinâmicas da família e crise das identidades sexuais

2

ESTE CAPÍTULO EXAMINA A HIPÓTESE De uma transformação profunda das relações entre os sexos na sociedade francesa dos anos 1965-1995. Ele desenvolve a tese de uma crise das identidades sexuais (*gender identity*)¹ a partir de uma história ponderada das mudanças da condição das mulheres e das evoluções das relações entre os homens e as mulheres, na França, desde meados dos anos 1960. Com esse propósito, examina primeiramente a história das mulheres, de seus papéis, atividades, aspirações, mas também das relações entre os homens e as mulheres, dos papéis masculino e feminino na sociedade francesa. Examina também a literatura sociológica e suas controvérsias referentes ao futuro da instituição familiar. Em que as transformações da família, conjugalidade e parentalidade, resultam numa crise? Enfim, ele volta ao “processo identitário Eu-Nós” (que é também Eu-Tu) mediante uma análise do que parece ter-se tornado uma questão central do último período: a relação amorosa. Em que as evoluções dessa relação, de seu sentido e de seus cacifes, resultam numa crise das identidades sexuais?

¹ Utilizarei a expressão *identidades sexuais* para designar as formas identitárias (cf. Capítulo 1) na esfera da vida privada que inclui e extrapola a esfera familiar. São as maneiras de se definir (e de se contar) como homem e mulher na vida privada, pai, mãe, filho ou filha etc. na família. Essas formas são inseparáveis das relações pessoais e coletivas entre os sexos (relações sociais de sexo), que variam historicamente.

O processo de emancipação das mulheres

O acesso das mulheres à autonomia, ao mesmo tempo financeira pelo trabalho assalariado e sexual pelo domínio da procriação, sua libertação, posto que lenta e relativa, das coações do papel doméstico e sua invenção, embora parcial e recente, de novas formas de vida privada compõem um processo de emancipação histórica que constitui provavelmente, no Ocidente, a reviravolta principal do século XX. Graças, notadamente, ao aparecimento recente de uma História das mulheres no Ocidente², pode-se definir melhor os diversos componentes desse processo por um longo período, mas também, graças às contribuições do próprio movimento feminista e da sociologia das relações sociais de sexo, e da divisão sexual do trabalho³, é possível delimitar melhor os diversos componentes desse processo que, na França, se acelerou incontestavelmente durante o último terço do século XX. O acesso maciço das mulheres ao trabalho assalariado, ao domínio da procriação e à igualdade jurídica com os homens não suprimiu nem as desigualdades entre os sexos nem todas as formas de subordinação das mulheres. Mas gerou uma crise dos papéis masculinos e femininos e transformações identitárias que é importante delimitar.

Sobre a dominação masculina

No início, há muito tempo e em todas as formas de “comunidades”, a subordinação generalizada das mulheres a um homem ou a um grupo de homens (o pai, o marido, os anciãos, os padres etc.) é detectável. A dominação masculina⁴, se não constitui uma “invariante histórica” (já que

está sendo requestionada de maneira radical), representa uma “invariante comunitária”: o que Françoise Héritier chama de “valência diferencial dos sexos” está presente em toda parte onde domina a lógica comunitária e a imposição de uma ordem simbólica fundada no respeito à tradição. Conhece-se bem doravante o mecanismo: para que as mulheres possuidoras do privilégio “natural”, biológico, da procriação não possam traduzi-lo em poder social, inventaram dispositivos (míticos, rituais e institucionais) atribuindo-lhes uma posição dominada e uma identidade negativa⁵. Em todas as “comunidades” estudadas, segundo Françoise Héritier, pelos antropólogos, a diferenciação dos sexos que justifica a divisão sexuada do trabalho afasta as mulheres da esfera do poder e as constitui em grupo distinto ligado à esfera doméstica. Uma vez que essa operação parece a todos, inclusive às próprias mulheres, “natural” porque conforme a todas as crenças coletivas da “comunidade”, não se observa pouca variação no que aparece como uma espécie de fundamento do vínculo comunitário.

Por esse motivo, as mulheres foram socialmente instaladas na esfera doméstica e ocuparam um lugar subordinado e um estatuto de objeto nas estruturas de parentesco: “São os homens que trocam as mulheres e não o inverso”⁶. Assim, como entre os samos (Capítulo I), elas são consideradas ao mesmo tempo como “menos socializadas” que os homens e como potencialmente “perigosas” para eles. Mitos, rituais e instituições (notadamente religiosos) servem para mantê-las à distância, para encerrá-las num sistema

me lançara nessa direção que consiste em utilizar as ciências humanas para encontrar invariantes, penso agora que foi um erro”

5 Cf. Françoise Héritier, *Masculin/ féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996. A análise desenvolvida nesse livro é uma demonstração muito convincente da relação sistemática entre dominação do masculino e estruturas comunitárias. Não mais que a de Bourdieu, ela não implica a existência de um invariante histórica, mas demonstra, de maneira convincente, a existência de uma invariante comunitária.

6 Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1967 (1.ª ed., 1949). Essa tese compreende uma dupla demonstração essencial: a do fato de a proibição do incesto não ser de origem biológica (nem justificável por ela), mas cultural, e de o parentesco, nas sociedades comunitárias, não poder ser compreendido sem se introduzir a dissimetria entre os sexos e a troca das mulheres pelos homens.

2 Cf. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 1991, 5 t. Servi-me especialmente dos dois últimos tomos, dedicados aos séculos XIX e XX.
3 Cf. os trabalhos do Grupo de Estudos sobre a Divisão Social e Sexual do Trabalho (Gedisst) e do Grupo de Pesquisas Mercado do Trabalho e Gênero (Mage).
4 Cf. Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. Encontra-se uma crítica muito pertinente da noção de invariante histórica utilizada nesse livro em “Entrevista com Paul Veyne” publicada pela revista *Sciences humaines*, n. 88, nov. 1998, p. 41. Veyne escreve especialmente: “Eu

de normas e de papéis justificado simbolicamente. O sagrado “comunitário” é masculino e as mulheres só podem chegar a ele numa posição dominada.

A passagem histórica progressiva, inacabada e incerta das estruturas “comunitárias” para as relações “societárias” não se acompanha forçosamente de uma mudança de estatuto das mulheres. Ela simplesmente ampliou brechas que algumas vezes já existiam, mas sob forma de exceções estreitamente controladas pelo poder político ou religioso masculino. As figuras históricas da feiticeira ou da prostituta – mulheres que não se conformam com os papéis domésticos – foram freqüentemente reprimidas, por vezes com muita dureza, ao longo da história, mas constituindo por vezes ilhotas de autonomia em um contexto, não obstante, comunitário. A figura da religiosa pôde ser dada como exemplo de cumprimento de um ideal espiritual. Mas elas estavam “à margem” da vida social e comunitária “comum” (não no alto ou abaixo, mas ao lado). O inventário de numerosos casos, na antiga sociedade, mostra a que ponto elas não eram consideradas como “mulheres normais”⁷. Mesmo uma personalidade histórica como Joana d’Arc não suscitou mudança significativa com relação às mulheres em geral: suas façanhas foram sistematicamente ligadas ao caráter “masculino” de sua personalidade⁸.

O acesso das primeiras mulheres a atividades profissionais assalariadas, num quadro parcialmente societário, deu-se com freqüência, sobretudo a partir do século XIX, em continuidade com atividades domésticas, educativas ou de dispensa de cuidados “especificamente femininos”, isto é, dependentes dos papéis domésticos. Tradicionalmente, no meio urbano, as moças eram colocadas como criadas numa família de acolhida antes de se casarem ou de se tornarem esposas e mães. As que, na burguesia, se tornavam governantas, professoras ou enfermeiras no século XIX deviam permanecer

7 Cf. *Histoire des femmes...*, op. cit., t. 4, cap. 15: “La travailleuse”, de Joan W. Scott, pp. 419-444, e cap. 16: “Femmes seules”, de Cécile Dauphin, pp. 445 e ss.

8 Jean-Claude Kaufmann chama a atenção com justeza, em seu último livro a propósito de Joana d’Arc e da “força de sua reflexividade”, sobre o que muitos de seus biógrafos concluem: “Era preciso que ela fosse um pouco homem para ser apenas mulher”; cf. *La Femme seule et le prince charmant*, Paris, Nathan, 1999, p. 17.

celibatárias. Se se casassem, deviam abandonar seu emprego. Nas classes populares, a pobreza é que levava as mulheres a ir trabalhar no campo ou nas fábricas. Para as operárias de fábrica – seu número na França passa de 168 mil para 747 mil entre 1835 e 1860 – é o fato de elas ganharem menos que os homens – em média uma taxa um quarto inferior ao pagamento masculino para o mesmo trabalho –, o que explica serem elas procuradas pelos patrões. Ainda que os progressos da indústria custem, segundo os reformadores sociais, certa “crise da família”, esta não resulta numa equiparação dos homens e das mulheres, muito pelo contrário⁹.

A separação espaço-temporal do trabalho-produção e da família-reprodução introduz um novo tipo de relação social e de divisão do trabalho entre homens e mulheres. Os homens se definem pelo trabalho, enquanto as mulheres, mesmo quando devem trabalhar, se definem por seus papéis domésticos. Pelo menos elas são definidas assim. A rejeição que os operários “politizados” manifestam em relação ao trabalho das mulheres justifica-se tanto pela constatação do destino desumano que lhes é preparado na fábrica como pelo medo de ver essa mão-de-obra barata se apoderar dos empregos disponíveis¹⁰. A participação de operárias no movimento sindical nascente sempre será, por isso mesmo, contestada, a rigor tolerada, dificilmente conseguida.

Em todo caso, a segunda parte do século XIX testemunha ações coletivas de mulheres por reivindicações que lhes concernem diretamente como mulheres. Desde 1848, operárias dos Ateliês de Estado tinham lutado pela supressão da hierarquia, a construção de creches, o direito de reunião, a reforma do estatuto matrimonial. A Comuna de Paris integra em seu programa, em 1871, reivindi-

9 Enquanto o feminismo dos séculos XVII e XVIII é quase integralmente burguês, vê-se desenvolver-se, no século XIX, um feminismo propriamente operário e explicitamente revolucionário; cf., por exemplo, Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution*, Allan Lane, Penguin Books, 1972. Para uma síntese, cf. Danièle Léger, *Le Féminisme en France*, Paris, Le Sycomore, 1982, e *Histoire des femmes...*, t. 4, pp. 534 e ss.

10 Sobre os inícios da sindicalização das mulheres e a hostilidade do movimento sindical relativamente a certas reivindicações feministas, cf. Madeleine Guilbert, *Les Femmes et l'organisation syndicale avant 1914*, Paris, Éd. du CNRS, 1966. Cf. também *Histoire des femmes...*, t. 4, pp. 436 e ss., e t. 5, pp. 564 e ss.

cações “feministas”: direito ao divórcio, igualdade de instrução dos homens e das mulheres, direitos políticos, igualdade de salários. Apesar de uma repressão sangrenta das mulheres mais envolvidas nessa luta (cf. Louise Michel), as greves de operárias recomeçam e se multiplicam entre 1880 e 1914. Mas não resultam numa articulação entre luta de classes e emancipação feminina: o movimento sindical permanece quase totalmente masculino e obsedado pelos riscos de concorrência dessa mão-de-obra sub-remunerada. A imagem da mulher no lar permanece dominante, inclusive no seio das classes populares¹¹.

Apesar de um acesso maciço das mulheres aos empregos assalariados durante a Primeira Guerra Mundial, e apesar do movimento “sufragista” pela igualdade política das mulheres que só alcançará o direito de voto em 1944, o entre-guerras, e até o pós-guerra são marcados pelo “sufocamento das vozes feministas”. Assiste-se na França, nessa época, a “um grande consenso matrimonial”¹², a uma volta das mulheres ao lar (após 1918) e a uma (re)valorização dos papéis domésticos. Apesar de uma forte participação das mulheres nos movimentos de resistência, o direito de voto e a proteção social, o estatuto da mulher pouco muda na Libertação. Há pouquíssimas deputadas eleitas, as mulheres são muito minoritárias nos sindicatos, nos partidos, nas profissões dirigentes. Em 1945, o primeiro congresso nacional da União das Mulheres Francesas proclama assim seus objetivos: “Dar filhos à França, fundar um lar, criar seus filhos numa moral elevada, inculcar-lhes o gosto pelo trabalho, o respeito filial, o amor à Pátria e o senso cívico”.

O consenso parece de tal modo forte que a obra precursora de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* é acolhida, em 1949, por críticas acerbadas e comentários maldosos, inclusive por parte de críticos dos jornais “de esquer-

da”¹³. Esse livro punha à mostra, contudo, de maneira coerente, as bases da sujeição das mulheres e tentava ligar as lutas pela igualdade ao acesso das mulheres à sua identidade:

Libertar a mulher é recusar encerrá-la nas relações que ela sustenta com o homem, mas não negá-las; ainda que ela se coloque por si, nem por isso deixará de existir também para ele; reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um permanecerá, entretanto, para o outro um outro. [...] Quando for abolida a escravidão de uma metade da humanidade [...] é que o casal humano reencontrará sua verdadeira figura.

Esta é, na França, uma das primeiras obras na qual a crítica da “natureza feminina” desemboca na questão da construção, pelas mulheres, de uma identidade pessoal irreduzível a seus papéis domésticos, ligada a uma luta pela igualdade e a novas relações com os homens.

A questão da identidade feminina é inseparável da dos relacionamentos de dominação sexuada. Enquanto permanecem sujeitas a seus papéis domésticos, e sobretudo às tarefas de dona-de-casa não-reconhecidas economicamente, as mulheres só podem alcançar uma identidade de procuração (filha de, mulher de, mãe de). Enquanto a identidade masculina se constrói em torno do trabalho produtivo e das lutas por seu reconhecimento (ainda que apenas monetário), a identidade feminina só pode atingir formas privadas, privativas, de reconhecimento. A divisão sociossexuada do trabalho (homem = trabalho; mulher = família) encerra a mulher numa situação de dupla dependência, econômica e identitária (mesmo seu nome vem, com frequência, apesar da lei de 1793, após o de seu pai, de seu marido). A separação da produção masculina e da reprodução feminina, subordinando a segunda à primeira, não é aparentemente muito distinta da que regeu, há milênios, a organização das sociedades com dominante “comunitária”¹⁴.

11 Essa apreciação é geral e convergente entre os historiadores e as feministas: encontra-se em toda parte uma cronologia que opõe o período 1880-1914 ao período 1914-1939 e até frequentemente 1914-1965; cf. *Histoire des femmes...*, cap. 17: “Le sujet-femme 1960-1980”, *op. cit.*, pp. 500 e ss.

12 A fórmula “sufocamento das vozes feministas” é de Danièle Léger, *op. cit.*, p. 72; e a fórmula “grande consenso matrimonial do entre-guerras”, de Jean-Claude Kaufmann, *op. cit.*, p. 26. As explicações dadas pelos historiadores a esse recuo são diversas: consequência da guerra 1914-1918; crise econômica, polarização sobre a questão do direito de voto; cf. *Histoire des femmes, op. cit.*, pp. 400 e ss.

13 No início de 1999 realizou-se em Paris um colóquio sobre “O Quinquagésimo Aniversário da Publicação de *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir” (Paris, Gallimard, 1.^a ed., 1949). Numerosas comunicações descrevem o clima da época e as reações dos críticos, dificilmente imagináveis hoje.

14 Aparentemente, pois a modernização está, ainda assim, em andamento, e se as identidades masculinas e femininas são estruturadas diferentemente e tomadas numa relação social de dominação, a

A reviravolta dos anos 1960-1970

É na metade dos anos 1960 que na França tudo começa a oscilar. O que Jean-Claude Kaufmann chama de “um gigantesco incêndio vindo da Suécia”, e Louis Roussel uma “contestação violenta vinda dos *campi* americanos”¹⁵, vai provocar uma verdadeira “revolução cultural”, mas também um “retorno demográfico” e, após maio de 1968, um “novo movimento social” que vão transformar em profundidade o lugar das mulheres na sociedade francesa. No campo da vida privada, entre o fim da década de 1960 e da de 1980, “em vinte anos, as mudanças foram mais profundas que durante o século precedente”¹⁶. Hoje podem detectar-se três fortes tendências: a queda de todos os indicadores demográficos de natalidade, nupcialidade e fecundidade, o aumento da taxa de atividade das mulheres, a diversificação das formas de vida privada.

É provavelmente o domínio da procriação que representa, para as mulheres dessa geração-base (a que tem vinte anos no decorrer dos anos 1960) a principal revolução. Os movimentos feministas do período pós-1968 fazem dessa reivindicação um tema importante: “Nossos corpos nos pertencem”. Os movimentos pela ab-rogação da lei de 1920 que proibia o aborto e a contracepção – notadamente o do Planejamento Familiar – obtêm um pequeno início de satisfação com a lei Neuwirth de 1967 e a multiplicação dos “centros de consulta”. Mas é a lei Veil de 1975 que marca a ruptura com décadas de repressão, ao mesmo tempo em que provoca o furor de uma parte da classe dirigente masculina. Quando de sua adoção definitiva, em 6 de outubro de 1980, cinquenta mil mulheres vão às ruas, “de todas as idades e

divisão social e sexual, com dominante “societária”, evolui constantemente; enquanto as estruturas de parentesco “comunitárias” se reproduziam de geração em geração. Sobre o vínculo entre os dois cacifes identitários, profissionais e pessoais, cf. Danièle Kergoat, “Division du travail entre les sexes”, em Jacques Kergoat et alii (orgs.), *Le Monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, pp. 319-328.

15 A primeira fórmula se encontra em J.-C. Kaufmann, *La Femme seule...*, op. cit., p. 29, e a segunda em Louis Roussel, *La Famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 75.

16 A fórmula encontra-se na síntese de Jean-Hughes Dechaux, “Dynamiques de la famille: entre individualisme et appartenance”, em O. Galland e Y. Lemel, *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, pp. 60-89.

de todas as condições sociais, para defender seu direito elementar de dispor de si mesmas”. A ordem dos médicos, enfim, adere à lei que é votada quase por unanimidade¹⁷.

Paralelamente, a difusão maciça dos novos meios de contracepção química (as diversas gerações de pílulas) permite às mulheres, pela primeira vez na história, controlar eficazmente sua procriação. Entre 1965 (auge das curvas) e 1995 (últimos números), o índice de fecundidade total passa de 2,75 para 1,70, enquanto a fecundidade de terceira categoria passa de 100 para 17. Resultante de numerosos outros fatores, essa nova reviravolta demográfica¹⁸ tem incidências múltiplas sobre a condição das mulheres, tanto na França como em todos os países comparáveis. Tanto mais que outras leis completam o novo dispositivo mais favorável à igualdade dos sexos: condenação do estupro como crime, direito das mulheres casadas de abrir uma conta bancária sem autorização marital, divórcio por consentimento mútuo.

Mas é também o acesso maciço e duradouro das mulheres ao mercado de trabalho que muda as condições de sua autonomia pessoal. Em 1968, 60% das mulheres casadas estavam no lar; em 1998, elas não passam de 28%. Mesmo quando têm um filho, 75% delas trabalham, 70% com dois filhos e até 50% com três (em 1968, 12%). As taxas de atividade das mulheres de 25 a 49 anos passa de 40% para 78% entre 1962 e 1997. Assiste-se a uma verdadeira mudança de modelo familiar articulado com o modelo profissional: nem escolha, nem alternância, mas acumulação¹⁹. Há, certamente, “uma necessidade econômica da biatividade para a maioria quando um casal em que só um trabalha ganhando o salário mínimo está abaixo do nível de pobreza”, mas há também outra coisa: a independência financeira é uma condição

17 Cf. Maryse Jaspard, *La sexualité en France*, Paris, La Découverte, col. “Repères”, 1997, e Michèle Fernand e Maryse Jaspard, *Le Contrôle des naissances*, Paris, PUF, col. “Que sais-je?”, 1988.

18 A expressão é de Louis Roussel, que reúne em seu livro todas as séries e curvas úteis para a demonstração em *La Famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, pp. 79-123. O Cap. 3, intitulado “As Surpresas do Demógrafo”, e o seguinte, intitulado “A Dupla Desinstitucionalização”, colocam bem em evidência, entre 1965 e 1985, “o pluralismo dos modelos de biografia socialmente admitidos”.

19 Cf. Margaret Maruani e Emmanuelle Reynaud, *Sociologie de l'emploi*, Paris, La Découverte, col. “Repères”, 2. ed., 1999.

importante da autonomia pessoal das mulheres. Como os riscos de divórcio cresceram consideravelmente em trinta anos, ao mesmo tempo em que o desemprego aumentava e penalizava as mulheres menos graduadas e as que haviam parado de trabalhar para criar seus filhos, o fato de ter uma renda pessoal constitui uma espécie de “segurança de base” para a maioria das mulheres dessa “geração pioneira”.

Essa geração de mulheres seguiu carreiras profissionais que começam do-
rante a ser bem conhecidas e cuja análise mostra, de maneira precisa, que elas dependem muito do “modelo identitário” interiorizado precocemente e não apenas do nível de formação atingido antes do ingresso no mercado de trabalho. Uma pesquisa comparativa, referente a duas gerações de mulheres, mostra que as mulheres dessa geração (nascidas nos anos 1940 e 1950) que haviam deixado sua família para se casar imediatamente (nos anos 1960 e 1970) tinham, no fim dos anos 1980, carreiras muito menos favoráveis e mais descontínuas, vinte anos mais tarde, que as que tinham saído de casa “como celibatárias independentes para trabalhar e se formar primeiro”²⁰. A geração seguinte (nascida nos anos 1960 e 1970) vai conhecer uma progressão sem precedente da escolarização e do êxito escolar que, pela primeira vez, será superior à dos rapazes de sua idade. Apesar de terem mais dificuldade do que eles para se inserirem no emprego²¹, elas vão adotar um modelo de carreira profissional contínua, um acúmulo das funções profissionais e domésticas, no tempo. Assiste-se a uma verdadeira mutação dos papéis, para essa geração, embora ela permaneça social e escolarmente (muito) diferenciada: o modelo da acumulação, quando dura, implica estratégias de conciliação entre papéis profissionais e papéis domésticos, porquanto estes últimos já não podem constituir a totalidade da identidade feminina. Por essa razão,

20 A pesquisa referia-se a duas gerações de mulheres na região de Marselha. Seus principais resultados concernentes às trajetórias familiares e profissionais são extraídos de Thierry Blöss, *Les Liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF, 1997, pp. 127-129.

21 Para uma exposição muito completa das evoluções de êxitos escolares e de inserção profissional das moças e dos rapazes nas décadas de 1960 a 1980 e sua interpretação, cf. Christian Baudelot e Roger Esbabet, *Allez les filles*, Paris, Seuil, “Points”, 1989.

a maneira de preencher os papéis domésticos muda, algumas vezes, profundamente. As mulheres, em sua maioria, já não se definem apenas como esposas ou mães. Embora dediquem à “família” mais tempo e investimento que os homens, têm também uma identidade profissional que influencia a construção de sua identidade pessoal. De fato, é a estrutura de sua personalidade que se modifica, uma vez que elas põem em causa novamente a destinação de sua existência a seus papéis familiares: todas as dimensões de sua identidade “para si” e “para outrem”, relacional e biográfica, estão envolvidas. São notadamente as dimensões íntimas, as da vida privada.

É também a diversificação das formas de vida privada que caracteriza o processo de emancipação das mulheres, ao mesmo tempo em que modifica as relações entre homens e mulheres e também, portanto, os processos identitários masculinos. Assim, em 1990, apenas 58% das mulheres de 25 anos “vivem maritalmente” (39% dos homens), enquanto na mesma idade elas eram 71% em 1975 (5% dos homens). Essa estatística concerne à “segunda geração” comparada à “geração pioneira”. Se se examina mais de perto a pesquisa, constata-se que “viver maritalmente” não significa necessariamente, para essa segunda geração, estar casada, nem mesmo viver sob o mesmo teto que seu “parceiro”: a terminologia, aliás, se tornou incerta (parece que “concubina” cai em desuso... enquanto “companheiro” ganha terreno). Segundo uma pesquisa de 1994²², um terço das mulheres de vinte a 24 anos que declaram “viver sozinhas” diz também “ter uma relação amorosa estável”, o que pode significar ou não, para elas, “viver maritalmente”. Para a segunda geração de mulheres (as que têm vinte anos nos anos 1970 e 1980), o modelo da família tradicional (casal casado com filhos) já não é o único em

22 Os números foram extraídos de J.-H. Déchaux, “Dynamiques de la famille...”, *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, p. 69. Uma reflexão teórica sobre a explicação das diferenças entre as gerações de mulheres, do ponto de vista de seus modos de vida, é feita por Jean-Pierre Terrail em *La dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995, e levanta a hipótese de um desnível entre as práticas e as disposições: a geração pioneira das mulheres envolvidas não possuía provavelmente uma “comunidade de disposições”, o que pode explicar os desníveis em relação às gerações seguintes. Elementos de comparação internacional reunidos na *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., t. 4, pp. 445-476, parecem indicar que se trata de um fenômeno bastante geral.

vigor, a norma-família (que também pode evoluir) já não é a única possível. De fato, as mulheres da “segunda geração” casam-se com menos frequência e mais tarde que suas mães, divorciam-se com mais frequência, vivem com maior frequência sozinhas e experimentam novas formas de coabitação, de relação amorosa e de vida profissional, talvez uma nova “forma identitária sexualizada”... Quanto à terceira geração de mulheres (as que têm vinte anos nos anos 1990), as opiniões divergem sobre sua evolução identitária: estaremos assistindo a uma “volta do valor-família”?

A geração pioneira está também relacionada com a diversificação das formas de vida privada. Devido ao aumento regular dos divórcios (70% requeridos por mulheres, desde o início dos anos 1980) e das separações (mal captadas estatisticamente), as famílias ditas monoparentais, geralmente após um divórcio ou uma separação, são compostas majoritariamente por uma mulher que vive só com um ou vários filhos. As famílias ditas recompostas assumem também formas diversas, com desníveis complexos entre conjugalidade e parentalidade, sobre as quais voltaremos a falar. Mas, sobretudo, como constata Jean-Claude Kaufmann, “assiste-se a um irresistível progresso das trajetórias de vida a sós” principalmente por parte das mulheres. Esse movimento, parcialmente ligado a “novas formas de casais de conjugalidade limitada” (os casais não-coabitantes) é inseparável, segundo ele, de uma dinâmica feminina de auto-afirmação “mais ampla e subversiva que a do homem”²³.

Embora permaneça minoritário, mal-identificado e interpretado diversamente, esse processo de individualização da vida privada das mulheres – que eu chamaria de feminismo prático – é particularmente claro nas biografias das mulheres que vivem sós (sejam elas celibatárias, divorciadas, separadas ou viúvas), o que não significa sem relação amorosa, inclusive “duradoura”.

23 Cf. Kaufmann, *La Femme et le prince charmant*, op. cit., p. 165. Cf. também *Histoire générale des femmes*, op. cit., t. 5, p. 503. Essa tese da dinâmica feminina “subversiva” de auto-afirmação deve ser, parece-me, acompanhada de uma distinção entre “vida privada” em que o movimento é profundo, avançado, contínuo (o que eu chamo de “feminismo prático”) e “vida pública”, em que o movimento é muito mais lento, aleatório, complicado, com regressões históricas (é um movimento pela igualdade real).

Como bem demonstra Kaufmann, a partir do que elas mesmas dizem, esse processo constitui uma questão identitária importante, se não decisiva, para a evolução das relações entre os sexos. Não se trata, portanto, apenas das identidades femininas tomadas isoladamente. Trata-se também das identidades masculinas. Uma não podem ser analisadas sem as outras. A experimentação de um novo modo de vida pode, por exemplo, ser acompanhada da invenção de um novo “código amoroso”. Pode também transformar a dominação masculina numa outra forma de relação entre os sexos e, portanto, gerar novas formas identitárias sexualizadas.

Mas tudo isso é relativo, e parece bem imprudente afirmar, sob pretexto da constatação de novas formas de vida privada, o “fim do ideal burguês da família conjugal”²⁴. Primeiramente, a maioria das mulheres da geração pioneira, como, aliás, da geração seguinte, continua a viver numa família dita “tradicional”. Em seguida, o tema da “volta do valor-família”, durante os anos 1990, apóia-se em sondagens que devem ser certamente relativizadas, mas que podem também ser interpretadas no sentido de uma (re)valorização da segurança conferida pelo contexto familiar²⁵. Enfim, não é certo que a emancipação feminina não possa sofrer fases de regressão – como no período entreguerras –, dado o contexto econômico da primeira metade dos anos 1990 (retomada do crescimento do desemprego, aumento do sentimento de insegurança...). Nada diz tampouco que a “terceira geração” (mulheres nascidas nas décadas de 1980 e 1990) continuará o movimento iniciado pelas

24 A expressão é de J.-H. Déchaux, op. cit., p. 63, que a matiza mais adiante, reconhecendo que “a vida conjugal domina ainda grandemente a vida adulta e permanece uma referência central” (*idem*, p. 67). Vê-se, aliás, que a terminologia é flutuante e muitas vezes “marcada” (casal em vez de família, novas formas em vez de concubinato...). François de Singly teve razão ao assinalar que “os sociólogos da família” (a quem visava ele?) tendem amiúde, por sua terminologia, “a dar um crédito simbólico, um breve de modernismo às frações novas das camadas médias”; cf. *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993. Inversamente, não é preciso que eles valorizem sistematicamente as formas mais tradicionais...

25 Dentre as numerosíssimas sondagens que resultam numa constatação jornalística de “alta do valor família” nos anos 1990, a que envolvia a pergunta: O que lhe proporciona mais prazer na vida cotidiana? sempre me impressionou. A resposta “Uma noite em família diante da televisão” recolhe porcentagens crescentes, bem à frente de todos os outros itens (ler um livro, ir ao cinema ou ao teatro, fazer amor, praticar esporte...).

duas gerações anteriores. Ainda é muito cedo para apreciar o que se tornou o processo de emancipação no limiar do século XXI.

Relações sociais de sexo e dinâmicas das identidades sexuadas

Sendo inseparável de transformações nas relações entre os homens e as mulheres, as relações sociais de sexo, o processo precedente é encerrado em sistemas de normas, de produção e de poder que são ainda, pelo menos parcialmente, marcados por relações de dominação. Dominação na esfera doméstica primeiro. O essencial das tarefas domésticas ainda cabe às mulheres: se, depois de trinta anos, elas passam cada vez menos tempo cuidando das refeições, da roupa, da arrumação e das crianças, elas dedicam a isso ainda muito mais tempo que seu cônjuge ou parceiro. A divisão das tarefas domésticas pouco progrediu em trinta anos na sociedade francesa, ainda que seja preciso matizar um pouco a constatação em função das classes sociais e das gerações²⁶. Dominação no campo profissional em seguida; apesar da votação em 1983, na França, de uma lei sobre a igualdade profissional, todos os números obtidos desde então vão no mesmo sentido: com diploma igual, as mulheres ganham menos que os homens e têm cada vez menos acesso às funções de direção e às promoções. Os empregos permanecem ainda sexuais e as mulheres se concentram em atividades ainda consideradas como “femininas”²⁷. Dominação política, enfim: apesar da chegada de ministras aos governos (por vezes destituídas logo depois de nomeadas...), a taxa de deputadas pouco aumentou, chegando mesmo a regredir ainda recentemente (eleições de 1997), desde

²⁶ A “dupla jornada” continua sendo uma dura realidade para a maioria das mulheres casadas: 58,4% dos homens não assumem nenhuma tarefa doméstica (60,7%, segundo suas esposas). Os que “fazem alguma coisa” se incumbem, sobretudo, das compras (54%), ajudam nos afazeres domésticos (49%), lavam a louça (48%) e... fazem a faxina (35%). Os homens dedicam duas vezes menos tempo que suas esposas aos filhos em idade escolar. Esses números foram extraídos do relatório coordenado por Irène Théry, *Couples, filiation et parenté...*, op. cit., pp. 69 e ss.

²⁷ Cf., por exemplo, a coletânea estatística publicada pelo Insee e que reúne várias enquetes do fim dos anos 1980: *Les Femmes. Contours et caractères*, Insee, 1991.

a Libertação; quase todos os grandes partidos políticos são dirigidos por homens, e a recente lei sobre a paridade política continua a suscitar reações hostis (inclusive em certas militantes “feministas”).

A luta contra o sexismo marcou pontos no decorrer dos últimos trinta anos, e a virilidade tradicional (crença na superioridade de um princípio masculino, machista, sobre o feminino) já não é um valor partilhado. Uma análise dos manuais escolares, das obras literárias, cinematográficas ou televisivas, dos artigos de jornais permitiria mostrar evoluções, e até reviravoltas, mas também sobrevivências, nas representações das relações entre os sexos. Muitas mulheres, sobretudo das gerações recentes, rejeitam doravante os homens “machos” ou os rapazes “imaturos”; procuram parceiros iguais e não dominadores; valorizam a comunicação, a conversação sem dominação. O respeito mútuo tornou-se um valor cardeal das relações entre homens e mulheres. Pode-se falar, portanto, de uma “crise da virilidade e da identidade masculina tradicional” a ponto de os homens haverem perdido “um dos critérios essenciais de sua definição?”²⁸

A tese da crise da identidade masculina sob o impulso do processo de emancipação das mulheres deve ser examinada em relação com a evolução da divisão do trabalho entre os sexos. Assiste-se, parece-me, a um enorme desnível entre a evolução das normas, a diversificação dos modos de vida, a experimentação de novos relacionamentos amorosos, a aspiração à igualdade entre os sexos, de um lado, e a rigidez das formas sociais de divisão do trabalho, na família e na empresa, a persistência de formas comunitárias de dominação dos homens sobre as mulheres, na esfera doméstica e no campo político, de outro lado. É o que me parece estar na raiz de uma crise, não da identidade masculina, mas das identificações sexuadas, dos modelos masculinos e femininos, dos tipos de relações sociais de sexo a fazer prevalecer. A

²⁸ Essa tese é defendida por Élisabeth Badinter em seu livro *XY: De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1991. Para uma síntese mais recente de suas posições, ver “La crise de l'identité masculine”, publicado em *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*, Paris, Éd. Sciences humaines, 1998, pp. 89-94. Ela termina constatando que não há realmente “modelo alternativo” para o modelo, desvalorizado, do “machão”; cf. seu livro anterior, *L'un est l'autre*, Paris, Seuil, 1986.

reivindicação de igualdade não regula a questão dos fundamentos das diferenças entre os sexos. O que significa, hoje, ser um homem ou uma mulher, na vida privada, profissional ou política? As mulheres, para serem iguais aos homens, devem adotar as normas masculinas ainda amplamente dominantes? Devem fazer triunfar outras normas e outros modelos, inclusive da parte dos homens? É a dificuldade em encontrar respostas concretas a essas perguntas que marca a conjuntura presente. Essa é a razão pela qual a crise é a das relações sociais de sexo e não apenas das identidades masculinas. É essa “crise das identidades sexuadas” que me parece particularmente visível no campo da família.

Os grandes debates da sociologia da família

Não se pode separar a questão da emancipação das mulheres das transformações da família. Não se pode dissociar as relações de conjugalidade das relações de parentalidade. A família, no sentido mais corrente, existe “desde que haja filhos”. Ela não é apenas um “nó de relações sexuadas”, é também uma instituição que rege as “relações entre as gerações”. Que aconteceu com essa instituição, na França, nos últimos trinta anos? Como a evolução das relações conjugais modificou a instituição familiar? Que aconteceu com o relacionamento pais-filhos nesse período? Em que esses relacionamentos concernem diretamente à crise das identidades de sexo?

De Durkheim a Parsons

É preciso voltar um pouco no tempo e à “sociologia clássica” do período precedente. Na França, Émile Durkheim, desde o fim do século XIX (1892), apontou um traço importante das evoluções da família conjugal. “Se a solidariedade doméstica se torna interpessoal, o indivíduo se torna para si mesmo um fim suficiente e o vínculo conjugal se torna demasiado efêmero para ligar o indivíduo a alguma coisa ‘superior’ que sobre-

viverá a ele”²⁹. Com a legalização do divórcio na França, em 1884 (contra a qual lutou Durkheim), a família moderna está, segundo ele, ameaçada pela anomia. Ela já não pode ser a única (nem sequer a principal) instância de socialização das crianças, processo decisivo para a sobrevivência de todas as sociedades, sejam elas de dominante comunitária ou societária. Essa é a razão pela qual Durkheim volta-se para a escola que, na França de então, acaba de se tornar pública, laica e obrigatória (1882) para socializar as crianças na República.

O que sobra então para a família como função, nessa concepção do “individualismo familiar”? Durkheim constata que a família protege do suicídio: homens e mulheres casados se suicidam menos que os celibatários. Sobretudo quando há filhos: a taxa de suicídio das mulheres casadas com filhos é mais de dez vezes inferior à dos celibatários homens (globalmente, as mulheres se suicidam três a quatro vezes menos que os homens). O casamento e a família não parecem ter, segundo Durkheim, os mesmos efeitos nos homens e nas mulheres. Eles os socializam de maneira diferenciada³⁰. Como explicar isso? Durkheim evoca o caráter integrador da família ao mesmo tempo que “a natureza menos socializada da mulher”, que, segundo ele, é um ser “naturalmente ligado a seus próximos”, a “guardiã dos valores familiares”. Essas teses são tipicamente indícios da persistência, em Durkheim, de uma concepção comunitária do social. Para ele, embora a escola desempenhe um papel de socialização cada vez mais crucial nas sociedades modernas, a família, ao lado da divisão sexuada dos papéis, continua sendo uma instituição necessária à coesão moral e à reprodução das sociedades modernas.

Parsons vai mais longe que Durkheim na análise do papel socializador da família-instituição num contexto “societário”. Ele elabora, em meados

29 Cf. Émile Durkheim, *La Famille conjugale*, em Durkheim, *Oeuvres complètes*. Textes 3. Fonctions sociales et institutions, Paris, Éd. de Minuit, 1975, pp. 35-49 (1.^a ed., 1892). Os outros textos de Durkheim utilizados são *Le Suicide*, Paris, PUF, 1960 (1.^a ed., 1897), e *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 1962 (1.^a ed., 1922).

30 Um debate com Philippe Besnard sobre a interpretação das diferenças sexuais das taxas de suicídio aconteceu na *Revue française de sociologie*, XXVIII-1, jan.-mar. 1987, pp. 137-144.

dos anos 1950, uma teoria que tenta ligar sociologia e psicanálise, processo de socialização e acesso à individualidade³¹. É o que Louis Roussel denomina, de maneira um pouco redutora, a família-hospital. Pois a divisão sexuada dos papéis está no cerne da teorização da família por Parsons: os homens devem assumir papéis instrumentais, isto é, econômicos (ganhar dinheiro, prover às necessidades da família); as mulheres devem cumprir os papéis expressivos e notadamente educativos (cuidar dos filhos e criar um clima afetivo expansivo). A família conjugal, urbana, moderna permite, segundo Parsons, reparar os malefícios da concorrência econômica e do superinvestimento dos homens no trabalho (daí a analogia do hospital)³². Mas a família moderna é também o casal parental que deve permitir aos filhos, através das crises e das fases complexas, alcançar sua individualização progressiva, ao mesmo tempo que sua socialização (diferenciada segundo o sexo) e sua integração social. É do êxito desse processo que depende ao mesmo tempo a felicidade individual e o equilíbrio coletivo.

Parsons atribui uma importância vital à interiorização das identidades de sexo como identidades estatutárias, ligadas a imperativos funcionais, a papéis instituídos. Mas Parsons e seus colaboradores não negam a emergência das tendências à individualização, características das sociedades modernas. Eles defendem simplesmente a tese segundo a qual as possibilidades de individualização pessoal, de “distâncias dos papéis” (o que chamei de identidades reflexivas), dependem do êxito da primeira educação, da interiorização progres-

31 A referência principal é T. Parsons e R. F. Bales (com M. Zelditch, J. Olds, P. Slater), *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe, 1955. É nessa obra que Parsons e sua equipe tentam ligar a sociologia “clássica” (Durkheim, Weber, Pareto), a psicanálise freudiana e a análise dos pequenos grupos numa vasta teoria da socialização que privilegia a família (e não a escola). Retomando a sucessão das fases de Freud (oral, anal, genital) para fazê-las coincidir com a interiorização dos imperativos funcionais das sociedades modernas (sistema LIGA), eles conferem à complementaridade dos sexos um papel central na socialização das sociedades modernas. Para um comentário crítico, cf. Dubar, *La Socialisation*, op. cit., pp. 48-56.

32 O termo *família-hospital* é introduzido por Louis Roussel, op. cit., pp. 71-77. Ele insiste, em sua apresentação, no risco da “fusão alienante” que apresentava, segundo Parsons, a família americana da época e em seu projeto de descrever “a forma ideal e última” da família que une socialização e individualização, integração social e autonomia individual.

siva dos papéis instituídos, inclusive e primeiramente dos papéis sexuados. A falta de questionamento dessa forma de diferença entre os sexos, ancorada numa concepção psicanalítica discutível das identificações “primárias”³³, vai provocar manifestações diversas de “rejeição” dessa teoria, notadamente por parte das feministas americanas, desde os anos 1960. O questionamento das teorias funcionalistas da família e da sociedade “modernas” (de fato, em Parsons, a sociedade americana do pós-guerra) vai resultar em controvérsias das quais a sociologia não saiu verdadeiramente. Elas se referem à transformação das instituições – e em primeiro lugar da família – e, correlativamente, sobre a natureza e o futuro do “individualismo familiar”.

Uma crise do vínculo social: individualismo negativo ou positivo?

O que ocorre, com efeito, quando esses papéis sexuados evoluem, são questionados, se diversificam, se complicam? Deve-se falar de desinstitucionalização a propósito dos processos precedentes de distanciamento das mulheres em relação aos constrangimentos dos papéis domésticos exclusivos, de diversificação das formas de vida privada, de invenção de novas relações amorosas? Esse é um debate importante no seio da sociologia da família. Duas grandes teses se contrapõem. A do individualismo negativo insiste na crise do vínculo social que corre o risco de resultar da “recusa de submeter sua vida privada à lei e ao controle social”³⁴. O que está em causa é principalmente o futuro dos laços de filiação: o individualismo puramen-

33 Parsons e seus colaboradores consideram que a identidade de sexo é o produto de uma “fissão binária” durante a qual se produz uma “diferenciação sexuada do universo social” por identificação das meninas com a mãe e dos meninos com o pai. Essa concepção foi objeto de múltiplas críticas por parte de psicanalistas; cf., por exemplo, J. Cain, *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Paris, Payot, 1977.

34 A fórmula de Louis Roussel é retomada por Dechaux para resumir os riscos da dupla desinstitucionalização, cf. *La Famille incertaine*, op. cit., pp. 106-132. De fato, ambos diferenciam fortemente a perda de eficácia das instituições: Roussel fala de “enfraquecimento da institucionalidade” (p. 132), e Dechaux, de “desinstitucionalização relativa”. O individualismo é qualificado de “negativo” por causa do risco de “desfiliação”. Esse termo foi introduzido por Robert Castel e voltaremos a ele nos capítulos que se seguem.

te hedonista tende à emancipação das antigas normas coercitivas sem que novas normas, mais individualizadas, venham substituí-las. O que acontece, por exemplo, se os pais abandonam a família, quase não vêem mais os filhos após um divórcio e a mãe deve assegurar sozinha os dois papéis parentais?³⁵ Se os pais brigam para ter a guarda dos filhos de cuja privação se ressentem e, quando a obtêm, educam os filhos sem acordo com a mãe? Se a mãe divide a educação dos filhos com um homem que não é o pai deles, sem o associar a ela? Se, numa família dita recomposta, vários tipos de vínculos parentais coexistem? Poder-se-iam multiplicar os exemplos de transformações dos laços de filiação sob o efeito das evoluções das relações conjugais.

Para alguns sociólogos, a individualização familiar pode ser apenas uma ilusão, um discurso vazio que mascara processos dramáticos de desfiliação (ruptura dos vínculos sociais) e de perda de sentido (apagamento da ordem simbólica). Se a diversificação das formas de vida privada não for acompanhada de novas normas – inclusive jurídicas – que permitam a estabilidade dos vínculos de filiação e a proteção dos direitos da criança, não é de temer um aumento das desigualdades sociais – em detrimento das mulheres que educam sozinhas seus filhos em meio popular – e uma perda de referências identitárias, notadamente por parte das crianças criadas por um só pai e que perdem o vínculo com o outro? A esse individualismo negativo, triunfo de uma lógica puramente egoísta e hedonista, Irene Théry chama “dessimbolização destrutiva”³⁶: a redução das relações sexuais a uma simples “economia dos prazeres” sem referência alguma à significação simbólica da relação sexual e à dimensão identitária das relações sexuais. A resistência a

esse individualismo destruidor pode, aliás, resultar em regressões a formas identitárias “primitivas”, puramente comunitárias (como nas famílias-baluartes³⁷ organizadas em torno do fechamento para qualquer relação exterior das mulheres), formas “culturais”, isto é, ao mesmo tempo coletivas e defensivas (e, portanto, potencialmente agressivas e destrutivas)?

A tese do “individualismo positivo” recusa a constatação de desinstitucionalização generalizada da família. O Estado intervém, e até cada vez mais, não apenas pelas legislações mas também pelas políticas familiares que envolvem concepções da família e de suas evoluções. A diversificação das formas de família não impede a necessidade de recorrer às mesmas instituições de socialização, e notadamente a escola, mas também a Proteção materna e infantil, as Caixas de alocações familiares, os Centros de planejamento familiar, os centros sociais... As famílias, seja qual for a sua forma, lidam com as mesmas redes de atores de proximidade, com os mesmos representantes públicos (candidatos eleitos, funcionários, assistentes sociais, voluntários...). Quanto mais a família se individualiza, mais ela se torna o alvo de políticas públicas. Ora, para alguns sociólogos, o que se experimenta, através dessas políticas sociais, e notadamente as formas mais individualizadas de tratamento social, são novas modalidades do vínculo social, ligando a universalidade do direito e a singularidade das situações, a solidariedade pública e o respeito à vida privada, a legalidade abstrata e a intervenção operacional concreta, a medida legal e a mediação singular³⁸. Também aqui a individualização opera nas modalidades concretas do tratamento social: os dominados tornam-se usuários com quem é preciso negociar e que devem

35 Cf. Daniel Berthaux e Catherine Delcroix, “La fragilisation du rapport père/enfant: Une enquête auprès des pères divorcés”, *Recherches et prévision*, n. 21, set. 1990, pp. 65-74. Cf. também os artigos de Henri Leridon e Catherine Villeneuve-Gokalp em *Population*, n. 2, 1988, e *Population et société*, n. 220, 1988, que comentam uma pesquisa da Ined onde se mostra que 54% das crianças cujos pais são separados perdem o contato regular com o pai.

36 Cf. “Il n’y a pas de Je sans Nous”, em *Collectif, Les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, pp. 17-32. O que Irene Théry chama de “dessimbolização destrutiva” remete a “perda de norma”, valor, ponto de referência que permite remeter a “significações imaginárias partilhadas”. Esse é um aspecto da crise atual das identidades que analisarei no Capítulo 4.

37 Esse termo designa um dos tipos de famílias identificadas por Jean Kellherals em suas pesquisas sobre as formas de organização familiar contemporâneas ligadas a modelos educativos. Cf. Jean Kellherals e Cléopâtre Montandon, *Les Stratégies éducatives des familles*, Genève, Delachaux & Niestlé, 1991.

38 Cf. Jean Manuel de Queros, “Transformations de la famille, transformations de la société”, *Lien social et politique*, 40, Outono de 1998, pp. 117-128. Esse artigo defende a tese de um individualismo positivo medido pela régua do que o autor chama de “um processo de emancipação pessoal” no qual o Eu suplanta o Nós, em que o fato de “poder reinterpretar seus atos em termos de escolha” torna-se primordial. A questão familiar da “realização de si” é claramente articulada com a “questão social” e notadamente com a regulação estatal, que assume, cada vez mais, a forma da individualização do tratamento social, da consideração das singularidades biográficas por mediadores.

argumentar, contando-se, as razões de ter acesso aos recursos. Esse trabalho pode ser criador de um vínculo social que não seja mais de ordem comunitária: mas supõe a passagem de uma “narrativa privada” para uma “narrativa civil” que repousa numa vontade de sair-se bem por si mesmo, a partir de um projeto pessoal³⁹. Aqui a identidade narrativa é solicitada no próprio funcionamento das políticas sociais.

Mas, sobretudo, essa tese do individualismo positivo, em algumas de suas versões, tenta desenvolver uma abordagem nova, não durkheimiana nem parsoniana, dos cacifes identitários da família. Em seu livro, *Le Soi, le couple et la famille*, François de Singly insiste nos cacifes identitários da família moderna, na formação do casal e nas relações entre os pais e os filhos⁴⁰. Ele critica o que chama de “abordagem universalista da socialização”, que negligencia, segundo ele, o trabalho específico de construção identitária que opera no amor conjugal e que separa demais a socialização “primária”, centrada na família e na escola, de uma socialização “secundária”, centrada exclusivamente no trabalho. Para Singly, ao contrário, “a busca de si exige o tempo todo ligações com pessoas muito próximas”, mesmo no processo de socialização secundária. Segundo ele, o casal que se torna família permite ligar o investimento nos papéis parentais (e a eventual invenção de relações novas entre pais e filhos) à revelação identitária na relação amorosa (e a eventual construção de novas

39 Cf. Isabelle Astier, “Du récit privé au récit civil: la construction d’une nouvelle dignité”, *Lien social et politique*, 34, out. 1995, pp. 121-130. Em seu texto dedicado aos processos de atribuição da RMI (Renda Mínima de Inserção) na década de 1990, o autor mostra em que e como a individualização do trabalho social é problemática: ela pode ser fonte de uma socialização societária que ajuda para o acesso dos usuários a uma assunção pessoal de sua existência ao mesmo tempo que a participação em ações coletivas, mas as condições dessa apropriação pessoal e dividida são difíceis de preencher.

40 Cf. *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996, pp. 9-21. A passagem que aqui discutida encontra-se na página 13 e concerne à relação entre socialização primária e socialização secundária. Essa distinção, introduzida por Peter Berger e Thomas Luckmann em *La Construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996 (1.ª ed., 1966), fora reinterpretada em *La Socialisation*, op. cit., 1991, enfatizando prioritariamente o trabalho e o emprego na socialização secundária, o que implicava uma prioridade do reconhecimento estatutário (dito social) por Outrens generalizados sobre o reconhecimento íntimo (dito pessoal) por Outrens significativos. Tento aqui rearticular os processos biográficos (ditos pessoais) e os processos relacionais (ditos sociais) associando-os a formas identitárias mais bem definidas. Vê-se que o par social/pessoal já não convém. O casal estatutário/íntimo proposto por Singly é operatório para o processo relacional (para outrem/para si), mas oculta o processo biográfico...

identidades íntimas além das identidades estatutárias). Para ele, mesmo na idade adulta “a família é o lugar onde se elabora essa forma de interioridade que nos permite conceber-nos como seres dotados de profundidades íntimas”. O que François de Singly chama, na esteira de Charles Taylor, o Si íntimo, é o que é revelado pelos “muito próximos” na vida privada e que adquiriu, segundo ele, progressivamente, “o papel central nas sociedades ocidentais”. Assim, a função central da família contemporânea – diferente, nesse ponto, da família tradicional – torna-se identitária: a construção das identidades pessoais (estatutárias e íntimas, dos cônjuges e dos filhos) é que constitui a sua nova especificidade (em relação à escola, por exemplo).

Resta compreender em que o relacionamento entre os cônjuges, reunidos pelo amor conjugal (relação entre os sexos), e o relacionamento dos pais com os filhos, simbolizado pelo apego familiar (relação entre as gerações) dependem do mesmo cacife identitário. Trata-se dos mesmos sentimentos que produzem os mesmos tipos de efeitos identitários pessoais? Ama-se o cônjuge como se amam os pais e, mais tarde, os filhos? Somos “formados” pelos pais como somos “revelados” por nosso cônjuge? Existe simetria – e até semelhança – entre o amor de um homem por uma mulher e o amor de um filho por sua mãe (de uma mulher por um homem e de uma filha pelo pai)? Perguntas cruciais, pois tocam no sentido do percurso de vida, do percurso identitário, na articulação entre a identidade biográfica “para outrem” e a identidade biográfica “para si”, entre a identidade herdada e a identidade visada, entre a identidade do Ego nominal (o que eu recebo de herança, juntamente com meu nome) e a do Si narrativo (o que eu faço dessa herança por e em minha história pessoal). O que está em jogo aqui é a questão da passagem da dominação da forma “comunitária” para a da forma “societária” da família, ao mesmo tempo que a apreciação das mutações em curso⁴¹.

41 François de Singly não opõe formas comunitárias a formas societárias de família: ele defende a tese do “individualismo positivo” ao constatar até que ponto a vida privada se tornou crucial para a construção identitária do “Ego íntimo”. A família tradicional privilegiava o “Ego estatutário” e a integração social de seus membros considerados como “seres sociais” pouco individualizados.

Da resposta a essas perguntas depende, em grande parte, o sentido que se dá à noção de individualismo. Pode-se, com efeito, privilegiar a dimensão econômica da acumulação dos “capitais” e dos “recursos” concebidos como um conjunto de haveres a serem frutificados. Pode-se também privilegiar a dimensão simbólica da realização pessoal, da realização de si, da autonomia moral. Pode-se também considerar que as duas dimensões estão intimamente ligadas: êxito econômico e expansão pessoal. Essas “posições” envolvem a concepção que se faz da identidade pessoal e de sua construção. Elas põem em jogo, especialmente, a relação entre a identidade nominal e “genealógica” (prioridade da linhagem) e a identidade narrativa e “genética” (prioridade da existência subjetiva). Segundo a prioridade marcada, os roteiros do individualismo não são os mesmos.

Ou então se trata, antes de mais nada, de reproduzir e transmitir os “capitais” do que se herdou que vêm de uma transmissão familiar e de assumir assim seu lugar numa linhagem privilegiando o princípio genealógico⁴², que implica uma referência ao ancestral comum, ao Nome de família. Então, a mais íntima identidade é o Nome e tudo o que ele implica, esse “Nome-do-pai” que distingue geralmente as mulheres (seu nome é o nome de um Homem; de um Outro) dos homens (é seu nome de família, seu Ego nominal). Não nos arriscamos então a “recair” de uma identidade estatutária de tipo societário numa identidade cultural de tipo comunitário? Se o que François de Singly chama de “horizontes de significação” e “valores de referência”, essas “exigências superiores ao ego” são apenas heranças familiares

42. O princípio genealógico é o grande tema do livro de Pierre Legendre *L'inestimable objet de la transmission. Étude du principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985. Esse livro tem por ambição demonstrar, a partir da história do Direito no Ocidente sustentado na teoria lacaniana do Nome-do-Pai, que a identidade jurídica é aí sobretudo genealógica e, que proibindo o incesto (Édipo) e impedindo a imagem (Narciso), a tradição jurídica romana e cristã ancorou o sujeito na ordem simbólica do mundo que é o da linhagem, do Ancestral necessariamente envolvido pelo nome de família. Assim, o princípio de paternidade está no fundamento da instituição jurídica que ordena os lugares de cada um na sucessão das gerações e na diferenciação dos sexos. Assim, a Instituição, o Ancestral, o Pai é Deus no fundamento da ordem simbólica no Ocidente. Confundir os papéis (masculino/feminino; pais/filhos), transgredir as normas (de filiação, de aliança, de reprodução...) é proibir-se de ser sujeito. Essa tese significa que, para o autor, não há social a não ser comunitário.

transmitidas, de pai para filho, através das gerações, tudo não está simplesmente jogado com antecedência? Ótimo se fazemos parte de uma “grande família” bem provida de recursos, de patrimônio, de histórias de família e de “capitais”. Azar se fazemos parte de uma família popular, sem história (salvo “pequenas histórias”, sem capitais, ou com pouco). O que se chama de identidade pessoal aqui é o romance familiar, o mito da linhagem e do Ancestral fundador, o biográfico para outrem: o Eu é bem pouco diante desse Nós.

Ou então se trata primeiramente de construir e de inventar o novo. Não só: um estatuto, uma “situação social”, mas antes uma história para si que tenha um sentido pessoal, existencial. É o princípio narrativo que está no centro do processo, isto é, a identidade biográfica para si e não para outrem. É uma identidade discursiva e não nominal, narrativa e não apenas reflexiva, que está no cerne dos relacionamentos da vida privada⁴³. Então, a identidade íntima é a história de seu arrancamento da família de origem, dos papéis tradicionais, é o acesso à autonomia de um projeto “para si”, é a narrativa de suas rupturas tanto quanto de suas continuidades, de suas “crises” (inevitáveis) tanto quanto de suas realizações (eventuais). Nesse caso, não há simetria alguma entre a relação amorosa e a relação de filiação, nenhuma simetria automática entre os homens e as mulheres. Estas não têm tudo a inventar se quiserem construir uma identidade narrativa “delas”? Não é a mesma coisa em relação aos homens, mas apenas para aqueles que recusam reproduzir e repetir as relações comunitárias (que lhes poderiam ser favo-

43. As referências de Singly a Charles Taylor me obrigam a revelar meu desacordo com uma das teses defendidas em *Les Sources du Moi*, Paris, Seuil, 1998 (1.^a ed., 1990). O que Taylor chama de três aspectos da identidade moderna: a interioridade (profundidade), o ego (cotidiano) e a moralidade (natureza do bem), e que ele liga a uma “ontologia do humano”, privilegia uma das duas dimensões da identidade pessoal, num contexto societário, a da autenticidade, da prova do relacional, da configuração espacial, o que eu chamo de identidade reflexiva. A outra dimensão, a da historicidade, proíbe dar um conteúdo e até uma forma definida e definitiva a esse “Si íntimo” revelado nas profundezas de cada um. Isolando a intimidade e a autenticidade do “sujeito moral” de sua história pessoal e da história coletiva, Taylor minimiza a dimensão biográfica, temporal, narrativa da identidade pessoal. Por isso só pode desembocar na “afirmação divina do humano” (p. 650), na eliminação do trágico em proveito do drama, na ocultação do épico como aventura incerta (e conflituosa) em proveito do progresso como realização (sem verdadeiro conflito) de uma humanidade predeterminada (as exigências superiores ao Ego). É o que não faz Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

ráveis) e que tentam inventar novas formas de relacionamentos amorosos? Essas mulheres e esses homens podem privilegiar uma forma de família que lhes assinala apenas lugares e papéis “para outrem”? Têm muito a esperar do sentimento familiar e íntimo se este os levar a encerrá-los nesses papéis? Podem “realizar-se” na e pela simples “gestão” da transmissão geracional e da reprodução social?

O debate da sociologia atual da família a propósito do individualismo parece-me finalmente fecundo com a condição de esclarecer as dimensões implicadas, os termos utilizados, as populações envolvidas, os cacifes de todos os tipos. As transformações da família não são concluídas nem jogadas com antecedência, seu sentido depende fortemente da evolução das formas identitárias em sua dimensão homossexual⁴⁴. São inseparáveis das relações sociais de classe e de sexo, do processo de emancipação das mulheres e dos homens, mas também da questão social (Capítulo 3). Engendram grandes incertezas em matéria de relação entre os pais e os filhos (por exemplo, para as famílias recompostas), mas também e talvez principalmente em matéria de relação entre os sexos, de relação conjugal e, primeiramente, amorosa. É ela que passo a examinar agora.

A relação amorosa e suas apostas identitárias

No Capítulo V, intitulado “Du sentiment amoureux”, de seu livro *La Famille incertaine*, Louis Roussel expõe uma fenomenologia do “vívido amoroso” que resulta inexoravelmente no desencanto e no “luto da paixão” por via de uma “crise inelutável”. É uma exposição paradoxal porque a primeira parte não prepara para a segunda (a “crise”) nem, talvez e sobretudo, porque a exposição da segunda não prepara o leitor para a terceira (o

44 Lembro que as formas identitárias têm várias dimensões segundo as esferas da existência no seio das quais elas se manifestam através dos discursos dos indivíduos. As identidades sexuais ou homossexuais (*gender identities*) manifestam-se de maneira privilegiada na vida privada, que inclui e ultrapassa a vida familiar. São maneiras de se definir (e de se contar) enquanto homem ou mulher que dependem das relações ao mesmo tempo pessoais e coletivas entre os sexos numa dada sociedade em uma dada época.

“luto”). O que é, então, que mantém a argumentação de Roussel? De onde vem o duplo espanto experimentado pelo leitor, primeiro ao descobrir a “crise inelutável”, depois o inevitável “luto da paixão”? Foi tentando compreender essa argumentação que tomei consciência dos cacifes identitários do relacionamento amoroso em suas dimensões relacional e biográfica.

O capítulo é precedido por uma citação de Rainer Maria Rilke que evoca o amor como uma “temível empresa”, como “uma dura aprendizagem” que pode conduzir a um “insensível progresso”. Louis Roussel poderia ter escolhido outra citação do poeta, ainda mais explícita: “Para o ser humano, amar um outro dele é a mais difícil de suas empresas, o critério essencial, a derradeira prova, o trabalho pelo qual todos os outros são apenas preparatórios”⁴⁵. A introdução de Roussel inicia-se com uma fórmula lapidar e definitiva: “Todos os cálculos em matéria de escolha do cônjuge são doravante vergonhosos; só é confessável o sentimento amoroso”. Ela prossegue por uma fórmula provocadora: o amor contemporâneo é, cada vez mais, considerado como “o negativo do casamento tradicional”. E conclui com uma fórmula restritiva e ambígua: não será tratado do Amor que é “muito complexo”, e talvez “metafísico”, mas, “pelo menos no início”⁴⁶, do amor nascente e do que o acompanha: o sentimento amoroso.

No início do sentimento amoroso, há nele algo de misterioso que se assemelha ao “amor à primeira vista”⁴⁷. O encontro do ser amado, escreve jus-

45 Cf. *Lettres à un jeune poète*, trad. franc., Bernard Grasset, 1937, p. 75.

46 Roussel trata do amor nascente, do sentimento amoroso e de sua história; trata do amor em todas as suas dimensões: sexual, sentimental, imaginária, poética, simbólica e social. Será por introduzir uma maiúscula que ele fala de metafísica? Ou porque continua persuadido de que há outra saída para o amor nascente desde que se possa dar-lhe um sentido transcendente?

47 Numa obra intitulada *Le Coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, 1997, M.-N. Schurmans e L. Dominici analisam narrativas de pessoas cujo ponto comum, durante suas vidas, é o “amor à primeira vista”. Elas encontram aí o mito coletivo do “raio que cai”, marcado pela interdição social e simbólica em todas as “comunidades” (e notadamente pelas religiões) e que inspirou as grandes obras clássicas (*Romeu e Julieta*, *Tristão e Isolda*, *Belle du Seigneur*...). Interpretam os casos em que o encontro amoroso resultou numa relação duradoura (conjugal ou não) como um processo de “domesticação do amor louco”, processo de socialização análogo à passagem do “estado nascente” para o relacionamento conjugal comum. Notemos que na grande pesquisa da Ined de 1983-1984 sobre a escolha do cônjuge, renovando a pesquisa feita por Alain Girard em 1958-1959, 13% dos 2.957 entrevistados

tamente Roussel, “instala os apaixonados num mundo novo”, um mundo à parte, encantado, maravilhoso. O ser amado parece de uma riqueza inesgotável, singular, irredutível. É uma revelação, “como se cada um encontrasse enfim sua própria identidade no próprio tempo em que descobre a do outro”. É um verdadeiro renascimento, uma transfiguração, como se “cada um fosse, para o outro, toda a sua razão de viver”. Os apaixonados entram num “alhures”, um mundo novo que os faz dizerem: “Esse universo é uma bênção”. Não posso mais viver sem ele, eu o descubro e, ao mesmo tempo, me descubro. Somos como espelhos que nos refletem um ao outro, por vezes nele nos confundimos. É uma cristalização.

Assim, o outro me revela a mim mesmo, como eu o revelo a ele mesmo, de maneira nova. É uma revolução, uma subversão da ordem estabelecida⁴⁸, que se apóia no que há de mais íntimo: eu mesmo. É o paradoxo: “As grandes paixões amorosas estão todas ligadas ao fato de que um ser imagina ver seu ego mais secreto, espia-lo por trás das cortinas dos olhos do outro”⁴⁹. De onde vem, pergunta o autor de *L'Homme sans qualité*, essa percepção viva e alegre de existir “fazendo existir o outro”? É o espanto (no sentido primeiro de comoção, estupefação, abalo) de descobrir no outro o que havia de mais íntimo em si e de constatar que acontece o mesmo com o outro. É essa mistura detonadora de intimidade, de reciprocidade e de desejo partilhado que dilata o tempo, transforma a vida. É esse dom recíproco de uma nova identidade que é enfim a verdadeira que tem algo de milagre, esse “dom radical de uma transfiguração recíproca”, nas palavras de Roussel. É o paraíso perdido, o tempo reencontrado.

Certamente, quando o sentimento amoroso resulta no casamento, intervém a homogenia⁵⁰: “Cada um só se permite escolher um semelhante

dos escolhem o item “amor à primeira vista” para caracterizar o encontro com seu cônjuge, cf. Michel Bozon e François Héran, “La découverte du conjoint”, *Population*, n. 6, 1987, e n. 1, 1998.

48. Cf. Francesco Alberoni, *Le Choc amoureux. L'amour à l'état naissant*, Paris, Ramsay, 1981.

49. Cf. Robert Musil, *L'Homme sans qualité*, Paris, Gallimard, 1954 (1.ª ed., 1926).

50. Michel Bozon e François Héran escrevem: “O raio atinge a diagonal do tabuleiro social dos casais”. A homogenia, sobretudo cultural (mesmo nível de estudos dos cônjuges), mas também socioprofissional (mesmo grupo socioprofissional no sentido do Insee), permanece forte na França do início dos anos 1980 apesar de haver diminuído (sobretudo a homogenia geográfica) desde o fim

social? Certamente, há um “mundo comum a dividir”, a descoberta de conhecimento e de convívios comuns, de referências semelhantes. Por esse motivo, a distância social e sobretudo cultural não pode ser muito grande entre os cônjuges. Mas isso não significa abolição da alteridade. Roussel nota com justeza: “Só se pode se apaixonar por um desconhecido”: familiar demais, ele não poderia dar essa consciência da descoberta; mesmo que eu o conhecesse, ele me parece totalmente diferente, estranho, irresistivelmente atraente. O amor, contrariamente à “escolha do cônjuge” motivada por razões comunitárias ou estratégicas, recorre ao “Self íntimo” e a seu correlato, o “Alter Ego”, o outro si mesmo, mais íntimo de Si que si mesmo (*intimor intimo meo*, segundo a fórmula de Santo Agostinho), aquele que me permite descobrir-me a mim mesmo, revelando minha alteridade, o fato de que eu sou também “estranho a mim mesmo”⁵¹.

Mas há ainda outra coisa: as “leis misteriosas da atração sexual” (*dixit* Roussel), esse desejo sexual recíproco que carrega tudo em sua passagem e que segrega “uma montagem imaginária exaltante” (*dixit* Freud). A relação sexual, no prazer partilhado, torna-se “o revelador por excelência da nova identidade”. Roussel cita aqui Michel Foucault: “Chegamos a pedir [...] nossa identidade àquilo que se percebia como um obscuro impulso sem nome”⁵². Mas Foucault acrescenta: “Já não é uma identidade social, mas uma existência singular”. Vivemos plenamente nós-mesmos fora de nós-mesmos. Enfim, chegamos à existência, à autenticidade e assim, conclui Roussel, “cada um se sente promovido pelo outro ao melhor de si mesmo”.

Esse sentimento de existir numa festa comum acompanha-se amiúde de um desejo de “colusão”, ao mesmo tempo que de uma estranha impressão de

dos anos 1950; cf. “La découverte du conjoint”, *op. cit.*, 1988. Esse fato não invalida a constatação de evolução das relações entre os sexos e de supervalorização das relações amorosas: pode-se levantar a hipótese de que os “novos modelos” se difundem de alto a baixo da hierarquia social (notadamente por intermédio da escola e da televisão) e que têm tanto mais chances de se desenvolver na medida em que os casais compartilham as mesmas posições em relação a esses modelos...

51. Cf. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard, 1988.

52. Cf. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. 1, Paris, Gallimard, 1973, p. 43.

“subversão”. Eu e Você se descobrem “dupla face de uma mesma pessoa”, eles fazem emergir e partilham “conflitos interiores comuns”, envolvem-se num “confronto narcísico que engloba e ultrapassa a gratificação sexual”, vivem “uma existência plena e patética”, uma “nova infância” fora dos quadros sociais, das referências instituídas. Experimentam “uma espécie de confusão à margem das instituições”. A colusão realizada comporta, efetivamente, um duplo risco maior: a “volta à simbiose mãe-filho”, à identidade fusional que foi a primeira experiência da vida intra-uterina e, segundo Freud, uma raiz do complexo edipiano. Mas também, conjuntamente, a “volta do narcisismo” da identidade especular, da identificação com a própria imagem. Roussel faz a esse respeito a seguinte pergunta: “O jogo dos espelhos mágicos, entre os amantes, não será apenas complacência narcísica?”

A identidade fusional é um risco maior para os apaixonados, uma vez que, inconscientemente, um (uma) faz o papel da mãe e o outro (a outra) do filho (seja qual for o casal, heterossexual ou não...). Isso se chama, em Freud, uma regressão, uma confusão maior entre amor-paixão e apego materno, uma reatualização do complexo de Édipo, uma marca de sua não-superação, do não-acesso à esfera simbólica, à sublimação. A fusão é imaginária, mas a regressão do casal é bem real: o desejo do outro se torna, para “aquele que representa o filho”, mero apego a um objeto na dependência de uma repetição inconsciente. Para aquela (aquele?) que “faz o papel da mãe” o desejo é a reatualização de uma identificação com a própria mãe que envolve um risco de alienação. Quanto ao narcisismo, ele consiste aqui em ver apenas a si mesmo, sua própria imagem, nos olhos do outro-espelho. Nos dois casos, cada um desempenha o amor-fusão exclusivamente para si, mesmo quando ele está com o outro. Se um se vê como mãe e o outro como filho, que relação poderá instaurar-se? Uma relação regressiva, imaginária, frustrante.

É o que Roussel aborda a propósito de uma das manifestações da crise amorosa. Chama-a de “a captura cativada”. O risco de fusão compreende o de posse e frustração, pois “se eu capturei meu parceiro, eu o impeço de me captivar”. Se um acentua seu domínio sobre o outro, o outro foge e se esconde:

no fim de sua vitória, o(a) dominador(a) possessivo(va) “encontra apenas a imagem de seu próprio desejo”. Por conseguinte, o sentimento amoroso não resiste à dominação possessiva: esta provoca necessariamente “a desagregação da identidade nova que se acreditara encontrar no amor”. Essa identidade demonstra ser “ilusória” porque a “colusão” provoca a “elusão” de um e a “delusão” do outro⁵³.

Mas há uma manifestação bem mais banal da crise amorosa. É a da prova da vida em comum e da reativação dos papéis domésticos tradicionais incompatíveis, com a emancipação feminina. Roussel escreve: “A imagem do cônjuge transfigurado não resiste duradouramente às coerções banais da existência cotidiana”. O parceiro “fora do comum” torna-se um cônjuge banal e medíocre. Para a esposa, freqüentemente, “o marido malvado expulsa o príncipe encantado”⁵⁴. Jean-Claude Kaufmann mostrou bem o mecanismo-chave dessa reatualização dos papéis tradicionais da “mulher caseira” e do “homem de chinelos”⁵⁵. Na maioria dos casais que ele observou e interrogou, as belas resoluções da “divisão das tarefas domésticas” não resistem às identificações de papéis (“ela age como sua mãe”) e, sobretudo, aos hábitos rapidamente contraídos e sempre justificados por imperativos funcionais ou razões ancoradas na própria família de origem (“com meu trabalho, não tenho tempo”, versão masculina; “não posso evitá-lo”, versão feminina). As rotinas da vida em comum são ocasiões de choques, recuos, mal-entendidos. Enquanto o marido diz a si mesmo: “Eu pensava que ela gostava disso” (fazer toda a faxina), a mulher responde, a si mesma: “Eu pensava que ele era sincero” (a divisão das tarefas). A crise se instala.

53 Os termos ingleses (*só illusion e collusion* existem em francês) são utilizados por Ronald Laing em *Self and the Others*, 1961 (trad. Gallimard, 1971) para designar quatro “maneiras típicas de jogar com o outro” (ludere = jogar) numa perspectiva psicanalítica e fenomenológica: a colusão é jogar “com”, mas também “no”, outro; a ilusão é jogar “em”, mas “sem” o outro; a delusão é jogar “fora” e “com” o outro e a elusão, “fora” e “sem” o outro (portanto, só e sem regra). Pode-se recompor facilmente o percurso dos “apaixonados fusionais” dos quais um recusa a colusão e elude, enquanto o outro se encontra na ilusão e “delude”.

54 A expressão é de Claude Nougareo em sua canção *Une petite fille en pleurs* (Uma menina em prantos).

55 Cf. Jean-Claude Kaufmann, *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992.

Se é verdade que a coabitação gera amiúde uma crise identitária, notadamente quando existe um desejo de emancipação da mulher, viu-se que existiam também estratégias que permitiam evitar ou resolver essa crise desde a não-coabitação até a adesão efetiva e prática do homem a esse processo de emancipação, em nome até da manutenção do sentimento amoroso e da identidade nova. A condição da manutenção dessa identidade, Roussel afirma com propriedade, é “o reconhecimento da inalterável alteridade do Outro” e, portanto, o respeito absoluto de sua liberdade, sem a qual ele não é mais ele mesmo. Por que então Roussel escreve que a crise amorosa só pode resultar no desencanto e no “fim da paixão”? Por que a crise do sentimento amoroso só pode resultar, segundo ele, no luto do amor-paixão? Eis um primeiro paradoxo que é preciso tentar compreender melhor.

Não há dúvida de que existe, segundo Roussel, uma terceira manifestação, provavelmente essencial para ele, da crise. É o que ele chama de “a armadilha induzida pelo casamento” e o estabelecimento, com a vinda do bebê, da família conjugal. Essa família implica, em sua opinião, a “passagem de um sentimento amoroso partilhado para uma história comum, de uma paixão recíproca para uma empresa concertada”. Por que o acesso a uma história comum suprime o sentimento amoroso? Não há velhos casais que pretendem se amar ainda, como no primeiro dia? É, escreve Roussel, que eles confundem (e talvez sempre tenham confundido) a vida de família com a paixão amorosa, a “banalização feliz dos hábitos conjugais” com o sentimento de plenitude do amor revelador. E acrescenta cruelmente: eles se tornam “um casal morto com vida conjugal vazia”.

Para justificar seu propósito, Roussel retoma uma argumentação que ele encontra ao mesmo tempo em Lemaire⁵⁶, um psicólogo, e em Alberoni⁵⁷, um sociólogo. Ambos consideram que “o amor nascente” não pode instalar-se na duração porque é imaginário. O sentimento amoroso seria, portanto, necessariamente precário; ele acompanharia apenas “o amor no estado nascente”,

56. Cf. Jean Lemaire, *Le Couple, sa vie, sa mort*, Paris, Payot, 1979.

57. Cf. Francesco Alberoni, *Le Choc amoureux*, op. cit., 1981.

suporte de um imaginário que desaparece assim que o amor se instala na duração e faz “a prova do real”. O imaginário é, nos dois casos, oposto ao real de uma história, de uma maturidade, de uma instituição. A questão do simbólico está ausente ou é julgada contraditória com o sentimento amoroso. Por quê?

Tocamos aqui na própria concepção das formas identitárias e na do sujeito e de sua construção. Se o processo identitário pessoal consiste em passar de uma fase de relações encantadas, narcísicas e fusionais (as identificações primárias com a mãe) a uma fase de relações razoáveis, estratégicas e realistas (identificações secundárias com um ofício/emprego, com um lar/casa e com um estatuto social), então o amor-paixão deve ser evitado a todo custo (é o que defendem Alberoni e Lemaire). Ele constitui uma regressão (adolescente, ou mesmo infantil), um refúgio contra o “princípio de realidade” (Lemaire), uma volta ao “mito do paraíso perdido” (Alberoni). Para o primeiro, o simbólico depende de um Superego concebido como limitação do desejo em nome da lei. Para o segundo, o simbólico sempre foi “uma entidade que todas as instituições consideraram mais importante que qualquer indivíduo: Deus, a Igreja, a pátria, a classe ou o partido”. Nos dois casos, o simbólico é antagônico do desejo. Ora, o amor nascente, segundo eles, deifica o indivíduo, e seu desejo só pode resultar em desgraça e depois em nostalgia. É preciso, portanto, evitá-lo a qualquer custo: *exit* o amor-paixão.

Notemos que esse simbólico é considerado, por ambos os guias do raciocínio de Roussel, como “consubstancial ao social” e, enquanto Terceiro (Superego, Instituição, Lei) transcendente à pessoa dos dois amantes, antinômico à paixão amorosa julgada exclusiva e, em resumo, “a-social”, se não “anti-social”. Mas se esse social fosse apenas o “comunitário”, se existisse um outro social (“societário”) para o qual o amor constituísse uma dimensão maior, não apenas imaginária, mas propriamente simbólica? Eis o cerne da questão: o amor-paixão não concerne também ao simbólico, e não apenas ao imaginário e ao real? Lacan responde positivamente, escrevendo até por vezes “*amour*” para insistir em sua natureza espiritual (associando graficamente “*amour*” com “*âme*”, alma). Com efeito, não é o casamento (instituição) que faz, segundo

ele, entrar a paixão amorosa no simbólico, é o significante⁵⁸, a linguagem “âmorosa” (diálogo de almas) sendo definido como um tipo particular de “percurso de um significante para outro significante”. Nesse sentido, ele está no centro da subjetividade, do funcionamento de um sujeito (não no sentido “comunitário” de submetido a uma Lei ancestral, mas no sentido “societário” de projeto compartilhado), sujeito que obtém o seu saber (sobre ele mesmo) de outrem e que só pode “ligar” o seu desejo por outro sujeito. O amor de um sujeito que fala (o “parlêtre”) é o que une o gozo à “significância”, a “relação de objeto” como gozo do Outro (interseção do imaginário e do simbólico) e a “realização do desejo” como gozo fálico (interseção do simbólico e do real). O significante segundo Lacan não remete a nenhum significado: ele funciona e circula no diálogo amoroso⁵⁹ como na análise (que é uma cura pela palavra) e às vezes, como se verá, na narração biográfica.

Roussel escreve, à sua maneira: “O pacto amoroso nada mais é que a memória comum do casal”. Trata-se, portanto, não apenas de “ajustamento dos imaginários”, mas também de “construção simbólica” da identidade e da alteridade, de duas (e não uma só!) histórias pessoais que se entrelaçam ou se reúnem algumas vezes, mas que se separam também para se buscar e por vezes se escrever de maneira autônoma. Essa é a razão pela qual o acesso à

58 Seguindo Lacan e sua reinterpretação de Freud, cabe distinguir duas formas de identificação. A primeira, que ele chama de especular (fase do espelho), é “fundadora da instância do ego no imaginário”, é a identificação narcísica com a própria imagem, o que Freud denominou algumas vezes o “eu ideal”. A segunda é uma identificação com um significante, isto é, com uma palavra que diz a um sujeito “o que ele é simbolicamente como sujeito da enunciação” (não, quem ele é, mas o que ele é); é uma identidade discursiva, a “representação do sujeito para outro, no registro simbólico” (por exemplo, o do “Nome-do-Pai”, sinônimo da lei para Lacan). É o que Freud chama por vezes de “ideal do ego”. A confusão entre esse ideal simbólico e o ego ideal imaginário é um obstáculo importante ao acesso ao simbólico, à sublimação, ao que Lacan chama de “o acesso conjunto ao desejo e à lei”, cf. “Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je”, *Écrits I*, Seuil, 1966, pp. 89-97, e “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, pp. 121-191. Sobre a representação borromeano do imaginário, do simbólico e do real, cf. Séminaire XI, Paris, Seuil, 1971.

59 Este não é, com muita frequência, privado de recursos de linguagem? É o que, pensa, Roland Barthes, cf. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1986. Se essa tese é verdadeira, o cacife identitário da relação amorosa se aclara: trata-se de “encontrar as palavras” que vão permitir ao Outro desenvolver suas identidades reflexivas e narrativas, ligar os três ingredientes do sentimento amoroso e de sua renovação permanente na duração de vida: prazer sexual, descoberta permanente do Outro e construção de uma linguagem amorosa.

identidade narrativa de cada um necessita, de maneira vital, dos períodos de solidão, necessária à reapropriação da própria história, do “próprio fio narrativo”⁶⁰. É com essa condição que se podem evitar as armadilhas e círculos viciosos da fusão, da dominação, da frustração e do “fim da paixão”. A identidade narrativa, contrariamente ao “self íntimo” unicamente reflexivo⁶¹, não pode contentar-se com a conversação, com a convivência e a partilha de “valores comuns”. Ela tem necessidade de solidão⁶², de elaboração pessoal e de “recuperação de si”; além dos papéis parentais e das interações amorosas, além da unificação de si (ipseidade), é sua continuidade (mesmidade), que para ser (re)construída implica um trabalho solitário, que está em jogo.

Relatos de divórcio e identidades narrativas

Louis Roussel tem razão ao escrever que, nessa ótica, “a recusa do casamento é, provavelmente, a melhor prova de amor”. Acrescentarei: “e, frequentemente, a recusa da coabitação permanente”, tanto que a prova da vida

60 Se cada um não mantém sua autonomia, se não vive suas próprias experiências, se não constrói a própria identidade, como pode nutrir o Outro com seus recursos identitários? O encerramento de cada um num “Ego conjugal” de tipo fusional, reforçado ou não pela família “comunitária”, não corre o risco de resultar, inexoravelmente, numa das saídas encardadas por Roussel: o vazio conjugal ou a fuga do mais “societário” dos dois...

61 Se François de Singly tem razão em considerar o amor como uma revelação recíproca de si como sujeito, a questão da estrutura identitária do self permanece em aberto. Se o “self estatutário” exige o reconhecimento de uma instituição (da escola que dá diplomas, de um empregador que concede um emprego, de um Estado que outorga uma nacionalidade...), o que acontece com o reconhecimento do “self íntimo”, com a identidade pessoal? Se se trata de reencontrar “no fundo de si” o que vem do “fundo das idades”, de passar do imaginário da “ilusão biográfica” ao real do “hábito” (capitais e valores transmitidos pela linhagem), então o que Singly chama de “articulação do self estatutário e do self íntimo” (*op. cit.*, p. 221), ou ainda o “cruzamento de dois princípios: o dos papéis e o do ideal subjetivo” (p. 223), torna-se uma dialética entre o que chamarei de Ego nominal (identidade cultural, herdada, transmitida: o nome que “se faz”, tanto melhor quanto já “se tem um...”) e a identidade reflexiva (estatutária, apropriada: o papel interpretado e reconhecido), resultando na reprodução (ampliada) dos hábitos e na melhora da rentabilidade dos capitais investidos. Ao contrário, a identidade narrativa exige uma construção autônoma, a colocação em palavras de uma história pessoal que faça sentido “para si mesmo”; cf. Capítulo 5.

62 Cf., a esse respeito, a bela análise de Peter Erik Craig, “Identité: amour et solitude”, em Pierre Tap (org.), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat, 1986, pp. 251-253.

comum não é muito favorável à construção de duas identidades narrativas autônomas e respeitadas uma da outra (mesmo e sobretudo reveladas uma pela outra). Uma prova da difícil compatibilidade entre “ideal amoroso” e “percurso conjugais” pode ser encontrada nas narrativas de divórcio que Irène Théry analisa a partir dos dossiês de investigação social que acompanham os processos jurídicos de divórcio⁶³. A autora mostra que se trata, mediante a colocação em narrativa, de argumentar, de convencer, de encontrar um sentido para a história do casal e fazê-la partilhar (a começar pelo juiz que decidirá sobre a guarda dos filhos). Mostra também a que ponto essa reapropriação depende do contexto jurídico. Mas o que é talvez mais interessante em sua análise é a demonstração muito precisa do caráter fortemente sexuado das narrativas de divórcio: as mulheres não contam a mesma história que os homens.

Irène Théry distingue e às vezes opõe duas maneiras de contar seu divórcio: as narrativas em forma de drama e as narrativas em forma de tragédia. Para isso, ela localiza dois tipos de acontecimentos maiores nas colocações em narrativa dos percursos conjugais dos divorciados. Os acontecimentos cristalizadores que aparecem em primeiro lugar significam “o início da crise”, a instalação do “desamor”, a origem da fase inicial. Os acontecimentos desencadeadores marcam o “fim da crise”, a aproximação do desenlace, isto é, do divórcio. Nas narrativas de drama, os dois acontecimentos estão próximos um do outro e do lado do momento terminal (divórcio). Nas narrativas de tragédia, os dois tipos de acontecimentos estão distanciados e o primeiro (cristalizador) está do lado do momento inicial (o casamento). Pode-se resumir essas duas formas narrativas pelas duas expressões simples: nos dramas, o divórcio é contado como “um raio num céu sereno”, é uma catástrofe; nas tragédias, o divórcio resulta do fato de que “há alguma coisa de podre no reino do casamento”, é um destino.

63 Cf. Irène Théry, *Le Démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993, pp. 237-266. Observo que, nesse livro, Irène Théry dá uma definição simples e clara da crise da identidade pessoal revelada pelo descasamento: “Estamos ao mesmo tempo mais livres e mais expostos, mais responsáveis e mais incertos, mais autônomos e mais frágeis” (p. 376).

Ora, Irène Théry, tendo analisado 218 narrativas femininas e 214 narrativas masculinas, constata uma forte polarização sexuada das narrativas: 130 homens contam seu percurso conjugal como um drama (46 dos quais concordam com o de seu ex-cônjuge) e 130 mulheres como uma tragédia (49 das quais são concordâncias). Como interpretar essa diferença? O autor liga essa constatação a um resultado doravante bem-estabelecido, e isso há muito tempo, da sociologia da família e das relações de sexo: o casamento é socialmente favorável aos homens e desfavorável às mulheres. Certas mulheres teriam logo percebido que estavam enganadas, sobretudo quando o acontecimento cristalizador se refere a violências físicas (13%) ou à ausência ou incapacidade do marido quando do nascimento do primeiro filho (15%) ou ao adultério masculino (15%)...

Mas há outra explicação. Se as formas narrativas são diferentes na maioria dos homens e na maioria das mulheres, talvez seja também porque o próprio sentido do percurso biográfico é diferente. Contar seu divórcio como um drama é ter apostado tudo no casal, ter constituído um “ego conjugal” como “história comum” na qual o Eu se fundiu e constatou que o casulo se rompe, que a história deixou de ter sentido, que “o céu lhe cai sobre a cabeça”. Contar seu casamento rompido como uma tragédia é reconstruir sua vida conjugal como um mal-entendido, como a consequência de um erro ou mesmo de uma falta inicial que engendrou inexoravelmente a infelicidade. Os acontecimentos desencadeadores não são, aliás, os mesmos: os homens que contaram um drama constataram a partida de sua esposa (41%) ou foram “postos para fora” (10%); as mulheres que contaram uma tragédia mencionam sobretudo seja sua decisão de sair de casa (26%), seja o perigo das agressões físicas e da violência (18%) ou o adultério do homem (12%).

Foram as mulheres que pediram o divórcio em sete casos em dez. O fato é congruente com o que precede: para elas, a tragédia durara muito, era preciso que pudessem recuperar-se. Sob a condição de ficar com as crianças que lhes são confiadas oito vezes em dez pelo juiz, as mulheres que pedem o divórcio podem converter seu amor conjugal frustrado em amor maternal

exclusivo. Outras narrativas mostram isso; as crianças representam um cacife capital para as mulheres durante e após o divórcio⁶⁴. Elas reconstróem sua identidade como mães. Para os homens é diferente. A maior parte dos homens, contrariamente às mulheres, entra logo numa nova relação amorosa, com frequência conjugal e depois familiar⁶⁵. Raramente permanecem sozinhos e reconstróem uma identidade de “novo marido” tanto mais facilmente quanto a continuidade de sua história pessoal é assegurada por seu papel profissional ou estatutário.

O que acontece com eles como pais? Uma fração importante dos pais divorciados quase não vê mais os filhos. Alguns deixam de pagar a pensão alimentar. Outros estabelecem com os filhos ou enteados relações novas, mal-identificadas, que já não implicam fortes responsabilidades educativas e são frequentemente desprovidas de autoridade. São eles ainda pais? Essa é uma pergunta que alimenta análises, polêmicas e reflexões entre os especialistas⁶⁶. Todos concordam em apontar, nos últimos 25 anos, uma “evolução do vínculo social entre as gerações”, evolução que combina “um fortalecimento dos vínculos entre mães e filhas” (menos à base de proibições), “das dificuldades de transmissão – notadamente do ofício – entre pais e filhos” (com mais conflitos ou mesmo rejeições), “das incertezas de vínculos entre padrastos e enteados” (opondo os novatos que não tiveram filhos antes e os experientes que os tiveram). Essas evoluções são chamadas ora de “incertezas sobre a parentalidade”, ora de “crise da paternidade”.

64 Cf. Jérôme Deauvau, *Le Divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique* tese de mestrado de sociologia, Universidade de Versailles, Saint-Quentin-en-Yvelines, set. 1998. Essa pesquisa, baseada em uma dúzia de entrevistas biográficas de mulheres pertencentes às camadas médias e com idades entre quarenta e 55 anos, mostra a que ponto a reconversão das mulheres divorciadas numa identidade de mãe se separa dos trajetos masculinos reinvestidos numa nova relação conjugal.

65 Cf. Catherine Villeneuve-Gokalp, *Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes*, Insee, Congrès et colloques, n. 7, 1991.

66 Cf. Thierry Blöss, *Les Liens de famille*, op. cit., pp. 108-127; Irène Théry (org.), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, op. cit., pp. 35-56; Louis Roussel, *La Famille incertaine*, op. cit., pp. 183-220; Françoise Hurstel, “Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui: trajectoires sociales et histoires singulières”, em *Je, sur l'individualité*, Messidor/Éditions Sociales, 1987, pp. 155-180. Este último texto liga estreitamente a “crise da paternidade” em certos operários de Montbéliard, migrantes rurais que foram trabalhar na Peugeot, com a impossibilidade de transmitir um ofício aos filhos.

Irène Théry não fornece os elementos necessários para ligar suas duas formas narrativas a verbalizações diferentes das relações sexuais e amorosas entre os esposos envolvidos. Mas percebe-se a que ponto o drama remete à ilusão de um “ego conjugal” de tipo fusional enquanto a tragédia supõe um “ego reflexivo”, instaurando e mantendo uma separação entre identidade pessoal e ego conjugal. Essa separação, para ser conservada, deve ser respeitada pelo outro, o que pode parecer improvável (sobretudo para as mulheres) nas formas “tradicionais” do casamento. Daí a dúvida reatualizada pelo acontecimento cristalizador. Ao contrário, a identidade fusional do “ego conjugal” exclui a necessidade de tal separação. Daí o estupor de constatar-lo (sobretudo para os homens) quando ocorre o acontecimento desencadeador.

Não existe o equivalente da análise de Irène Théry em relação a narrativas de (velhos) casais não-divorciados. O que eles contam como história conjugal? Há formas narrativas simétricas ao drama e à tragédia que permitem contar um percurso conjugal seja como um “céu sem nuvens”, uma felicidade sem história prefigurada por um casamento providencial (espécie de saga da família, abençoada pelos deuses), seja como uma “aventura permanente”, uma conquista de cada dia, em suma, uma espécie de epopéia do êxito conjugal⁶⁷. Na falta de dados consistentes sobre a questão, só se pode ficar nas hipóteses. Não há uma forte ruptura entre as gerações do ponto de vista das “linhas de vida conjugal”?⁶⁸ Não há, para as mulheres das gerações do pós-guerra, outros projetos de vida além da realização dos papéis domésticos? E, para os homens, novas formas de investimento biográfico no casal e na família? No entanto, esses “novos modelos” não estão formalizados em parte alguma.

67 Cf. C. Dubar, *Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires*, Comunicação à la journée “Biographies et récits de vie”, Iresco, maio 1999. Proponho nesse texto a hipótese da relação entre a estrutura das quatro formas identitárias (cf. Capítulo 1) e a de quatro formas narrativas: a tragédia, o drama, a saga e a epopéia.

68 Essa expressão foi tomada de empréstimo a Michelle Leclercq-Olive, *Le Dire de l'événement biographique*, Lille, PU du Septentrion, 1997. Dentre os relatos que ela reproduz e analisa, o de M. B. Daniel corresponde bem a esse modelo da saga sem história; cf. pp. 93-120.

Conclusão

Como não ficar tentado a ligar as evoluções incertas da parentalidade e da conjugalidade ao triplo processo analisado neste capítulo: emancipação feminina, individualismo familiar, centralidade da relação amorosa? Como, por exemplo, se pode dissociar, em caso de divórcio ou separação, os diversos componentes do processo: seja o desinvestimento dos homens de seu papel de pai e o superinvestimento das mulheres em seu papel de mãe, consecutivo à "tragédia" de sua identidade perdida de esposa; seja a reivindicação da paternidade e as dificuldades da negociação com sua ex-esposa dos homens que enfrentam o "drama" da partida do cônjuge e do desmoronamento de seu "ego conjugal"? Tudo isso talvez não seja novo, a não ser pelo fato de os desafios identitários da família – ou da vida privada –, isto é, ao mesmo tempo sua importância subjetiva e sua incerteza objetiva, terem aumentado consideravelmente na França desde os anos 1960.

Como não tentar pensar em conjunto todas essas evoluções: aumento da atividade assalariada das mulheres; aumento dos divórcios e das separações; multiplicação das formas de vida privada inéditas; formas novas de famílias monoparentais, recompostas e outras; transformação dos papéis, das normas e dos percursos conjugais e parentais? Como não ligar as evoluções precedentes a uma transformação maior das relações entre os sexos, mas também das maneiras de se pensar e de se definir, como homem ou como mulher? As identidades sexuais se modificaram: o antigo modelo foi abalado, mas existe um novo? Manifestamente não. O que se desenha é a pluralidade dos modos de vida, de concepções, de configurações, isto é, das combinações inéditas de formas identitárias⁶⁹ que as pesquisas empíricas começam a esclarecer e que manifestam uma crise das formas anteriores.

⁶⁹ Uma das razões principais da crise identitária é provavelmente que, enquanto os papéis familiares são questionados de forma mais ou menos radical, as identidades íntimas, "reflexivas", não são legitimadas e carecem de recursos (de linguagem e mais amplamente subjetivos) para poder exprimir-se e fazer-se reconhecer. Do mesmo modo, enquanto as identidades "culturais", genealógicas, se confundem, as identificações narrativas, os projetos de vida são mais que nunca incertos (cf. o Capítulo 5).

Essa é a conclusão principal que retenho das análises deste capítulo. Não somente já não se sabe muito bem o que quer dizer ser pai, mãe, marido, esposa, sogro, sogra... (poderia crescer e analisar as avós e os avôs, cujos papéis evoluem também), já não apenas não se sabe muito bem qual é a norma (casar-se ou não, dissociar ou não sentimento amoroso e papéis de pais, ser ou não pai ou mãe com seus enteados...), como já não se está seguro de saber no fundo o que é o masculino e o feminino, o que se tornaram e vão tornar-se as relações sociais de sexo que há tanto tempo permaneceram quase imutáveis. Entre o questionamento radical das relações de dominação, a imagem vaga de uma "igualdade sem diferença" e as incertezas das identidades sexuais de amanhã, ninguém sabe mais muito bem em que se apoiar. Ser um homem ou uma mulher está se tornando uma questão de história, de projeto, de percurso biográfico, de "construção identitária ao longo da vida". Viu-se, a propósito do feminismo, do individualismo familiar ou da fragilidade do sentimento amoroso, até que ponto os debates em curso dos pesquisadores, como os relatos de pessoas, eram complexos, plurais, irreduzíveis a etiquetas simples, a formas facilmente identificáveis. Viu-se também o lugar que o termo *identidade* ocupava nesses debates e nesses discursos, assim como a extrema explosão do vocabulário que o acompanhava. A sequência mostrará, penso eu, que o mesmo acontece nos outros grandes domínios da vida social atual, a começar pelo do trabalho.

A crise das identidades profissionais

3

A NOÇÃO DE IDENTIDADE PROFISSIONAL presta-se a confusões que desde o início é preciso tentar reduzir. Como expliquei no primeiro capítulo, não designo por esses termos as categorias que servem para classificar os indivíduos em função de sua atividade de trabalho (na França, as CSP, ou Categorias Socioprofissionais). Não viço tampouco às denominações que servem, num dado momento, para se designar a si mesmas a partir de seu emprego (que são extremamente diversos). Chamo de “identidades profissionais” as formas identitárias no sentido definido no fim do primeiro capítulo (configurações Eu-Nós) e tais como podem ser referidas no campo das atividades de trabalho remuneradas. Essa noção aproxima-se das que Sainsaulieu chama de identidades no trabalho e que designa, nele, “modelos culturais” ou “lógicas de atores em organização”¹. Mas distingue-se dela por um aspecto importante: as formas visadas não são apenas relacionais (identidades de atores num sistema de ação), são também biográficas (tipos de trajetória no decorrer da vida de trabalho). As identidades profissionais são maneiras socialmente reconhe-

¹ Cf. Renaud Sainsaulieu, *L'Identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1985 (1.ª ed., 1977). Essa obra fundadora comporta, na edição de 1985, um novo prefácio que estabiliza em “quatro modelos culturais” o número de identidades típicas definidas nas empresas e propõe as denominações que se tornaram clássicas: *retirada, fusão, negociação e afinidade* (cf. Capítulo 1).

cidas, de os indivíduos se identificarem uns aos outros no campo do trabalho e do emprego².

Essa elaboração conceitual pretende ser simétrica àquela examinada no capítulo precedente em matéria de formas identitárias no campo da vida privada. Mas se, em matéria de família e de vida privada, a noção de crise não é talvez evidente para todos e teve de ser longamente justificada, em matéria de trabalho, de emprego e de relações profissionais ela é onipresente, há trinta anos, nos discursos sobre a sociedade francesa mais talvez que sobre as outras sociedades industrializadas comparáveis. Mas seu sentido está longe de ser unívoco. Pode-se distinguir pelo menos três significados da palavra *crise* segundo ela se aplique ao emprego (o mais corrente), ao trabalho (o mais complexo) ou às relações de classe (o mais oculto). Seguirei essas três pistas neste capítulo, tentando esclarecer a natureza dos processos em causa. Partindo da dinâmica do capitalismo como “destruição criadora” e “processo de racionalização”, focalizarei as evoluções do emprego e as transformações do trabalho do ponto de vista de seu sentido e das relações sociais que elas põem em jogo. Por esse motivo, a questão das relações subjetivas com o emprego, das implicações no trabalho e em suas relações sociais resultará numa tentativa de elucidar o que significa a crise das identidades profissionais no sentido que acabo de evocar.

O processo de modernização: racionalização e destruição criadora

Marx e Weber viram a novidade radical introduzida pelo capitalismo na história. O que o primeiro chamava de “transtorno incessante das forças produtivas”, o segundo transformava num aspecto importante do

2. Cf. Claude Dubar, “Identités collectives et individuelles dans le champ professionnel”, *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994, pp. 363-380. Esse texto explicita o ponto de vista subjacente à noção de “forma identitária” e propõe as quatro denominações *fora do trabalho, categorial, de empresa e de rede*, explicitando as diferenças em relação às de Renaud Sainsaulieu.

“processo histórico de racionalização”. Este consiste, segundo Weber, em difundir em toda parte, em todas as esferas de atividade, uma nova lógica de pensamento e de ação, uma racionalidade fim-meios visando à otimização dos resultados, mas também ao “domínio do futuro pela previsão”. Foi talvez Schumpeter quem, reunindo os dois pontos de vista precedentes, encontrou a fórmula mais sugestiva: a destruição criadora, que é, segundo ele, aquele processo que consiste, para o capital e seus detentores, em destruir constantemente as antigas formas de produção e de troca para substituí-las por formas mais “inovadoras”, isto é, ao mesmo tempo tecnicamente mais eficazes e financeiramente mais rentáveis³.

É o que se costuma chamar hoje de modernização. É preciso voltar a essa noção antes de ver suas implicações sobre o emprego, o trabalho e as relações de classe. Pois ela dá lugar a interpretações muito diversas, às vezes passionais, na medida em que toca em representações e crenças fortemente enraizadas nas subjetividades. A modernização é amiúde qualificada de início como econômica, e sinônimo de triunfo da “racionalidade instrumental”⁴, do reino do dinheiro, da única preocupação com o aumento da produtividade, que se torna, para alguns, um verdadeiro espantalho. Ora, o que Weber designava sob a expressão *racionalidade meios-fins* (*Zweckrationalität*) era, para ele, o resultado de um longo processo histórico que se aplicara primeiro a todas as culturas e religiões (fazendo-as passar de uma dominação “comunitária” da magia para formas mais “societárias” de adesão privada e voluntária cujo resultado, segundo ele, era representado pelo protestantismo), depois às filosofias e outros sistemas cognitivos (fazendo-os passar da

3. Cf. Joseph A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1965 (1.^a ed., 1942). Nesse clássico, Schumpeter faz um balanço crítico da “doutrina marxista” assinalando ao mesmo tempo sua concordância com Marx em relação ao fato de ser duvidoso que o capitalismo possa “sobreviver”. Ele também duvida, paralelamente, que o socialismo possa “funcionar”, especialmente em consequência de sua interpretação muito particular da democracia.

4. A expressão *racionalidade instrumental* não é de Max Weber, mas de filósofos da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Habermas...). Eles designam assim a subordinação de todas as lógicas de ação à consolidação do “sistema” tecnoburocrático, o do dinheiro e do poder, que se afasta e se dissocia dos “mundos vividos” pelos indivíduos.

metafísica especulativa para formas de reflexão crítica sobre o conhecimento) e enfim à economia e à política. A economia, como gestão dos recursos raros, racionalizou-se, tornou-se “moderna” por e no capitalismo, impondo a lógica do mercado e da concorrência. Mas, ao mesmo tempo, a empresa, tornando-se a unidade de base da competição em torno do mercado, racionalizava sua organização para torná-la a mais competitiva possível e para dominar melhor o futuro. Essa é a razão pela qual o *empreendedor* constitui, para Weber, como para Schumpeter, uma figura eminente da modernidade (cf. Capítulo 1). É ao mesmo tempo aquele que consegue conquistar uma posição (mais ou menos duradoura) no mercado e construir uma empresa competitiva (para uma duração variável), isto é, “moderna”. Mas essa modernidade cria problemas, hoje como ontem, mais talvez hoje que ontem⁵. Provavelmente porque parece mais destrutiva que criadora, mais incontrolável que dominada, mais perigosa que promissora.

E, contudo, o par empresa-mercado como vetor da racionalização não está orientado apenas, para Weber, para a busca sistemática do lucro (imediato) mais elevado. Está voltado também para a busca do domínio do tempo (futuro), o “domínio do futuro pela previsão”, a capacidade para conquistar e conservar posições vantajosas. Esse é um ponto capital, pois supõe formas específicas de concorrência, fundadas em vantagens competitivas baseadas na antecipação. Para chegar a isso, é preciso inovar. A utilização de inovações é a lógica dos investimentos técnicos – inclusive na organização –, mas também humanos. É o que Schumpeter havia compreendido bem: a inovação, técnica e humana, tornou-se a força produtiva decisiva da racionalização capitalista “moderna”. É uma destruição criativa porque tende a estabelecer

5 É notável constatar a publicação, durante o mesmo período, de três obras que se interrogam, de maneira crítica, sobre a noção de modernidade e sobre o que ela se torna: cf. Antony Giddens, *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (1.ª ed., 1991), Charles Taylor, *Malaise dans la modernité*, Paris, Cerf, 1993 (1.ª ed., 1989), e Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. Pode-se encontrar um ponto comum a essas três reflexões, além de numerosíssimas diferenças: a evolução social e humana em curso não é a que os grandes pensadores da modernidade haviam antecipado. (cf. Capítulo 1).

formas novas de atividades (de produto, de processo e de organização, de formação) que permitem adquirir vantagens competitivas não só a curto prazo (captação de oportunidades) mas a médio e longo prazos (domínio da tecnologia, do “saber produzir”). É o domínio do tempo, o domínio dos “relógios”⁶, que constitui o cacife principal da modernização. Ora, esta implica um terceiro “grande ator” no processo, um ator capaz de garantir as condições da inovação e de regular as trocas, um ator cuja lógica não é “instrumental”, mas “reguladora”, um ator que não tem como objetivo o lucro privado, mas o bem comum. É o ator político.

Essa posição não é partilhada por todos os analistas. Alguns consideram que hoje já não são “os Estados, mas grupos industriais e financeiros privados, que pretendem dominar o mundo para nele recolher um imenso butim” e que estamos assistindo à “dissolução da identidade dos Estados-nações”⁷ e ao triunfo do ultraliberalismo. Nessa perspectiva, a inovação torna-se puramente destrutiva, submetida unicamente aos imperativos da rentabilidade imediata e da concorrência desenfreada, puramente especulativa. Mas isso é defensável? A preocupação do médio e do longo prazos pode ser afastada da estratégia das grandes firmas multinacionais? Podem estas dispensar investimentos públicos? Pode o mercado mundial desenvolver-se sem outra regra que não a do mais forte? Não implica a competição mundial mais inovações produtivas? Nada permite afirmá-lo, mesmo que haja debate.

O que há provavelmente de novo, há meio século, é a condição maior da inovação, já não é o “gênio” de um inventor ou o *ethos* pessoal de um empreendedor, é a pesquisa científica e, mais especialmente, a transferência da pesquisa para a produção. Desde a última guerra em especial, o ator que

6 Cf. Philippe Delmas, *Le Maître des horloges*, Paris, Odile Jacob, 1991. Além do fato de colocar o domínio do tempo no centro do processo histórico de modernização, esse livro mostra claramente o papel desempenhado pelos grandes Estados nos desenvolvimentos recentes da globalização. Mas constata também que o Estado está em “crise de identidade” por causa da “volta do privado”, das fraturas entre grupos sociais e gerações e da perda de legitimidade. Conta com uma “revolução social” que reabilite a ação pública, inclusive num Estado europeu que encontrou enfim sua identidade...
7 Cf. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, pp. 11 e 25.

desempenhou um papel determinante nesse processo por intermédio dos “grandes programas de pesquisa” decididos e incrementados pelas instâncias políticas são os grandes Estados-nações, os que se chamam “grandes potências”. O termo “instrumental” não deve, portanto, desorientar-nos: trata-se de uma lógica tanto política quanto econômica, uma lógica de rentabilidade (privada) tanto quanto de dominação (pública). As “guerras mundiais”, substituídas pela conquista do espaço e pela “Guerra Fria” (e recentemente pelas “guerras de ingerência”, no Golfo, no Kosovo...) é que permitiram às grandes empresas (públicas ou privadas) de armamento, aos complexos militares-industriais, fazer progredir a inovação graças à incorporação da pesquisa científica à produção. A questão das políticas econômicas, dos objetivos da ação pública, está, portanto, no cerne da modernização, que tem como primeiro cacife o “saber produzir”, o domínio das tecnologias e da organização e, portanto, do futuro. Não é apenas uma questão de empresa e de mercado, é também uma questão política, uma questão de Estado.

É aqui que intervém um novo estágio do processo de modernização que se chama, cada vez com mais frequência, de globalização. Trata-se primeiramente da dominação dos mercados financeiros sobre as trocas, em escala planetária. Os capitais circulam doravante sem nenhuma fronteira, em tempo real, e tendem a impor sua lógica de rentabilidade *imediata* a todas as transações financeiras. Mas trata-se também de uma vasta competição pelo domínio das tecnologias, das fontes de riqueza e de inovação, das produções do futuro. A questão é saber como e por quem serão reguladas essas trocas de capitais, de tecnologias, de saberes. Pois a modernização não é apenas dos *capitais* e dos *saberes*, é também das *regras*, ainda muito insuficientes e muito incertas. Vê-se delinear um movimento que ultrapassa o âmbito dos Estados-nações e que tenta, com resultados aleatórios, definir regras novas, no nível mundial, em matéria de empréstimos financeiros (Banco Mundial do Comércio)⁸. Perce-

8 A conclusão da negociação que não se iniciou em Seattle, em dezembro de 1999, e que ensejou uma mobilização coletiva inesperada, é decisiva para o futuro da regulação mundial e para demonstrar a capacidade da União Europeia de ter peso nas decisões, constituindo assim um teste essencial de seu poder efetivo.

bem-se bem as oposições, os dilaceramentos em torno dessa questão decisiva que representa o acesso ao mercado mundial e a seus recursos, às tecnologias de futuro, às formas de organização modernas. Vê-se que a Europa tenta dotar-se dos meios de participar nessa concorrência internacional e nessa regulação nova. O que não se vê muito bem são as incidências desse processo de modernização, nesse fim de milênio, sobre a vida cotidiana dos indivíduos, as consequências desse processo sobre as condições de vida, sobre os rendimentos, e antes de tudo sobre os empregos.

A evolução dos empregos: o caso francês

Em matéria de empregos, esse processo histórico de modernização (racionalização e destruição criativa) assume historicamente a forma do escoamento⁹. Os empregos agrícolas “tradicionais” foram primeiro destruídos para alimentar a grande maquinaria industrial. A Inglaterra da primeira metade do século XIX foi a primeira a ver sua população agrícola diminuir de maneira brutal e dramática. É a época das leis sobre a pobreza que não resolvem muito a questão social, a do pauperismo, mas que terminam por acelerar o êxodo rural e a expansão da indústria, de início manufatureira e depois usineira. Os outros países industriais conhecerão todos o mesmo processo, em épocas e sob modalidades diversas. A França rural, tão cara a Fernand Braudel, desestrutura-se lentamente durante mais de um século e meio, mas só muda em profundidade após a Segunda Guerra Mundial. O “fim dos camponeses” desemboca numa “segunda Revolução Francesa”¹⁰ que, em meados da década de 1960, faz com que a França in-

9 Na França, a teoria do escoamento foi difundida notadamente por Alfred Sauvy; cf. *La machine et le chômage*, Payot, 1957.

10 Cf. Henri Mendras, *La seconde Révolution française, 1965-1984*, Gallimard, 1988. Essa obra está em pleno acordo com as reflexões de Fernand Braudel sobre o fim da França rural (mas também burguesa): “A França rural evoluiu mais de 1945 a 1975 que de Luís XIV a Poincaré [...]”; cf. *L'Identité de la France*, t. 1: *Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 234. Pena que Braudel não tenha podido escrever seu terceiro tomo, que devia intitular-se *État, culture, société*. Faleceu em 7 de novembro de 1985, com 83 anos.

gresso na era da “modernidade industrial”, racionalizadora e urbana, com forte crescimento e operária, estruturada por conflitos de classe e negociações salariais. Uma progressão sem precedente do consumo acompanha o triunfo da racionalização dita muitas vezes “tayloriana-fordiana” das empresas francesas, com a ajuda muito ativa do Estado gaulista.

Mas na metade dos anos 1970 começa outra fase, que todo mundo designa pela palavra “crise”, sem lhe dar necessariamente o mesmo sentido. O fim dos “Trinta Gloriosos” (1945-1975) é inicialmente a interrupção do crescimento por razões conjunturais (quadruplicação do preço do petróleo em 1973), mas também estruturais (queda de rentabilidade do capital investido). É, em seguida, a alta contínua do desemprego, do desnível entre a população ativa e os empregos disponíveis: meio milhão em 1974, um milhão em 1978, dois milhões em 1982, três milhões em 1996, apesar da bonança passageira dos “Três Gloriosos” (1987-1989). É também a elevação do que se chama de precariedade¹¹, das “novas formas de emprego” que atingem particularmente os jovens (em 1992, metade dos jovens ativos de 24 anos é constituída por desempregados ou precários), mas também as mulheres (três quartos dos empregos em tempo parcial são ocupados por mulheres que, em sua maioria, prefeririam tempo integral). No fim dos anos 1990 a paisagem do emprego muda completamente: “A França sai machucada de 25 anos durante os quais passou do pleno emprego ao desemprego, do universo radioso dos trinta gloriosos ao das desigualdades e da exclusão”¹².

11 Trata-se de uma noção vaga, que necessita ser definida com mais precisão. Pode-se, por exemplo, distinguir, como Serge Paugam, a precariedade do trabalho (novas formas de atividades mais aleatórias) e a precariedade do emprego (novos tipos de contrato de trabalho); cf. *Le Salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, col. “Le Lien social”, 2000.

12 A fórmula é de Daniel Cohen, “Où va le travail humain?”, em *Les Révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 107. Retomando o título de um livro de Georges Friedmann, do início dos anos 1960, Cohen dá respostas sensivelmente diferentes, pois considera como evoluções significativas: 1. A diminuição do trabalho em série; 2. A terceirização da economia; 3. A terceira revolução industrial. No tocante à primeira, ele observa que “a figura do operário especializado em linha de montagem não desapareceu: em 1991, 570 mil deles trabalhavam em linha de montagem na França, 20% estavam submetidos a ritmos de trabalho e 19% achavam-se colocados (segundo *Données sociales*, Insee, 1996)”. Esses números diminuem a partir do início da década de 1980.

A passagem da “sociedade industrial” para outra que ninguém está seguro de poder designar¹³ está em crise.

É que o escoamento não se faz, ou se faz muito mal, na sociedade francesa. A “terceirização” está, contudo, em marcha (ainda que esse termo esconda vários processos heterogêneos). Em 1968, 44% da mão-de-obra francesa estavam empregados na indústria, mas em 1998 essa taxa não passa de 28%. Em 1968 o setor terciário, comercial e não-comercial, englobava, na França, 45 % dos ativos; em 1998 ele engloba 66%. Os operários, no sentido do Insee, que representavam cerca de 40% da população ativa (mais da metade dos homens) no recenseamento de 1975, representam apenas um pouco mais de 20% no de 1999¹⁴. Porém, uma parte importante da antiga mão-de-obra operária não se escoou, por falta de emprego acessível certamente, mas também por falta de mobilidade e de política de conversão eficaz, dos antigos aos novos empregos. O que se multiplica, para ela, mas também para uma fração importante dos filhos de trabalhadores que não têm diplomas vendáveis no mercado de trabalho, são as situações de desemprego, de uma duração média cada vez maior¹⁵, de precariedade (empregos de duração limitada, empregos auxiliares não-renovados, interinos etc.) e de aposentadoria antecipada (a população ativa de mais de cinquenta anos diminui a partir do

13 Interessante constatar que, no momento de concluir e de responder à pergunta do título de seu livro, François Dubet e Danilo Martuccelli hesitam em caracterizar a sociedade francesa da década de 1990; nenhum dos termos *sociedade pós-industrial*, *sociedade pós-moderna*, *sociedade de consumo*, *sociedade de capitalista avançada*... lhes parece convir. Eles constatarem “conflitos maiores de interpretação” e a ausência de “princípio de totalidade”. Tudo isso não constitui indícios flagrantes de crise identitária, ao mesmo tempo que uma crise da “sociologia clássica”? Cf. *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Seuil, 1998.

14 No momento da redação deste livro, as tabelas do recenseamento de 1999 referentes à estrutura da população ativa por CSP (Categoria Socioprofissional) não haviam sido publicadas. Recorri aos resultados da Pesquisa de Emprego de 1998, que dão 22,8% de operários (39,9% em 1968), 20,1% de empregados (14,5% em 1968) e 35,9% de “profissões intelectuais superiores e intermediárias” (13,1% de médios e altos funcionários em 1968)... Assim se passaria de 28% a 56% de empregados, profissões intermediárias e superiores assalariadas, em trinta anos. Notemos que as mulheres são aqui quase tão numerosas quanto os homens.

15 O desemprego de longa duração (inscrição há mais de um ano na Anpe) só fez crescer durante os anos 1980: A antiguidade média do desemprego dobra entre 1975 e 1989. Durante a década de 1990, após uma ligeira baixa, o desemprego de longa duração começou a crescer novamente; antes de se estabilizar; cf. Didier Demazière, *Le Chômage de longue durée*, Paris, PUF, col. “Que sais-je?”, 1995.

início da década de 1980, a das mulheres mais depressa que a dos homens). A França é particularmente envolvida pelo não-escoamento. Ele provoca formas diversas do que se começa a chamar, a partir da segunda metade dos anos 1980, de exclusão¹⁶.

Vê-se bem a destruição, e menos bem a criação. No entanto, ela também aconteceu. Robert Castel lembra regularmente¹⁷ que a população francesa jamais contou, no fim do século XX, tantos assalariados (19,6 milhões em 1995) e que estes representam 86% da população ativa, em 1995 como em 1975. Já não são certamente os mesmos perfis de assalariados, pois, se as formas de emprego se diversificaram muito, o trabalho também se transformou. Pode-se tentar um resumo esquemático: a antiga sociedade salarial, industrial, manual, conflitual e negociadora deu lugar a uma nova, terciarizada, informatizada, menos conflitual, mas menos regulada. As categorias compostas pelos assalariados mais graduados aumentaram muito tanto em efetivos como em peso relativo: “altos e médios executivos” (nomes anteriores ao recenseamento de 1982), profissões intelectuais superiores e intermediárias (nomes posteriores), empregados(as), majoritariamente femininas (em trinta anos a população ativa aumentou em cinco milhões de mulheres, para um milhão de homens...) praticamente dobraram em 25 anos. Algumas atividades conheceram um progresso sem precedente: informática,

16 Cf. Serge Paugam (org.), *L'Exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996. Em sua introdução, Serge Paugam mostra em que a noção, tornada oficial no início dos anos 1990 (notadamente depois da lei sobre a RMI [Renda Mínima de Inserção] na França e das pesquisas que acompanharam sua utilização), não tem muito a ver com a dos anos 1960 e 1970, que designava “grupos sociais caracterizados por uma exclusão de fato”. Doravante a noção está ligada a uma “tomada de consciência coletiva de uma ameaça que paira sobre as minorias cada vez mais numerosas e mal protegidas da população”, pp. 14-15.

17 A fórmula se encontra em Robert Castel, “Centralité du travail et cohésion sociale”, em Jacques Kergoat et alii (orgs.), *Le Monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, p. 53. Ela sintetiza uma longa argumentação desenvolvida no final do livro *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995. É no fim de uma longa análise histórica que Castel conclui pela desagregação da sociedade salarial devida a uma crise do Estado social que é, ao mesmo tempo, uma perda de eficácia (falta, mas não apenas isso, de meios suficientes) e uma crise de legitimidade (consequência de sua perda de eficácia, mas não apenas isso). Essa questão será retomada no Capítulo 5, a propósito das políticas de ajuda na inserção dos jovens.

marketing, pesquisa e desenvolvimento, consultoria, educação e formação, saúde e trabalho social, segurança... Um dos problemas maiores é que esses empregos que se criam não são ocupados – salvo exceção – por aqueles que ocupavam os empregos que são destruídos (nem mesmo, muitas vezes, por seus filhos). Daí as constatações de dualização do mercado de trabalho e da sociedade, de “fratura social”, de “nova pobreza” e de “precarização” que se multiplicam, às vezes em altíssima escala, nos últimos 25 anos, especialmente desde meados dos anos 1990.

Castel tem razão em falar de “desagregação da sociedade salarial” colocando-se do ponto de vista das regulações econômicas, da proteção social dos assalariados e dos riscos de “desfiliação”¹⁸ dos menos graduados, dos mais frágeis, dos menos protegidos. Tem razão em falar de “crise” a propósito dos “efeitos da competitividade erigida como única lei econômica e da flexibilidade promovida ao nível de imperativo único de gestão dos empregos”. Tem razão em encontrar-lhe uma raiz na “hegemonia crescente do capital financeiro que ataca de frente os regimes de proteção do trabalho construídos no âmbito dos Estados-nações”¹⁹. É por isso que a implementação de novas políticas sociais por parte dos Estados – e doravante também da Europa – constitui uma exigência vital para se enfrentar essa desagregação. Mas ela não pode regular tudo: a crise do emprego, crise de regulação e do mercado de trabalho, é acompanhada de uma crise do trabalho. A questão do próprio trabalho, isto é, de seu sentido²⁰, deve também ser colocada, do ponto de vista da inovação

18 A noção de “desfiliação” introduzida por Robert Castel, entretanto, suscita um problema na medida em que deixa entender que a alternativa, para os mais desprovidos, está entre a “filiação” à sociedade salarial (pelo emprego, pela proteção social, pela renda do trabalho) e o isolamento, a ausência de vínculos sociais, a dependência (pelo RMI, os rendimentos de assistência). Ora, existe uma terceira via que é a da associação a movimentos de defesa e de luta coletiva, como, por exemplo, o movimento dos desempregados ou o dos “sem”. Trata-se de uma forma de filiação que não é nem integrativa, nem dependente...

19 Cf. a nota 17 na página precedente.

20 Chamo de “sentido do trabalho” o componente das identidades profissionais que concerne à relação com a situação de trabalho, ao mesmo tempo a atividade e as relações de trabalho, o auto-comprometimento com a atividade e o auto-reconhecimento pelos parceiros (notadamente os que julgam o resultado); cf. a última parte de *La Socialisation*, op. cit., 1991, pp. 199-256.

(econômica), da integração (social) e da produção de identidade (pessoal)? Como sair dessa crise que torna a França “doente do trabalho?”²¹

As transformações do trabalho: tendências e incertezas

A questão precedente só se apresenta quando se pensa que o trabalho assalariado tem um futuro. Se pensarmos, ao contrário, que “o trabalho-emprego está em via de desaparecer”, assim como a “sociedade salarial”, que “a desafeição em relação ao trabalho progride em toda parte”, que caminhamos em direção a uma “sociedade do tempo escolhido e da multiatividade”, então a perspectiva é diferente²². Que esta possa constituir um projeto político global, de longo prazo, utópico no melhor sentido do termo, é legítimo. Que ela descreva uma tendência detectável, uma evolução em curso, um movimento que conduz ao “fim do trabalho”, é muito mais contestável. O debate sobre esse tema, na França, misturou constantemente esses dois registros: o das tendências detectáveis e o do projeto desejável²³. Limitar-me-ei, por ora, ao primeiro. Afirmar, desse ponto de vista, que o trabalho permanece central no funcionamento econômico, bem como na estruturação social e no desenvolvimento psíquico, é simplesmente tentar

21 Cf. Jacques De Bandt, Cristophe Dejours, Claude Dubar com Charles Gadéa, Catherine Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

22 Cf. André Gorz, “Le travail-fantôme”, *Le Monde du travail*, op. cit., 1998, pp. 30-32. Esse texto retoma argumentos longamente desenvolvidos em *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997. É a justaposição de afirmações referentes às tendências “objetivas” do emprego e do trabalho assalariado (que Gorz chama de trabalho-emprego) e às atitudes “subjetivas” dos jovens de inúmeros países industrializados que valorizam sua expansão, criando um mal-estar constante. A pintura feita do trabalho-emprego é voluntariamente escurecida para contrastar com as aspirações dos jovens em matéria de atividades florescentes. Não é o caso da obra que apresenta as atitudes dos jovens alemães para com o trabalho: Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*, Paris, Kimé, 1992.

23 Encontra-se uma ilustração dessa mistura entre juízo “de fato” sobre as evoluções do trabalho e juízo “de valor” sobre o trabalho na obra de Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995. A autora tende a identificar o resultado das pesquisas dos estudiosos que ela cita com posições de princípio sobre o valor do trabalho, do mesmo modo que desliza regularmente de uma análise do “conceito de trabalho” nos grandes sistemas filosóficos para apreciações sobre as atividades ou relações de trabalho na sociedade atual. Esse deslizamento foi igualmente notado por Dominique Schnapper em *Contre la fin du travail*, Paris, Textuel, 1997.

interpretar o sentido do processo histórico em curso e não tomar uma posição política ou ética sobre as orientações a se tentar fazer triunfar. A confusão entre os dois registros corre o risco de resultar num impasse: o que consiste em separar radicalmente o econômico do “social” e do “psíquico” e em deixar ao “político” muito poucas coisas²⁴.

A tese que desenvolverei aqui é a seguinte: as mudanças no trabalho, detectáveis através dos trabalhos dos pesquisadores (e de minhas próprias observações), são contraditórias. Evoluções iniciadas durante algum tempo são posteriormente “bloqueadas”, tendências manifestas num contexto dado são muito “incertas” em outro, transformações impressionantes num setor são quase invisíveis, e às vezes inversas, em outro. Essa é a razão pela qual a invenção de uma nova forma identitária, ao mesmo tempo organização do Nós (societária) e nova configuração do Eu (relacional e biográfica), que se pôde detectar aqui ou ali, não parece realizar-se. Sua emergência está hoje em crise. Para demonstrá-lo, tentarei apoiar-me em alguns trabalhos que permitem notar fortes tendências em operação, em matéria de trabalho, no período recente. Privilegiei três, sabendo que minha seleção é arbitrária e explicitamente orientada: trata-se de tendências que têm incidências identitárias importantes, que misturam a racionalização e a inovação, que se referem a relações no trabalho e não a formas e categorias de emprego, que concernem às exigências que os empregadores e os formadores de opinião políticos desenvolvem para recrutar, formar ou gerir os “recursos humanos” e a maneira como os assalariados reagem a isso²⁵.

24 Essa impotência do político é uma dimensão capital. Ela se depreende, por exemplo, das análises de Jeremy Rifkin em *La Fin du travail*, trad., Paris, La Découverte, 1996 (1.^a ed., 1995), que se refere à sociedade americana em que, segundo o autor, a dualização social já se realizou e a exclusão das “minorias” (negros dos guetos, hispânicos...) já se deu em larga medida. A transposição para a França, esboçada por Michel Rocard em seu prefácio, parece-me perigosa na medida em que credencia a tese de que não há nada a esperar de positivo, de florescente, das “atividades regidas pelo mercado” e de que o único objetivo vital é “a passagem dos destinos consagrados apenas ao trabalho produtivo de uso solidário e criativo do tempo livre” (p. XVII). Isso me parece bastante contestável.

25 A detecção das “tendências pesadas” beneficiou-se de duas sínteses muito ricas em resultados de pesquisa: J. Kergoat, J. Boutet, H. Jacot e D. Linhart (orgs.), *Le Monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, e M. De Coster e F. Pichault (orgs.), *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994 (2.^a

O trabalho como resolução de problemas

A primeira incide sobre a própria definição do que constitui o cerne da atividade de trabalho. Ela se tornou, cada vez mais e sob formas muito variadas, uma atividade de resolução de problemas e não de execução mecânica de senhas, de procedimentos preestabelecidos. Essa primeira tendência deve ser ligada, evidentemente, àquelas formas maiores de racionalização que foram a automatização dos meios de produção e a informatização dos dispositivos de trabalho. Encontram-se, desde as décadas de 1950 e 1960, as primeiras formas delas nas indústrias de processadores, nas fábricas de cimento, nas indústrias petroquímicas, na siderurgia nuclear, por exemplo, cujo problema é o da gestão de fluxo. Mas também as encontramos em gestação, desde o início dos anos 1950, nas primeiras oficinas automatizadas, providas de máquinas-transmissão, das fábricas Renault, estudadas por Alain Touraine²⁶. No começo dos anos 1960, Pierre Naville, fazendo o balanço das formas de produção que ele chamava de "automação", considerava que elas eram minoritárias na indústria francesa e que sua generalização não era certa²⁷. Trinta anos depois, a invenção do microprocessador, o acicate da concorrência, os imperativos de gestão e eliminação de numerosas tarefas repetitivas, que passam ao encargo das máquinas, permitiram a esse modelo da vigilância ativa de processos contínuos tornar-se mais difundido, não apenas na indústria mas também nos serviços.

ed., 1997). Também foi facilitada pela realização do Colóquio *Le travail. Recherches et perspectives*, Lyon, dez. 1992, do qual várias comunicações foram publicadas em números especiais de revistas como *Sociologie du travail*, *Futur antérieur*, *Projet*, etc. E também se inspirou nas teses desenvolvidas em J. De Bandt, C. Dejours, C. Dubar, C. Gadéa e C. Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

26 Cf. Alain Touraine, *L'Évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris, Ed. du CNRS, 1955. Essa obra é provavelmente a primeira na França a argumentar, com base em observações e análises, o que se tornará, trinta anos depois, o "modelo da competência". Cf. Claude Dubar, "La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence", *Sociologie du travail*, 2/1996, pp. 179-196.

27 Cf. Pierre Naville, *Vers l'automatisme social?*, Gallimard, 1963. Contrariamente ao pessimismo de Friedmann quanto às evoluções do trabalho operário, Naville analisa positivamente o duplo movimento de automatização integrado na produção e de desenvolvimento da "formação humana e social" na sociedade. Embora antecipe "dramas" nos processos de racionalização que subvertem a estrutura dos empregos, ele não adere à postura "trágica" de Friedmann, apostando apenas no "fora do trabalho" para compensar a alienação do taylorismo.

Essa forma de trabalho, embora se expanda, não suprime para sempre o "taylorismo"²⁸. Simplesmente, uma parte do trabalho operário passou por uma profunda transformação: o trabalho em linha de montagem, imortalizado por Chaplin em *Tempos Modernos*, já não é hoje a figura dominante do trabalho operário "moderno". É preciso, aliás, prestar homenagem aos ergônomos franceses²⁹, que foram, sem dúvida, os primeiros a distinguir, nos O.S. (Operários Especializados) em cadeia, o "trabalho teórico" (as tarefas a realizar segundo o escritório dos métodos) do "trabalho real" (a atividade de trabalho, o que faz aquele ou aquela que executa sua tarefa). O operador não é passivo, totalmente submisso; ele "elabora modos operatórios que mobiliza seus próprios recursos", "gera constantemente um conjunto de acontecimentos que lhe permitem decidir ações a conduzir", "rearranja os objetivos prescritos e se concilia com os meios de que dispõe", "põe em ação *know-hows* incorporados para alcançar seus objetivos". Em suma, o trabalho considerado o mais mecanizado e o menos qualificado já é, à sua maneira, uma atividade de resolução de problemas, quando mais não fosse por causa das eventualidades e disfunções desconhecidas do sistema de produção. Mas essa atividade não é reconhecida; pior, ela é negada não apenas através da organização e da imposição das pressões de tempo mas também do salário e da ausência de futuro, de reconhecimento e de carreira.

Ora, aqueles que observam e analisam as transformações do trabalho, levando em conta o "trabalho real" e não apenas prescrito, parecem estar

28 O debate "pós-taylorismo" ou "neotaylorismo", iniciado no começo da década de 1970 na sociologia do trabalho, parece-me hoje muito menos virulento porque amplamente resolvido: os dois movimentos coexistem constantemente: um movimento que visa a captar ou mesmo a valorizar os saberes e *know-hows* dos operadores (operários, técnicos, engenheiros...) para permitir a inovação e um movimento que visa a negar e a controlar essas "competências" desenvolvidas na atividade de trabalho para realizar o lucro máximo e racionalizar a produção. Tudo depende do momento do ciclo considerado (inovação, padronização, reconversão) e da conjuntura envolvida.

29 Cf. F. Daniellou, A. Laville e C. Teiger, "Fiction et réalité du travail ouvrier", *Les Cahiers français*, n. 209, 1983, pp. 39-45. A origem da teorização das diferenças entre "trabalho prescrito" e "trabalho real" é uma pesquisa de 1969-1972 numa fábrica de montagem de televisores do oeste da França, na qual a análise ergonômica do trabalho permitiu pôr em evidência formas inéditas de atividade, de resolução de problemas, de inventividade por parte de operárias que, não obstante, são consideradas como "não-qualificadas" e meras "executantes".

de acordo em reconhecer que, desde os anos 1960, em contextos variados, “o prescrito tende a se apagar enquanto o nível de exigência tende a aumentar”³⁰. Provavelmente é cedo demais para rastrear minuciosamente as etapas do processo que, das “greves de O.S. (Mão-de-Obra Especializada)” do início dos anos 1970 aos “grupos semi-autônomos” do fim desses mesmos anos alcançou, por via dos “círculos de qualidade”, os “grupos-projetos”, em relação com a automatização e a difusão maciça da microinformática, com aqueles “dispositivos de gestão” que se expandem em todas as grandes empresas em busca da competitividade. Seja como for, a paisagem se modificou e o cerne da atividade de trabalho mais “banalizado” deslocou-se: “O ato produtivo se amplia, se desloca para a nascente, tende a se tornar atividade de gestão global de processo, de fluxos físicos e de informações; ele se intelectualiza e ganha em autonomia”³¹.

Que me compreendam bem: não é porque os dirigentes de empresa compreenderam todo o proveito que podiam extrair desses *know-hows* incorporados e outrora negados, não é porque “ampliaram para os assalariados o poder de refletir sobre as formas de organização, sobre os modos operatórios, que eles os incitaram a elaborar diagnósticos e propor transformações”³², que as relações sociais de trabalho mudaram completamente, que o reconhecimento dos assalariados de execução é indiscutível e que o poder hierárquico já não existe. O que eu quero dizer é que o trabalho, mesmo o mais “comum”, tornou-se um cacife para o reconhecimento de si, um “espa-

ço de palavra” a investir (ou não), um “campo de problemas” a gerir e tentar resolver (ou não), um “universo de obrigações implícitas” e não mais de “obrigações explícitas de obediência”³³. Quem diz cacife diz ao mesmo tempo incerteza e forte implicação. O trabalho, ainda que assalariado, tornar-se-á, para um número cada vez maior de assalariados, uma oportunidade de criatividade pessoal e coletiva, reconhecida e valorizada ou, ao contrário, uma necessidade de sobrevivência para a realização de tarefas cada vez mais insignificantes? Nada está verdadeiramente definido. O apelo à criatividade³⁴ dos assalariados, para resolver problemas e rentabilizar os investimentos, é acompanhado por racionalizações que dividem e fragmentam as atividades ao mesmo tempo em que os coletivos as exercem. A concorrência e a competição penetram nas empresas, dividem os assalariados tanto mais quanto são acompanhadas de reduções de empregos e de racionalização dos “recursos humanos”. É o que permite compreender a eclosão, nas empresas como em toda a sociedade, do “modelo da competência” no decorrer das décadas de 1980 e 1990.

O trabalho como utilização de competências

Tocamos aqui numa segunda forte tendência que prolongou e inflectiu a precedente. A “lógica competência” desenvolveu-se quase simultaneamente, nas organizações de trabalho e em alguns segmentos do sistema

30 Cf. François Guérin, “L'activité de travail”, em *Le Monde du travail*, op. cit., p. 176. O autor, ergônomo, mostra em que a diminuição do “prescrito” pode, em certos contextos, ser acompanhada de um crescimento dos resultados. Existem várias maneiras de prescrever, se não os meios, pelo menos os objetivos a atingir, explícitos ou implícitos. Cf. o artigo de Corinne Chabaud em *Les Analyses du travail. Enjeux et formes*, Cereq, nº 54, 1990.

31 Cf. Gilbert de Terssac, *Autonomie dans le travail*, Paris, PUF, 1992. Essa obra tem o mérito de demonstrar concretamente como a regulação conjunta, exposta por Jean-Daniel Reynaud em *Les Règles du jeu* (A. Colin, 1989), espalha-se nas empresas, ao mesmo tempo em que se difunde a automatização da produção e a informatização dos dispositivos de trabalho. Concentradas a princípio nas indústrias de processadores, essas formas de regulação “na base” se estendem a outros setores e transformam os dispositivos anteriores de controle e a relação com o trabalho dos operadores.

32 Cf. Gilbert de Terssac, op. cit., p. 126.

33 Cf. Josiane Boutet, “Quand le travail rationalise le langage”, *Le Monde du travail*, op. cit., pp. 153-164. O autor mostra em que os dispositivos de gestão apelam, de modo crescente, para a palavra e os escritos dos assalariados. Mas estes repousam muitas vezes em uma concepção “tecnicista e maquinista da comunicação”, distinta de uma concepção “abrangente e intersubjetiva”. Se o “saber comunicar” se torna uma competência profissional, em sua dimensão cognitiva ele só é produtor de identidade em sua dimensão social que supõe uma reapropriação pessoal e coletiva dessas ferramentas de gestão. Para exemplos de reapropriações em contextos muito diferentes da grande empresa burocrática, cf. Delphine Mercier, Frédéric Séchaud e Pierre Tripier, “Management Tools in the Process of Globalization”, C. Mako e C. Warhust (orgs.), *The Management and Organization of Firm in the Global Context*, University of Gödöllő Press, 1999, pp. 127-136.

34 Lembremos que o trabalho não é apenas sofrimento e labor, mas também obra e criação. Em alemão, como em inglês, ele se expressa por duas palavras: *labor* e *work*, *Arbeit* e *Werk*. Cf., sobre esse ponto, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad., Paris, Gallimard, 1973. A questão da criatividade como produção de obra para si está no cerne do processo da identidade pessoal. Cf. o Capítulo 5.

educativo na França, a partir de meados dos anos 1980³⁵. Ela consiste primeiramente em questionar uma concepção, não raro qualificada de burocrática da qualificação, previamente adquirida e sancionada por um diploma, dando direito a um recrutamento num “nível de classificação” (e de salário) correspondente ao nível do diploma e assegurando em seguida uma progressão salarial, mais ou menos automática, de acordo com a antigüidade. Fora, na época, o Conselho Nacional do Patronato francês que, em relação com os consultentes, lançara uma verdadeira “batalha” para impor essa noção de competência, muitas vezes em lugar da de qualificação, ao mesmo tempo em que a empresa era objeto de uma vasta reabilitação na sociedade francesa e se redefinía como uma “comunidade contratual competitiva”³⁶. A *competência*, para os teóricos da administração chamada “participativa”³⁷, era antes de mais nada a contribuição dos assalariados para a *competência* de sua empresa. Cabe, portanto, à empresa avaliá-la (no recrutamento), desenvolvê-la (para o trabalho e por sua organização) e reconhecê-la (pelo salário e, por vezes, pela carreira). Nessa primeira fase, a formação contínua dos assalariados, gerida pela e na empresa, tornava-se um cacife estratégico que dava lugar a inovações diversas, algumas vezes em estreita relação com transformações da organização do trabalho e da gestão (por vezes batizada de “previsora” dos empregos, ou mesmo das competências).

35 Lucie Tanguy e Françoise Ropé, *Savoirs et compétences à l'école et dans l'entreprise*, Paris, L'Harmattan, 1996. A análise comparativa de dispositivos como os “referenciais de competência” no ensino técnico (ou na formação contínua) e os “acordos de empresa” como o da siderurgia (Cap 2000) mostra bem a lógica comum que liga individualização dos saberes, utilização das “competências” em situação e cacife da avaliação social.

36 Cf. Yvon Cannac et la Cegos, *La Bataille de la compétence*, Paris, Éditions d'Organisation, 1984. Esse livro marca o início de uma ofensiva do CNPF para substituir a lógica das qualificações coletivamente negociadas, a partir dos diplomas profissionais, pela das competências individualmente adquiridas no trabalho e reconhecidas pela empresa apenas com base em seus desempenhos. De fato, o diploma continua a desempenhar o papel de filtro para o recrutamento, o que relativiza a novidade dessa lógica num contexto de forte desemprego e de inflação dos diplomas. Cf. as análises desenvolvidas em C. Dubar e C. Gadéa (orgs.), *La Promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

37 Durante 1983 saem na França, quase simultaneamente, dois livros que contribuem para difundir essa forma de administração: H. Péter e P. Waterman, *Le Prix de l'excellence*, Paris, InterÉditions, e G. Archier e H. Syryx, *L'Entreprise de troisième type*, Paris, Éd. d'Organisation.

Foi no decorrer desse período que se elaborou e se difundiu o que chamei em outra parte de uma verdadeira “vulgata da competência”, que se tornou rapidamente uma espécie de credo da administração e dos consultentes. Saber, saber-fazer e saber-ser tornavam-se as três fontes da competência, logo substituídas pelas qualidades a exigir ou desenvolver em todos os assalariados: iniciativa, responsabilidade e trabalho em equipe. Em outra parte observei³⁸ que se encontram, quase palavra por palavra, essas “qualidades” nas recomendações dos anos 1950 para a formação dos “executivos” considerados então como “empresários”. A formação continua, muitas vezes acompanhada pelo estabelecimento de “grupos” diversos (qualidade, progresso etc.), pode ser analisada como o lugar de uma verdadeira “batalha identitária”³⁹ que permite selecionar os assalariados dotados dessas “qualidades” e ajudar os outros a adquiri-las. O que ligava essas atitudes umas às outras era a “identidade de empresa”, a concordância com seus objetivos estratégicos e a mobilização para realizá-las. Os que permaneciam de lado sentiam-se ameaçados: sua não-participação ou sua participação crítica os designavam seja como “incompetentes”, seja como “contestatários”. A década de 1980 foi também a época em que o movimento sindical, já enfraquecido nas grandes empresas privadas ou privatizadas, sofreu um novo declínio.

O período seguinte (anos 1990) seria marcado por uma nova distribuição da competência. Com efeito, após o fim dos “três gloriosos”, a conjuntura econômica afundou de novo, o desemprego recomeçou a escalar, inclusive o desemprego dos executivos, e as estratégias dos grandes grupos se modificaram nitidamente. Já não se tratava, doravante, de jogar a carta da “identidade de empresa” implicando carreiras internas, pesadas e custosas operações de formação e uma administração participativa aleatória. A noção nova que se espalhou

38 Cf. C. Dubar e P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, pp. 230 e ss.

39 Cf. Danièle Linhart, *Le Torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Paris, Seuil, 1991. O que o autor chama de “batalha identitária” é a estratégia gerencial que consiste em desvalorizar as identidades coletivas, de ofício ou de classe, para converter os assalariados (os que restam) numa identidade de empresa que, mesmo no caso de êxito, resulta raramente num reconhecimento.

então foi a da empregabilidade⁴⁰. Ela implicava uma mudança importante, pois já não era primeiro a empresa que era coletivamente responsável pelas competências de seus assalariados, mas cada assalariado que se tornava responsável pela aquisição e pela manutenção de suas próprias competências⁴¹. A instauração do balanço de competência, pela lei de dezembro de 1991, segue totalmente essa vertente. A carta europeia da “formação ao longo de toda a vida” (*life-long learning*), em 1996, deu a essa evolução derradeira o seu certificado europeu⁴².

Ao final desse percurso, a lógica da competência sai sensivelmente modificada. Já não são nem a escola nem a empresa (mesmo coordenadas) que produzem as competências de que os indivíduos têm necessidade para ter acesso ao mercado de trabalho, obter uma renda e se fazer reconhecer: são os próprios indivíduos. Eles são responsáveis por sua competência nos dois sentidos do termo: cabe a eles adquiri-los e serão eles que sofrerão com isso se não o forem. O *balanço de competência* lhes permitirá saber em que ponto estão nesse processo. Eles deverão organizar para si mesmos um *portfólio de competências* que apresentarão se quiserem ser recrutados. A idéia de *cheque individual de formação* caminha na mesma direção: a incumbência da própria formação continuada pelo próprio indivíduo. Sendo a competência da qualificação incorporada ao sujeito, interiorizada ao longo de todo seu percurso, aprendida ativamente no decorrer de suas formações, ela pode ser “vendida” ou “alugada”, por algum tempo, a uma empresa que julga precisar dela para este ou aquele dos seus objetivos e se não encontrar melhor em outro pretendente. A empregabilidade é primeiro isso: manter-se em estado de competência, de competitividade no mercado (como a gente se mantém em “boa forma” física) para

40 Cf. Bernard Grazier, “L’employabilité, radiographie d’un concept”, *Sociologie du travail*, 3, 1990, pp. 76-98, assim como *Les Stratégies des ressources humaines*, Paris, La Découverte, “Repères”, 1993. É preciso observar que a Anpe (Agência Nacional para o Emprego) contribuiu fortemente, na França, para a difusão desse termo.

41 A doutrina se aproximava assim muito da teoria neoclássica do capital humano, pela qual a formação é concebida como um investimento individual a rentabilizar; cf. Dubar e Gadéa, *La Promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, pp. 47-49.

42 *Idem*, pp. 56-60.

poder ser, talvez, contratado um dia para uma “missão” precisa e limitada, uma “prestação” determinada. São palavras novas para uma relação, de fato, antiga: a do “profissional” e de seus clientes, a relação de serviço.

O trabalho como relação de serviço

É talvez a transformação mais significativa do trabalho, pois se refere ao seu próprio sentido. Ademais, ela se aplica potencialmente a todo mundo: assalariados do setor privado e das funções públicas, da grande empresa e das PME (Pequenas e Médias Empresas), assalariados “atípicos” e não-assalariados. Acompanha ao mesmo tempo as evoluções do trabalho industrial, agrícola, artesanal e o movimento de terceirização das atividades. Põe no centro da atividade de trabalho a relação com o cliente, “interna” ou externa, final ou “intermediária”, direta ou “indireta”. Faz da *confiança* um componente central da relação, e da satisfação do cliente um elemento essencial do êxito da empresa e do reconhecimento de si. Acompanha um movimento de transformação da organização burocrática, anônima e fechada, em empresa-rede que liga pequenas unidades diretamente em ação no mercado.

Nas grandes empresas, o movimento se inicia ao mesmo tempo em que se difundem os imperativos de qualidade e os preceitos da administração participativa. Cada assalariado deve considerar-se como fornecedor de um ou vários clientes e cliente de um ou vários fornecedores. Essa relação cliente-fornecedor é o centro dos dispositivos de “qualidade total”. É também a justificativa das reorganizações da gestão da produção e, para além desta, da empresa inteira. Já não se trata de produzir primeiro e tentar vender em seguida o que foi produzido. Trata-se de responder às demandas do mercado, de pôr o “cliente final” no centro das atividades, de reagir às evoluções de seus desejos, de antecipar seus comportamentos de aquisição e de tentar suscitar-los. As reorganizações maiores da produção são justificadas por ele: o “bem em tempo”, por exemplo, consiste em engatilhar uma produção a

partir de uma encomenda otimizando a qualidade, minimizando os prazos, integrando a gestão da produção à gestão comercial global. É um trunfo decisivo na concorrência.

Mas é a mudança de forma organizacional que é decisiva: as PMEs chamadas “inovadoras” servem de modelo⁴³, nelas a relação com o cliente foi sempre valorizada e considerada como uma “vantagem competitiva”. É mais personalizada, mais próxima, mais flexível também. *Small is beautiful*: o espaço local, as relações de confiança, a divisão de uma cultura comum são valorizados⁴⁴. Doravante, é sobre esse “modelo” que o *marketing* vai adquirir um lugar crescente nas empresas que querem “aproximar-se dos clientes”, “colar em suas demandas”, “tornar-se reativas”. Por isso a grande empresa se transforma: ela se descentraliza, se desburocratiza, explode em unidades interconectadas e se torna, no fim das contas, uma empresa-rede globalizada⁴⁵. Graças à informatização, transforma-se também a organização centralizada e burocrática numa rede de unidades consideradas como PMEs que são postas em concorrência entre si; a partir de projetos e de indicadores de desempenhos. A relação entre o “centro” e as “unidades” torna-se análoga àquela que reúne um “dador de ordem” e seus subempreiteiros.

A empresa-rede que emerge desse movimento já não vende apenas produtos, vende também (e compra), às vezes unicamente, serviços. Estes repre-

43 Cf. Michaël J. Piore e Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books, 1984. Esse livro marca uma reviravolta nas estratégias gerenciais: descobrindo os desempenhos das PMEs inovadoras do Vale do Silício, ou as da Émilie Romagne, os gerentes vão, doravante, privilegiar o enxameamento nas pequenas estruturas interconectadas. É o que dará origem à empresa-rede.

44 Sobre o modelo das PMEs, e notadamente dos “sistemas industriais localizados” e dos processos identitários construídos em torno do sistema de troca local que funciona na confiança fundada na partilha de uma identidade cultural comum, cf. Jean Saglio, “Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés”, *Sociologie du travail*, XXXIII, 4/1991, pp. 529-544.

45 Sobre a empresa-rede globalizada, tal como se generaliza hoje um pouco em toda parte nos países industrializados, cf. Manuel Castells, *La Société en réseau*, trad., Paris, Fayard, 1998. O autor afirma que, nesse tipo de sociedade em gestão que ele chama de “capitalismo informacional”, a identidade se torna o cacife principal do processo em curso porque “a busca de uma identidade se torna a fonte primeira de significação social”, torna-se “a única fonte de sentido”, inscreve-se numa “oposição bipolar entre Rede e Self” (pp. 23-24).

sentavam apenas 48% do emprego em 1975 e perfazem 66% dele em 1992. São os “serviços comerciais nas empresas” que conheceram o crescimento mais forte: serviços informáticos, financeiros, comerciais, conselhos. Frequentemente, a grande empresa possui, ao mesmo tempo, seus “serviços/clientes internos” e sua rede de “clientes/fornecedores externos”: colocando-os em concorrência, o mercado penetra na empresa ao mesmo tempo em que a empresa tenta organizar seu mercado. Assim, certos serviços se padronizam e até “se industrializam” ou se “taylorizam”, enquanto outros se personalizam, praticam a “coprodução” do serviço pela utilização de uma relação de “profissional” com o cliente⁴⁶. É a empresa-rede que define as “missões” para resolver problemas, encontrar ou implantar inovações, ampliar e garantir a fidelidade de sua clientela.

Esse modelo, muito antigo, da relação de serviço entre um “profissional” reconhecido como tal e seus “clientes” (*cliente* e não apenas *customer*) torna-se, na França, no decorrer dos anos 1980-1990, um verdadeiro “modelo de referência” não apenas na empresa privada *inovadora* mas também no mundo do serviço público. Trata-se de transformar os funcionários em *profissionais*, isto é, em fornecedores de serviços a *usuários* com quem eles estão ligados por uma relação de confiança e a cujas necessidades procuram satisfazer da melhor forma possível. Uma pequena revolução cultural é assim solicitada no mundo da administração francesa, no qual ainda reina frequentemente a cultura burocrática do controle, da proteção hierárquica e do fechamento em relação aos administrados⁴⁷. É uma verdadeira *conversão identitária* que constitui seu cacife num mundo onde ainda se encontra com frequência identidades categoriais produzidas por uma longa história.

46 Cf. Jean Gadrey, “Les services”, em *Le Monde du travail*, op. cit., pp. 83-92, assim como Jacques de Bandt, *Les Services dans les sociétés industrielles*, Paris, Economica, 1985.

47 Cf. os trabalhos do Centre de sociologie des organisations e notadamente Catherine Grémion, “L’identité dans l’administration”, em J. Chevalier (org.), *L’Identité politique*, Paris, PUF, 1994, pp. 270-278, assim como Jean-Pierre Dupuy e Jean-Claude Thoenig, *L’Administration en miettes*, Paris, L’Harmattan, 1987.

A crise das identidades categoriais de ofício

Assistiu-se na França, há trinta anos, ao dismantelamento de setores inteiros da economia que se haviam organizado, às vezes havia bastante tempo, com base nas “comunidades de ofícios”⁴⁸ e que tinham resistido, bem ou mal, às racionalizações anteriores. Após o “fim dos aldeões”⁴⁹, a França assistiu, impotente, ao fechamento das minas de carvão e ao declínio dos “mineradores de fundo”⁵⁰, à crise da siderurgia e à completa transformação do trabalho dos “siderúrgicos”⁵¹, a reviravoltas na metalurgia, provocando licenciamentos, fechamentos de fábricas e reconversões dolorosas dos “metalúrgicos”⁵² etc. Certa maneira coletiva de praticar seu ofício, de se organizar e de se definir a partir dele, de estruturar toda sua vida em torno dele, parece ter desmoronado para dar lugar a outro mundo.

A identidade de ofício é o próprio tipo de identidade comunitária que supõe, portanto, a existência de uma “comunidade” no seio da qual se transmitem “maneiras de fazer, de sentir e de pensar” que constituem ao mesmo tempo valores coletivos (a “consciência orgulhosa”) e pontos de referência pessoais (“um ofício nas mãos”). Implica geralmente identificações precoces, por parte dos rapazes, com o ofício do pai que se transmite na família, antes mesmo de se aprender com um patrão (às vezes o próprio pai) no local de trabalho. Ela repousa em “comunidades pertinentes da ação coletiva”⁵³ que permitem, ao mesmo tempo, a defesa dos interesses dos trabalhadores identificados com seus líderes sindicais, mas também o reconhecimento de

48 Sobre esse termo aplicado ao mundo dos ofícios, cf. Denis Segrestin, *Le Phénomène corporatiste. Essai sur l'avenir des systèmes professionnels fermés*, Paris, Fayard, 1984.

49 Cf. Henri Mendras, *La Fin des paysans*, Paris, A. Colin, 1967.

50 Cf. Claude Dubar, Gérard Gayot e Jacques Hédoux, “Sociabilité minière...”, *op. cit.*, 1982.

51 Cf. Jean Gustave Padioleau, *Quand la France s'enferme*, Paris, PUF, 1981. Cf. também Serge Bonnet, *L'Homme de fer*, 4 t., Paris, Ed. du CNRS, 1982-1986.

52 Cf. notadamente Michel Pinçon, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, Paris, L'Harmattan, 1987.

53 Cf. Denis Segrestin, “Les communautés pertinentes de l'action collective”, *Revue Française de Sociologie*, 2, 1980.

“comunidades de interesses” que reúnem empregados e empregadores em torno de objetivos comuns, de “super-regras”⁵⁴ que asseguram notadamente a sobrevivência e o desenvolvimento da firma.

As identidades de ofício supõem, para se reproduzirem, uma relativa estabilidade das regras que as organizam e das comunidades que as sustentam. São encontradas, sobretudo, ali onde existem “mercados fechados do trabalho”⁵⁵ relativa ou totalmente ao abrigo da concorrência e beneficiando-se de um apoio do Estado. Quando as fronteiras se abrem, as barreiras alfandegárias diminuem e as políticas públicas se tornam mais liberais, esses “mercados fechados” se vêem ameaçados. Foi o que aconteceu na França, há mais de trinta anos, após um longo período de protecionismo. Por isso uma nova divisão internacional do trabalho acarretou o declínio inexorável de atividades outrora florescentes. Não era a primeira vez que o fato se produzia na história econômica francesa⁵⁶. Mas dessa vez o choque foi particularmente duro. Uma paisagem inteiramente nova emerge dessa mutação.

A crise das identidades de ofício atingiu, em primeiro lugar e sobretudo, os operários que tinham entrado nas minas, nas fábricas e nos canteiros de obra durante os anos 1950 e 1960. Entre eles encontravam-se muitos ex-camponeses e notadamente trabalhadores imigrados. Eles estiveram mais ou menos integrados nessas comunidades de ofício, no sindicalismo operário e nas formas de regulação características do Estado-Providência. Viram-se desempregados, em pré-aposentadoria ou em situações de precariedade, no decorrer das décadas de 1980 e 1990. Já não podem transmitir “seu ofício” aos filhos e sofrem duramente com o desmoronamento de “seu mundo” anterior. Esse é provavelmente o aspecto mais dramático dessa crise identitária⁵⁷:

54 Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les Règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

55 Cf. Catherine Paradeise, “La marine marchande, un marché du travail fermé”, *Revue Française de Sociologie*, 24, 1984.

56 A propósito da crise da década de 1880 e seus efeitos sobre os operários de ofícios, cf. Gérard Noiriel, *Les Ouvriers dans la société française*, Paris, Seuil, 1986, pp. 83-106.

57 Cf. Françoise Hurstel, “Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui”, *Je/Sur l'individualité*, Messidor, 1987, pp. 155-180. Não parece que o mesmo tipo de transmissão foi percebido entre mães e filhas: é preciso dizer que os ofícios são universos masculinos.

a impossibilidade de transmitir aos filhos os saberes e valores de um ofício reconhecido e valorizado.

Mas essa crise não poupou outras categorias de assalariados. As identidades de ofício constituem um caso particular, sem dúvida historicamente muito antigo, de uma forma identitária mais geral que chamei de forma categorial e que supõe a predominância do coletivo sobre os indivíduos que o compõem, ao mesmo tempo em que a interiorização de normas muito abundantes em matéria de qualificação, de progressão salarial ou de direitos adquiridos. Essas normas, ligadas aos modos de regulação em vigor (lei, regulamento, convenção ou costume)⁵⁸, concernem igualmente aos agentes da função pública, que consideram com frequência que sua mobilização no trabalho não é reconhecida e que seus direitos adquiridos estão ameaçados.

Em numerosas pesquisas realizadas nos anos 1980 e 1990, esses agentes disseram-se bloqueados⁵⁹, sem esperança de carreira, sem reconhecimento por parte de seus dirigentes. A maioria deles considera que as regras do jogo mudaram e que eles pagam o preço. Sua esperança de uma progressão hierárquica, por antiguidade ou por concurso, evaporou-se, pelo fato notadamente da chegada de jovens graduados – amiúde não pertencentes à classe e que têm, portanto, um nível de estudos muito mais elevado – que têm mais oportunidade do que eles de sair-se bem nos concursos e que já não compartilham sua cultura profissional. Defrontam-se também com comportamentos de risco por parte de usuários, com a violência dos transportes ou de certos estabelecimentos escolares, com um desprezo por parte de certos usuários. Não respeitados por seus “clientes”, não valorizados por seus “chefes”, sofrem com a falta de reconhecimento de sua identidade. Essa crise de identidade profissional atinge talvez mais particularmente aqueles que, no passado, militaram sindicalmente e esperaram transformações “revolucionárias” da sociedade francesa. À frustração precedente se junta uma decepção talvez mais profunda ainda: a de ver desmoronar convicções e

58. Cf. Claude Dubar e Pierre Tripier, *Sociologie des professions*, op. cit., pp. 153-155.

59. Cf. C. Dubar, *La Socialisation*, op. cit., cap. X, pp. 217-228.

esperanças sem lhes poder encontrar as causas ou os responsáveis. Essa frustração pode, às vezes, voltar-se contra si mesma e engendrar formas extremas de desamparo.

Assim, a transformação de um ofício aprendido, transmitido, incorporado, numa “atividade” que se tornou incerta, mal-reconhecida, problemática constitui o próprio tipo da “crise identitária” no sentido da sociologia interacionista⁶⁰. Há muito tempo, em Chicago e outras partes, alguns sociólogos fizeram da socialização profissional, das construções e crises identitárias, da relação de serviço e de seus paradoxos um de seus objetos privilegiados de análise. Questionando, mais ou menos radicalmente, a distinção canônica dos funcionalistas entre “profissões” e “ocupações”, tentaram compreender em que toda vida profissional, num contexto de mudanças permanentes, de reviravoltas de conjuntura ou de política, constituía um percurso (*career*) atravessado por crises, isto é, marcado por incertezas, reviravoltas (*turning points*) e provas, confrontado com problemas de definição de si e de reconhecimento pelos outros.

É então muito tentador interpretar essas tendências de transformação do trabalho em atividades de resolução de problemas, de atualização de competências e de acionamento de relações de serviço como a difusão progressiva, no “mundo do trabalho”, na França, durante o período considerado, de uma nova maneira de ser no trabalho, de sentir, de pensar e de viver as atividades “profissionais” que desestabilizou todas as formas anteriores de representação e de ação, todas as antigas identidades profissionais. Mas seria grande o risco de minimizar um problema-chave da vida de trabalho, uma questão maior da sociologia do trabalho que é também um cacife impor-

60. Uma parte dos escritos de Everett Hughes foi dedicada a desenvolver uma perspectiva sociológica interacionista sobre as profissões que expõem esses conceitos de socialização profissional e de crise identitária ligada aos ciclos de vida (*career*) e notadamente às reviravoltas da existência (*turning points*). Esse esquema se aplica, segundo o autor, tanto às ocupações quanto às profissões; cf. E. C. Hughes, *Le Regard sociologique*, Éd. de la MSH, 1998, pp. 59-136. Para uma síntese do ponto de vista interacionista sobre os grupos profissionais, cf. C. Dubar e P. Tripier, *Sociologie des professions*, op. cit., 1998, cap. 5.

tante do período recente: a das relações de poder no trabalho, dos conflitos do trabalho e das relações de classe.

Identidades no trabalho, conflitos sociais e relações de classe

Uma das características principais dos últimos trinta anos, na França, parece ser o “apagamento dos conflitos de classe”⁶¹. Tudo acontece como se a ascensão do tema das “identidades” fosse acompanhada do declínio do tema da “luta de classes”. É, aliás, o que reconhecia Renaud Sainsaulieu quando explicava por que, desde o fim da década de 1960, “o tema da identidade aparecia no contexto de um questionamento da luta de classe como princípio único de identidade”⁶². De fato, constata-se, trinta anos depois, que “a longo prazo a tendência é para o recuo dos conflitos salariais”. Pelo menos, conflitos visíveis, contabilizados, por exemplo, a partir dos dias de greve (de cerca de quatro milhões entre 1971 e 1976 a 352 840 em 1997). Pois os “pequenos conflitos” não faltaram, muitas vezes considerados como “conflitos cada vez mais numerosos, com frequência motivados por reivindicações de ‘reconhecimento’ e de dignidade e, finalmente, de identidade”⁶³. Que identidade? Qual a relação entre esses conflitos “particulares” e os “antigos” conflitos de classe, essas “reivindicações de identidade” e as clássicas reivindicações salariais?

Se examinarmos a lista desses conflitos desde maio de 1968, último grande conflito histórico que se apresentava a si mesmo como conflito de classe,

61 Cf. Bernard Hérault e Didier Lapeyronnie, “Conflits et identité”, em *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, pp. 181-212. Penso que a fórmula utilizada pelos autores não é inteiramente exata: muitos conflitos, na França, conservam há trinta anos uma dimensão de luta de classe ao mesmo tempo em que outras. Essa dimensão de oposição “de classe” dos assalariados aos dirigentes é, ao mesmo tempo, mais defensiva e mais estritamente limitada ao econômico. É, como assinalava Paul Bouffartigue, ao mesmo tempo “o fim da exceção francesa” e “a confusão dos cacifos políticos”. Cf. “Le brouillage des classes” em J.-P. Durand e F. X. Merrien (orgs.), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Paris, Vigot, 1990, pp. 96-130.

62 Cf. a entrevista de Renaud Sainsaulieu com Guy Jobert, “L’identité et les relations de travail”, *Éducation permanente*, número especial “Formation et dynamiques identitaires”, 128, 1996-3, p. 189.

63 Cf. Hérault e Lapeyronnie, *op. cit.*, p. 182.

encontraremos muitos tipos desses conflitos. Primeiro os conflitos “profissionais” que mobilizam, na rua, categorias inteiras que se opõem a medidas públicas relativas a elas, reivindicando criações de postos, protestando contra a degradação de suas condições de trabalho, defendendo ou reivindicando um estatuto: os professores (fim de 1987, início de 1989, março de 1998...), os assistentes sociais (nove semanas no outono de 1991), os médicos (1983, 1990, 1996...), os rodoviários (1984, 1995, 1997...), as enfermeiras (sete meses em 1988-1989...) etc. Pode-se, no caso de alguns deles, falar de reconhecimento de identidades coletivas, da invenção de novas formas de ação e representação. É o caso das *coordenações* surgidas em vários desses conflitos e notadamente aquele, emblemático, das enfermeiras⁶⁴. O Estado é o destinatário principal, mas não exclusivo desses conflitos, que não se apresentam certamente como “luta de classe”, mas afirmam a existência coletiva de um grupo profissional, de um coletivo de assalariados, inclusive em sua dimensão sexuada, de uma profissão em luta contra um sistema administrativo, burocrático, político, que ignora seus verdadeiros problemas, suas reivindicações salariais, mas também seu verdadeiro papel econômico e social. As enfermeiras não querem somente se inscrever no assalariado, querem também inventar formas novas de expressão coletiva.

Em seguida, o período é marcado pelas várias greves estudantis de universitários e colegiais, conflitos “educativos” que já não têm o caráter “revolucionário” ou mesmo “insurrecional” de maio de 1968, mas que podem comportar aspectos inéditos de “protesto moral” (fim de 1986 contra o projeto Devaquet e depois o assassinato de Malik Oussekiné). Mas seus objetivos essenciais são opor-se à seleção e reclamar meios, inclusive para lutar contra o fracasso escolar (cf. a longa greve dos professores de Seine-Saint-Denis em março-abril de 1998 ou dos liceus em 1999). Esses conflitos mostram a que

64 Cf. Danièle Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré, Danièle Sénotier, *Les Infirmières et leur coordination*, Lamarre, 1989. Os autores tentam construir, nesse livro, a figura da enfermeira coordenada como nova forma de identidade coletiva em construção, diferente da do “militante tradicional” ao mesmo tempo pela consideração da dimensão sexuada e pela exigência de democracia direta ligada à ação.

ponto o sistema educativo se tornou estratégico e o cacife do êxito escolar decisivo (as demandas se referem, cada vez mais, aos recursos em mestres, em locais, em ajudas no êxito...) não apenas para a integração social mas para a construção identitária individual.

O período é também prenhe de conflitos orientados para a defesa dos *empregos*, a mobilização contra uma onda de dispensas, contra um fechamento de fábricas, de sítio (mineiros, siderúrgicos, assalariados de Vilvoorde ou de Michelin...). Cumpre reconhecê-lo: poucos desses movimentos alcançaram sua finalidade. Na esmagadora maioria dos casos, a supressão dos empregos, o fechamento dos sítios aconteceram e, às vezes, graças a um plano social – no nível até de um ramo inteiro (cf. a Convenção Geral de Proteção Social da Siderurgia) –, uma fração dos assalariados se reconverteu, enquanto outra ingressava na pré-aposentadoria e uma última se reencontrava no desemprego. Todos esses movimentos ilustraram até que ponto o “escoamento” se fazia mal na sociedade francesa, onde as regulações são enfraquecidas e as estruturas preventivas de formação, reconversão e mobilidade são com demasiada frequência ou inexistentes ou ineficazes...

Enfim, dois conflitos recentes escapam às categorias precedentes. A grande greve de dezembro de 1995 foi desencadeada pelo questionamento dos regimes especiais de aposentadoria, notadamente o dos ferroviários. Ela derivou dos receios exacerbados de rediscussão dos serviços públicos, do estatuto das empresas nacionais, dos recursos atribuídos e da vitaliciedade dos regimes de aposentadoria. O que estava em causa não era apenas, e antes, um reflexo corporativista de defesa, era também, e sobretudo, a afirmação da legitimidade da própria noção de serviço público, de seu reconhecimento. Uma grande parte do “público” que apoiou os grevistas jamais se iludiu⁶⁵. O movimento dos desempregados de dezembro de 1997 é totalmente inédito porque historicamente improvável: ainda que existam precedentes, ele representa uma mobilização coletiva inédita daqueles que foram depressa-

65 Cf. o número especial da revista *Sociologie du travail* dedicado às grandes greves de dezembro de 1995.

demais chamados de “excluídos”, uma passagem da resignação à revolta⁶⁶ que permite constatar até que ponto as formas de ação coletiva sobrevivem à “crise” e se renovam constantemente.

A comparação me parece interessante porque permite distinguir formas tradicionais e novas formas de conflitos sociais. No conflito dos trabalhadores dos serviços públicos, trata-se, antes de tudo, de defender uma identidade estatutária como um Estado-patrão que a questiona, material e simbolicamente. No movimento dos desempregados, trata-se de afirmar coletivamente uma dignidade humana (já que os mínimos sociais atuais não bastam para preservá-la) e de lutar juntos contra uma estigmatização infamante. Esses dois exemplos manifestam, de duas maneiras diferentes, o caráter simbólico dos conflitos sociais e a importância identitária do que Segrestin denominara “as comunidades pertinentes da ação coletiva”. Mas, num caso, tratava-se de reafirmar a unidade de grupos profissionais “antigos” diante dos riscos de deslocamento, desvalorização, negação estatutária. Em outro, tratava-se de construir uma identidade coletiva, de um gênero “novo”, a partir de indivíduos confrontados com a prova do desemprego, com riscos de dessocialização, de “desfiliação” e de exclusão social. No primeiro caso, o individualismo, as condutas de “retirada” (inseparáveis das questões de aposentadoria), as provas do não-reconhecimento constituem riscos futuros contra os quais é preciso lutar; no segundo caso, elas constituem experiências passadas contra as quais é preciso reagir, entrando em relações “afinitárias” e construindo um coletivo novo.

É a partir de uma identidade de situação⁶⁷ compartilhada por um grupo desprovido de “memória coletiva” e estigmatizado pela partilha de uma

66 Cf. Didier Demazière e Maria Térésa Pignoni, *Chômeurs: du silence à la révolte*, Hachette, 1998.

67 Cf. Emmanuelle Reynaud, “Identité collective et changement social: les cultures collectives comme dynamique d’action”, *Sociologie du travail*, 2/1992, pp. 159-177. A resposta dada por Emmanuelle Reynaud me parece diferente da de Segrestin: primeiro porque quase todos os seus exemplos são movimentos de mulheres que ligam, como as enfermeiras coordenadas, a dinâmica de emancipação feminina (cf. Cap. 1) à constituição de identidades de situação, isto é, provisórias e parciais, de tipo societário (*Gesellschaft*) e não-comunitárias (*Gemeinschaft*), depois porque essas identidades incertas são “culturas da ação”, “lugares de elaboração de mudanças sociais”, e não de defesa das prerrogativas (masculinas) de um ofício.

condição desvalorizada. Trata-se aqui da criação de uma identidade nova por mobilização pessoal, de constituição de um "grupo improvável" contra os pesos da "volta sobre si mesmo" e as culpabilidades do "estigma". Se a constituição de tais grupos não é excepcional (cf. os exemplos evocados por Emmanuelle Reynaud, desde as "microculturas de oficinas" até os "movimentos de mães solteiras", passando por "grupos de mulheres em luta"), ela permanece rara, pois comporta sempre um alto custo: trata-se, na mesma dinâmica, de "modificar seu sistema normativo", de criar "laços informais" e de "engajar-se pessoal e intensamente" numa empresa coletiva incerta que depende muito do "societário" e não do "comunitário"⁶⁸. É isso que a torna ao mesmo tempo improvável e fundamentalmente inovadora.

Qual é, neste último caso, o adversário visado? Em que se trata ainda (ou não) de um conflito de classe? Essa é uma questão estratégica para se compreender a crise das identidades profissionais. Pois ela obriga a distinguir radicalmente duas formas identitárias confrontadas com a individualização das situações de emprego e de trabalho. A primeira, a identidade categorial, é a que está inscrita numa *continuidade*, numa forma histórica preexistente que lhe fornece sua identificação principal (por outrem). O coletivo preexiste e preforma a individualização. Esta constitui apenas a especificação de uma forma de tipo *comunitário*, ao mesmo tempo referencial e restritiva. A identidade coletiva no trabalho é primeiramente defensiva, às vezes "*fusional*" (Sainsaulieu). Está à mercê de um conflito perdido, de uma separação "mortal" do grupo de pertencimento. A segunda, a identidade de rede, é aquela que resulta de uma ruptura, que implica uma identificação nova (para si), que atravessa a prova da individualização muitas vezes forçada, que enfrenta a questão da reconstrução de uma forma *societária*, ao mesmo tempo voluntária e incerta. A identidade coletiva no trabalho é uma inovação, uma "criação institucional" (Sainsaulieu) que implica um processo de

68. Segundo as definições ideais típicas dadas como introdução, o societário é uma construção contingente, em situação; de laços voluntários, amiúde provisórios e limitados a uma esfera da existência. Ele exige, por isso, uma mobilização pessoal que não existe no comunitário.

elaboração, de "negociação" de regras e de normas, de pontos de referência comuns. Esse processo compreende necessariamente uma parte de conflito, mas também de cooperação, avanços e recuos, compromissos e riscos.

Encontramo-nos no cruzamento de dois paradigmas, de duas maneiras de pensar os vínculos entre construção da individualidade e construção social. No primeiro, o social como relação de classe, de exploração salarial, de dominação se sobrepõe: os assalariados não podem construir sua identidade de dominados resistentes a não ser unindo-se. O conflito – como *conflito de classe* – é um enfrentamento que só pode ou reforçar as identidades estabelecidas dos protagonistas, ou fazer "explodir" a identidade coletiva do perdedor em "indivíduos" abandonados às angústias da "desfiliação". O conflito como momento e prova de uma *construção de ator coletivo* é uma confrontação que pode permitir uma superação do isolamento inicial e constituir uma experiência decisiva no acesso a uma identidade nova, ao mesmo tempo pessoal e "societária". O que o exame retrospectivo parece mostrar claramente é o declínio dos conflitos de primeiro tipo (que seria preciso ligar ao desmoronamento da adesão sindical, notadamente nos "sindicatos de classe") e uma ascensão lenta, incerta, por vezes pouco visível, dos conflitos de segundo tipo⁶⁹. Esse é um elemento crucial do que chamo de crise das identidades profissionais.

Conclusão

Nas experiências dos últimos trinta anos, em matéria de emprego e desemprego, de atividades e de relações de trabalho, de movimentos sociais, os "modelos culturais" detectados por Renaud Sainsaulieu nas

69. É verdade que, há muito tempo, conflitos que se apresentavam como enfrentamentos de classe, no discurso de seus líderes, constituíam, de fato, confrontos, "jogos de soma não-nula": no seio dos quais os cacifes de reconhecimento identitário eram importantes e cuja conclusão podia solidificar ao mesmo tempo a lógica gerencial de "êxito econômico" e lógicas salariais de "reconhecimento identitário". Um exemplo disso é dado em Pascale Trompette, "La négociation dans l'entreprise: symbolique de l'honneur et recompositions identitaires", *Revue Française de Sociologie*, XXXVIII-4, 1997, pp. 791-822.

organizações de trabalho da década de 1960 sofreram evoluções significativas⁷⁰. Identifiquei algumas dessas dinâmicas por ocasião da pesquisa coletiva dos anos 1986-1989, referente aos assalariados de grandes empresas privadas diante de formações “inovadoras”⁷¹. Pesquisas novas, na década de 1990, trouxeram novos elementos que permitem, na base das sínteses precedentes, defender a tese de uma crise das formas identitárias herdadas dos trinta anos gloriosos.

O que Sainsaulieu chamava de identidade de “retirada” e que caracterizava, no fim dos anos 1980, os discursos dos assalariados que se consideravam “marginalizados”, periféricos na empresa ou no serviço, e reconhecendo-se ameaçados de exclusão, evoluiu para modalidades novas, marcadas inteiramente pela exclusão do trabalho, pela prova do “desemprego total”⁷² ou da aposentadoria antecipada. Essa “forma identitária” era construída por atos de atribuição, de etiquetagem no trabalho situando-a “fora do modelo da competência”. Como os assalariados envolvidos viveram essa prova identitária temível que constitui a exclusão do emprego? Essa primeira forma de “crise identitária” é provavelmente a mais terrível. Ela combina uma relação de exterioridade relativamente ao emprego e uma relação instrumental com o trabalho que torna delicada a “reconversão” em outros papéis, em particular familiares, sobretudo para os homens. O que se designa às vezes como um “dobrar-se sobre si mesmo” não diz nada sobre processos sociais e psíquicos da dessocialização que implicam todas as esferas da existência, inclusive a da cidadania. Voltaremos a isso no último capítulo.

70 O último livro coletivo de R. Francfort, F. Osty, R. Sainsaulieu e P. Uhalde, *Les Mondes sociaux de l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, indica o desenvolvimento, durante os anos 1990, de uma cultura de serviço público que é antes analisada como defensiva, especialmente diante das privatizações e do desenvolvimento das formas de precarização. Não se sabe muito bem se se trata de um “modelo novo” ou da reativação de um modelo antigo.

71 Cf. a última parte de *La Socialisation*, op. cit., pp. 201-252, e o último capítulo de *Sociologie des professions*, op. cit., pp. 225-259.

72 Cf. Dominique Schnapper, *L'Épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, 1994 (1.^a ed., 1981). Nessa nova edição, o autor faz o balanço dos trabalhos recentes sobre o desemprego e os desempregados e encontra uma confirmação da tese que sustenta a centralidade do trabalho na sociedade francesa das décadas de 1980 e 1990.

O que Sainsaulieu designava pela expressão de “modelo *fusional*”, com base em suas observações diretas de conflitos sociais nos quais a identificação dos operários com seu líder implicava uma forma de “nós” primando absolutamente sobre o “eu”, havíamos rebatizado de *identidade categorial* para designar a argumentação daqueles que, desconfiando do gerenciamento participativo e das inovações de formação, adotavam formas de participação dependente, nostálgicas das proteções da identidade de ofício. Essa crise das identidades de ofício, sob os golpes violentos da racionalização, não cessa de se reproduzir na história do capitalismo, há mais de dois séculos, sob formas cada vez mais específicas. Viu-se em que ela difere das crises precedentes e como assume a forma de um sentimento de bloqueio. Se ela não desemboca necessariamente na exclusão do emprego, supõe com frequência alternativas dolorosas entre reconversão incerta e reclassificação em empregos quase sempre desvalorizados. Essa crise de identidade suscita também a questão da transmissão intergeracional no seio das classes populares ou do “assalariado médio”.

O que Sainsaulieu chamava de “modelo *negociatório*” levanta problemas diferentes. De minha parte, eu havia proposto a expressão *identidade de empresa* para designar a lógica argumentativa dos assalariados fortemente implicados nas inovações de sua empresa e que esperavam trocar essa forte contribuição por uma promoção interna, fosse ela qual fosse. Essa forma identitária não parece ter resistido às novas vagas de racionalização dos anos 1990. Ela já não representa um modelo de referência para o novo gerenciamento visado pelas reduções de efetivos e pela redução das linhas hierárquicas. Já não representa um modelo atrativo para os “executivos” atingidos pelo desemprego, considerando-se majoritariamente como assalariados comuns. Já não se enquadra na última versão do modelo da competência que preconiza a mobilidade externa voluntária e valoriza a empregabilidade. É por isso que ela permanece problemática e mal-elucidada: como gerar essa reconversão de si que se substitui pelos antigos percursos de ascensão interna? Como projetar um futuro quando a empresa com a qual se estava

identificado desaparece de seu horizonte? Qual a alternativa para essa identificação "interna" quando não existe outro modelo de coletivo?

Resta o "último modelo" que Sainsaulieu designava sob a expressão "modelo *afinitário*" e que eu chamara primeiro de "identidade *incerta*", depois de "identidade *individualista*" para propor enfim o termo *identidade de rede*. Essa forma fora deduzida, quase exclusivamente, de discursos de jovens diplomados que se julgavam desclassificados e encaravam uma "mobilidade externa" à empresa onde trabalhavam. Ela remetia apenas a tipos de coletivo muito personalizados, freqüentemente efêmeros, centrados em relações afetivas, em redes. Era a única a se organizar em torno da antecipação de um percurso de mobilidades voluntárias, apesar de todos os riscos previsíveis. Era o único caso em que a noção de "precariedade", utilizada até aqui de maneira quase unicamente negativa, podia adquirir uma conotação positiva: uma espécie de "precariedade identificante"⁷³, isto é, uma conduta de exploração incessante de um meio profissional, por meio de experiências curtas, mas cada vez mais enriquecedoras. A "vida de artista" fornece um bom exemplo disso. Trata-se de uma forma identitária similar à dos atores cujas características e cujos percursos se conhecem melhor atualmente⁷⁴. Pode-se dizer, levando em conta todas as análises que precedem, que essa é hoje a única forma identitária valorizada e poupada pela crise? Voltaremos a essa questão no último capítulo deste livro.

Eis uma segunda interpretação da crise das identidades, absolutamente complementar à do capítulo precedente. Todas as formas anteriores de identificação com coletivos ou com papéis estabelecidos se tornaram pro-

blemáticas. As identidades "tayloriana", "de ofício", "de classe", "de empresa" são desvalorizadas, desestabilizadas em crise de não-reconhecimento. Todos os "nós" anteriores, marcados pelo "comunitário" e que tinham permitido identificações coletivas, modos de socialização do "eu" pela integração definitiva a esses coletivos, são suspeitos, desvalorizados, desestruturados. A última palavra do modelo da competência supõe um indivíduo racional e autônomo que gera suas formações e seus períodos de trabalho segundo uma lógica empresarial de "maximização de si"⁷⁵.

Essa forma muito "individualista", mas também muito "incerta", essa *identidade de rede* muito ligada à "sociedade em rede"⁷⁶ que se constrói através da globalização, primeiro no trabalho, depois alhures. Essa forma voltada para a "realização de si mesmo", para o desabrochar pessoal, num contexto de forte competição, coloca os indivíduos na obrigação de enfrentar a incerteza e, cada vez com mais freqüência, a "precariedade" tentando dar-lhe um sentido. Mas essa forma não estará, por sua vez, em crise permanente?

Se o resultado de trinta anos de crise do emprego, de transformação do trabalho no sentido da responsabilidade individual, da valorização da competência pessoal e da "empregabilidade de cada um" foi fazer desta última forma identitária a única desejável no futuro, a única suscetível de reconhecimento temporário, a única a propor à geração nova, então entramos numa crise identitária permanente⁷⁷. Cada um deverá, no futuro, "vender-se", por algum tempo, a um empregador ou "tentar a sorte" numa criação de empresa incer-

73 Encontrei essa expressão num relatório de pesquisa coordenado por Anne-Chantal Dubernet referente aos jovens em inserção na região do Loire; cf. o relatório intitulado *Les Contrats précaires en question*, Cereq, 1996, mimeo.

74 Cf. as duas obras publicadas no mesmo ano sobre os atores: Catherine Paradeise, *Les Comédiens*, Paris, PUF, 1997, e Pierre-Michel Menger, *La Profession de comédien*, Paris, Ministère de la Culture, 1997. Nesta última obra o autor apresenta as noções de "self-marketing permanente" e de "autoprodução (e direção) de si", que, juntamente com a constatação do caráter decisivo das redes, podem levar a considerar esses atores (e provavelmente os outros artistas) como representantes eminentes dessa nova forma identitária que é marcada por crises recorrentes (períodos de desemprego, dúvida sobre si mesmo, fracassos...).

75 Sobre esse modelo ultraliberal chamado "empresa de si", cf. Bob Aubrey, *Le Travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XXI^e siècle*, Paris, InterÉditions, 1994.

76 Em *La Société en réseau*, Manuel Castells afirma: "Nunca o trabalho foi mais essencial ao processo de criação, mas jamais os trabalhadores foram mais vulneráveis diante da organização, indivíduos isolados no seio de uma rede flexível que não sabe sequer onde ele se situa exatamente" (p. 322). Não se pode dizer melhor que a forma identitária assim visada, essa "identidade de rede" produzida pela – e produtora da – "sociedade e rede" está bem ancorada no trabalho, mas permanece tão incerta e móvel quanto a evolução do próprio trabalho.

77 Uma hipótese mais congruente com a do capítulo precedente consistiria em pensar que o desnível entre o questionamento dos papéis profissionais (e das categorias de emprego), pela extensão do modelo da competência, e a emergência de novos projetos de carreira que se torna mais difícil pelas incertezas dos mercados vai tender a se reduzir e que as identidades de redes vão desenvolver-se graças à antecipação de novas carreiras ligadas a novos filões de emprego...

ta? O estatuto da função pública, último baluarte da “estabilidade vitalícia”, acabará por ceder sob os golpes violentos da “necessária concorrência” da empresa de serviço, do “nivelamento das condições de emprego”, das “novas normas européias” e, finalmente, do processo de racionalização capitalista? Cada um deverá mudar regularmente de atividade, de emprego, de competência, de rede? Que acontecerá então com sua identidade profissional, parte mais ou menos central de sua identidade pessoal? Será que se tornará, para a maioria, uma história imprevisível, incerta, incessantemente retomada? Será ela, para eles, uma série indefinida de crises a serem superadas, a serem geridas? Uma identidade de crise, tanto quanto uma identidade em crise?

Religião, política e crise das identidades simbólicas

4

AMAR E “TER UMA FAMÍLIA”, TRABALHAR e “ter um emprego” continuam a ser doravante as preocupações principais, se não exclusivas, de nossos contemporâneos¹. Isso é suficiente para definir sua identidade? Claro que não. Se a identidade, no sentido jurídico, é primeiramente um sobrenome de família (mas também pelo menos um nome) herdado de uma linhagem (de fato, dois...), se é às vezes uma categoria socioprofissional (um estatuto de emprego notadamente), é também uma nacionalidade. Nas cédulas de identidade, variáveis segundo os Estados, pode-se obter informações diversas (data e lugar de nascimento, endereço, cor dos olhos, sinais particulares...), mas sempre se exige inscrever esses dois elementos-chave: o nome e a nacionalidade. Eu me chamo X... e sou francês.

¹ Faço alusão a uma pesquisa que compreendia uma questão aberta que indagava a estudantes do primeiro ciclo de ciências sociais (sociologia e administração econômica e social), em 1997-1998, o que significava, para eles, a expressão: “ter sucesso na vida”. A imensa maioria dos trezentos respondentes abordou apenas dois temas: o emprego (“ter um emprego bem pago, que me agrade, estável...”) e a família (“ter uma família que me ame e que eu ame...”). As palavras que remetem ao universo religioso, político ou a outro domínio “simbólico” são quase inexistentes (com a ínfima exceção de duas jovens de origem argelina). Foi perturbador, para mim, constatar que os resultados de uma análise lexicográfica levavam a resultados muito próximos dos obtidos por Christian Baudelot junto a alunos do LEP (Liceu de Ensino Profissional): predomínio do verbo “ter” (um emprego, uma família, uma bela casa...), sobretudo entre os rapazes, seguido do verbo “fazer” (alguma coisa que me agrade...) e do verbo “estar” (bem no meu trabalho, em minha pele...); sobretudo com as mulheres. A variável “origem social” não parece ser muito discriminatória (porquanto as origens sociais dos estudantes de primeiro ciclo eram diferentes das dos alunos do LEP): cf. Christian Baudelot, “Réussir sa vie”, em *Les Élèves de LEP, une population diversifiée*, Université de Nantes, mimeo., 1987.

A nacionalidade está no cerne da identidade jurídica como o sobrenome está no princípio da identidade pessoal.

Quem diz nacionalidade subentende, nas sociedades democráticas, a cidadania. O direito de voto é o direito de participar na soberania da nação, que, em troca do pertencimento, confere o estatuto de cidadão. Votar é exprimir uma preferência por candidatos, partidos, programas. O pluralismo das posições políticas implica escolhas, posições motivadas simbolicamente. Ter uma nacionalidade não é apenas beneficiar-se de direitos (sociais, em especial), é também um dever de exprimir preferência pelo voto democrático, isto é, escolhas motivadas por valores, crenças. São elas que definem as identidades simbólicas.

Este capítulo aborda o que se chamava outrora de ideologias². O que mudou nesse domínio, na França, nos últimos trinta anos? Em que se pode falar de crise das ideologias (no sentido de sistemas de "representações do mundo") ou das identidades simbólicas (no sentido de convicções em matéria religiosa ou política)? Para responder a essas perguntas, interrogarei as ciências sociais: as pesquisas, as sínteses, as interpretações recentes. Mas tentarei também testar o esquema teórico construído no primeiro capítulo. Abordarei de início as evoluções da relação com a religião e, mais genericamente, com as crenças e práticas religiosas. Tentarei em seguida restituir as dinâmicas do campo político, as transformações da relação com a política. Examinarei enfim a tese da crise das identidades simbólicas, em estreita relação com a questão das "representações"³, não apenas cognitivas mas políticas, não apenas ideológicas mas pessoais.

2. O termo "ideologia" parece entrar em declínio na literatura sociológica no decorrer da segunda metade dos anos 1980 na França, enquanto estava muito presente nos trabalhos dos sociólogos (alguns dentre eles) dos anos 1960 e 1970. A própria definição da palavra suscita, aliás, um problema: segundo a posição epistemológica dos autores, pois designa ora "um conjunto de idéias falsas", ora "uma visão do mundo; um sistema simbólico em geral"; cf. Raymond Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

3. Utilizarei o termo "representação" nos três sentidos diferentes distinguidos pela grafia: as "representações" do mundo no sentido de ideologias; as *representações* de si mesmo, no sentido de encenação teatral, e a *representação* política no sentido de delegação de poder.

O processo de privatização do religioso: desinstitucionalização?

"Em trinta anos, a paisagem religiosa da França mudou profundamente." Essa constatação de Jean-Marie Donégani⁴ se apóia primeiro numa série de indicadores que se tornaram clássicos em matéria de sociologia das religiões. Primeiro os que se referem à prática religiosa. Nas primeiras pesquisas nacionais, no início dos anos 1950, os "praticantes regulares", os que declaravam ir à missa todos os domingos, representavam cerca de 40% dos franceses com mais de quinze anos, 28% dos homens e 49% das mulheres. Em meados da década de 1990, medidas comparáveis mostraram uma taxa de 9 a 10% (5% dos homens e 18% das mulheres). A diminuição é quase regular ao longo de todo o período, com uma aceleração em meados dos anos 1960. A curva de prática dominical dos jovens com menos de 25 anos é especialmente interessante: ela cresce até o começo da década de 1960 (33% em 1962) para diminuir fortemente em seguida (20% em 1966) e declinar regularmente até atingir uma taxa próxima de zero (2% em 1994)⁵. Pode-se falar de um desmoronamento da prática religiosa, sobretudo entre os jovens.

Analisando de maneira muito rigorosa a composição dos efeitos de idade, geração e período, e apoiando-se em dados de outros países europeus, Yves Lambert⁶ conclui pela dominação maciça de um efeito de período. Certamente, a queda da prática religiosa afeta mais os menores de 45 anos, mas não poupa os mais idosos. Essa queda é sensível em toda parte na Europa e ao longo de todas as gerações. Mas existem ainda em toda parte grandes desníveis entre a prática dos mais idosos (gerações nascidas antes de 1914) e a dos mais jovens (gerações nascidas após 1950). Na Itália ou na Espanha, pas-

4. Cf. Jean-Marie Donégani, "Idéologies, valeurs, cultures", em Olivier Galland e Yannick Lemel (orgs.), *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, pp. 213-244.

5. Na França, as pesquisas sobre a prática religiosa católica que distinguem praticantes regulares (missa todos os domingos), ocasionais (várias vezes por ano) e não-praticantes foram sistematizadas, sob o impulso notadamente de Gabriel Le Bras, nos anos 1950, o que permite estabelecer séries de longa duração.

6. Cf. Yves Lambert, "Âges, générations et christianisme en France et en Europe", *Revue française de sociologie*, XXXIV-1993, pp. 525-555.

sa-se de 70% ou 75% de praticantes entre os mais idosos a 25% ou 30% entre os mais jovens. Na França, no início dos anos 1990, os números correspondentes eram de 25% (geração anterior a 1914) a 8% (geração pós-1950).

Se examinarmos as declarações de pertencimento, as evoluções são menos espetaculares: na França, em 1993, 79% dos que responderam ao questionário se diziam católicos, mas 51% eram “não-praticantes”. Em 1974, as taxas eram de 86,5% e de 47,5%. Os que se declaram “sem religião” passam, nesse período, de 10% a 16%. Uma clara maioria dos franceses interrogados responde “católicos” às perguntas de pertencimento, seja qual for sua formulação⁷. Mas só uma minoria, cada vez menor, se define como “praticante regular”. Constatase, portanto, “um desvio entre as declarações de pertencimento (que permanece forte) e de prática (que despenca) religiosas”. Esse desvio, cada vez maior, suscita, segundo Donégani, um “problema de interpretação”.

Para avançar na interpretação, Jean-Marie Donégani procedeu a uma pesquisa por entrevista cujos resultados são importantes. Sua tese é que existem doravante “vários focos de produção simbólica desenhando identidades religiosas diferenciadas”. Explorando, por meio de suas entrevistas, os conteúdos subjetivos associados à referência católica, ele extrai seis modelos dos quais três se referem aos que dizem “colocar a religião no centro de sua vida” e três aos que consideram a religião como “uma referência entre outras”. Um só desses modelos, muito minoritário, pode ser considerado “tradicional”, isto é, que combina uma prática regular considerada obrigatória e uma adesão doutrinal “totalizante”. Todos os que responderam que não adotam esse modelo (isto é, a grande maioria) afirmam, de uma maneira ou de outra, “levar mais em conta sua consciência do que posições da Igreja no que concerne à sua escolha de vida”. O religioso, portanto, se privatizou: a instituição religiosa perdeu sua legitimidade.

7 As respostas à pergunta: Qual é sua religião? podem também ser comparadas, na França, durante um longo período. Entre 1954 e 1993, a resposta “católica” passou de 93% a 79%; cf. Joseph Sutter, *Vingt ans de sondages religieux en France*, Paris, Éd. du CNRS, 1984, e Donégani, *op. cit.*, p. 231. Não tratei das outras religiões (entre 3% e 5% da população) neste capítulo.

Esse processo é particularmente visível entre os jovens, sobretudo quando se compara seu discurso ao dos mais idosos. A mudança concerne não apenas à das normas morais mas também à das crenças especificamente religiosas. Por exemplo, os “jovens” (menos de 45 anos) que se definem como católicos são quase os únicos a desenvolver um modelo que Donégani chama de “integralismo individualista”. Eles definem sua religião como “liberdade individual sob o signo do Evangelho” e a consideram “estranha a toda lógica institucional”. É seu foro íntimo que é soberano: o ensinamento da Igreja já não tem efeito sobre sua identidade religiosa.

Donégani encontra numa pesquisa junto a leitores do jornal *Phosphore* (majoritariamente dos doze aos dezesseis anos) uma confirmação dessa privatização das crenças. Dois terços dos que participaram responderam positivamente ao item: “Que Jesus seja Filho de Deus ou filho de um camponês tanto faz para mim, o essencial é o que ele me dá”. Mais de dois terços (68%) responderam “Não” à pergunta “Há uma religião que lhe pareça mais verdadeira que outra?”. À pergunta “Como você considera a existência de Deus?” as respostas são as seguintes: certa (29%), provável (32%), improvável (17%), excluída (18%). Em 1996, quando de uma sondagem referente a uma pequena amostragem de 16-25 anos, pela primeira vez, parece⁸, uma maioria de jovens respondeu Não (52%) à pergunta “Acredita em Deus?”. Cruzando várias pesquisas, encontra-se a mesma evolução que se pode chamar de “probabilismo”: os conteúdos das crenças religiosas são, na melhor das hipóteses, prováveis, isto é, “talvez verdadeiras”. Por esse motivo, crer nisso “depende da escolha de cada um”. Dessas pesquisas Donégani extrai uma conclusão maior, que ele expressa assim: “As crenças contemporâneas não são nem políticas nem religiosas, mas privadas: cabe à consciência individual decidir sobre o verdadeiro, o bom, o justo”⁹.

8 Era a primeira vez, desde que a pergunta foi formulada dessa maneira, que uma maioria de uma faixa etária (16-25 anos) respondia negativamente, na França, segundo a Sofres, que realizou a sondagem.

9 Cf. Donégani, *op. cit.*, p. 243. Os resultados completos de sua pesquisa se encontram em Jean-Marie Donégani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

Duas expressões passam doravante a ser utilizadas correntemente pelos sociólogos para designar esse processo de privatização das crenças e práticas religiosas: secularização e desinstitucionalização. O primeiro é antigo e consensual. O segundo é mais recente e mais polêmico. A secularização é um processo histórico de longa duração que vê as Igrejas (protestante primeiro, católica a seguir) retirar-se de certas funções (educacionais, sanitárias, anímicas, caritativas...) que são assumidas por organizações “não-confessionais” e, em particular, pelo Estado. Na França, a lei de separação da Igreja e do Estado de 1905 marca uma reviravolta no processo de secularização. Ela é acompanhada de uma consolidação da laicidade como valor republicano cardeal. A religião torna-se juridicamente uma questão “privada”, o que é seguido por um reconhecimento oficial do pluralismo religioso. O que os historiadores chamam de “querela escolar” nem por isso termina, mas se torna uma questão política mais do que religiosa.

A expressão desinstitucionalização tem um alcance muito diferente. Ela significa que, além da “perda de domínio” das instituições religiosas sobre a vida privada (incontestável segundo todas as pesquisas), é o conjunto das instituições (Igreja, Escola, Exército, Empresa, Família...) que é atingido pelo descrédito, e desse modo “a produção das normas passou para o lado da subjetividade”¹⁰. Pode-se ligar facilmente essa noção à sociologia durkheimiana: a crise das instituições decorreria assim diretamente do esfacelamento ou mesmo do desaparecimento das crenças coletivas que têm uma raiz religiosa. Para Durkheim, o elo social é aquele que decorre da socialização moral da nova geração pela precedente, completada pela implementação de regulações eficazes (os corpos intermediários e sobretudo os grupos profissionais). Socialização e regulação implicam crenças coletivas que são inculcadas pela instituição escolar e mantidas pelas instituições jurídicas. Para Durkheim, não pode haver sociedade moderna, orgânica e democrática (o que eu chamo de societária) sem instituições fortes e legítimas, reconhecidas

¹⁰ Esse termo é assim definido por François Dubet e Danilo Martuccelli na obra *Dans quelle société vivons-nous*, Paris, Seuil, 1998, p. 169.

e consensuais, que repousem sobre valores compartilhados. Para Durkheim, os valores republicanos se seguiram aos valores religiosos, mas asseguram a mesma função: a integração moral dos membros de uma sociedade-nação doravante laica e democrática. O sagrado mudou de estatuto e de forma, tornou-se mais interiorizado, mais difuso também, mas é sempre necessário à coesão social e à felicidade individual. Claro que, para ele, é o quadro da nação que constitui o sistema de integração mais pertinente. Se ele desmorona, se perde todo significado e, com este, o sentido moral e, portanto, a definição e a legitimidade das normas, então é a anomia que triunfa com seu cortejo de conflitos coletivos e de suicídios individuais¹¹.

É disso que se trata na sociedade francesa dos anos 1960-1990, marcada pelo declínio das práticas e pela privatização das crenças religiosas? Não necessariamente. Levantaremos duas hipóteses sucessivas. A primeira, a mais otimista, é de que se trata simplesmente de uma fase nova da secularização, de uma espécie de acabamento da laicização que faz do religioso uma questão “puramente privada”, por oposição à política, à cidadania e à democracia, que se destacariam sempre mais dos pertencimentos comunitários (chamados às vezes de étnico-religiosos) para se tornarem componentes de um espaço público estruturado por instituições reconhecidas. Se essa primeira hipótese é verdadeira, a nação como “comunidade de cidadãos”¹² deveria ter adquirido, durante o último período, uma legitimidade superior a todos os pertencimentos de tipo étnico, a todas as “minorias” culturais ou aquilo que certos sociólogos chamam de as novas “comunidades emocionais”¹³. A hipótese otimista

¹¹ Durkheim desenvolve sua concepção da anomia no final de seu livro *De la division du travail*, 1.^a ed., 1893 (a propósito da “divisão anômica do trabalho”) e, em *Le Suicide*, 1.^a ed., 1897 (a propósito do “suicídio anômico”). Equivalente durkheimiano da noção de crise, a anomia é uma palavra tão problemática quanto “crise”. Para um exame crítico dessa noção e de sua posteridade, ler Philippe Besnard, *L'Anomie, histoire d'une notion*, Paris, PUF, “Sociologies”, 1984.

¹² Cf. Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994. O autor utiliza o termo “comunidade” num sentido diferente do empregado neste livro: de fato, a nação “democrática” (e não étnico-religiosa) pode também ser considerada como uma construção “societária” decorrente da adesão voluntária de cidadãos (e não da filiação automática dos membros de uma comunidade).

¹³ Cf. Danièle Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1994.

ta implica que a privatização das crenças não significa a perda de legitimidade das instituições políticas. Ela supõe que a esfera política continua sendo um domínio de identificação importante, valorizando o debate público e aquilo que Tocqueville chamava de “paixões democráticas”. Será esse o caso?

Crise das marcas, referências e clivagens políticas

No mesmo artigo de síntese, Jean-Marie Donégani (1998) comparava a paisagem política francesa do fim dos anos 1990 à do fim dos anos 1960 para constatar que ela era apenas “sensivelmente diferente”. Segundo ele, a vida política sofrera menos mudanças que as crenças e práticas religiosas: parecia-lhe que se podia encontrar mais continuidades no domínio político que no domínio religioso. Assim, o “interesse pela política não teria mudado muito em quarenta anos no eleitorado francês: em 1958, 9% dos entrevistados se interessavam “muito” pela política e 42%, “muito pouco ou absolutamente nada”; em 1997, os primeiros eram 11% e os segundos 52%. Para o autor, as taxas permaneciam muito estáveis durante todo o período, ainda que a questão permaneça de tal forma vaga que não se pode interpretar precisamente o resultado¹⁴.

De fato, a palavra política é uma das mais polissêmicas que existem. Aliás, ela raramente “funciona” isoladamente nas conversações correntes. Precisa de adjetivos (“política”, “partidária”, “pública”, “local”, “midiática” etc.) para que se compreenda seu significado exato. Por esse motivo, a noção de interesse pela política depende integralmente das conotações da palavra *política* e, talvez sobretudo, da palavra *interesse* para o interlocutor. Pode-se constatar uma semelhança na estrutura das respostas enquanto os significados da palavra *política* sempre evoluíram, mas é a palavra *interesse* que conta: basta que por trás da noção de interesse se escondam, por exemplo, conotações de distinção social ou cultural. Dizer-se “interessado” seria assim manifestar

¹⁴ Cf. Jean-Marie Donégani, *op. cit.*, p. 214.

um “nível cultural” mais elevado que a “massa” das pessoas que não se interessam. E se todo mundo se interessasse, à sua maneira, pela vida pública?

Da mesma maneira, o que os cientistas políticos chamam de “sentimento de competência política” parece ter variado pouco e permanece muito correlacionado com o interesse pela política. Entre 1966 e 1995, as respostas que indicam um sentimento de “não-competência” (“é uma questão de especialistas”) oscilam entre 28% e 25%; “pouco competente” é escolhido por uma grande maioria de entrevistados; os “competentes” oscilam entre 19% e 22%. O nível de estudos e a posição socioprofissional explicam a maioria da variância das respostas. Mas o que quer dizer “sentir-se competente”? Aqui também as estratégias de distinção podem desdobrar-se sem que o significado da palavra *política* esteja envolvido. O fato de a política parecer a inúmeros eleitores uma questão para “profissionais” não é algo novo. O fato de essa constatação implicar comportamentos de abstenção eleitoral, de voto de protesto ou de fidelidade cega a um partido ou a um líder depende da conjuntura e implica definições diferentes da política. E se todo mundo desse provas, em seu nível, de competência em sua vida pública?

Em matéria de voto político, o que parece ter mudado, na França nos últimos trinta anos é a relação dos eleitores com a clivagem “direita/esquerda”, e essa mudança diz respeito à segunda metade do período (1984-1999). De fato, em março de 1981, 43% de entrevistados respondiam Sim e 33% respondiam Não à pergunta “Em sua opinião, as noções de direita e de esquerda continuam válidas?”; em julho de 1996 as taxas eram respectivamente de 32% e de 62%. Pascal Perrineau¹⁵ extrai disso o seguinte ensinamento: “Em quinze anos, um sistema de referências políticas desmoronou na França”. De que maneira ele se dá conta disso? Primeiro pela perda de influência, se não de pertinência, das “fortes identidades coletivas, sociais e territoriais” e, sobretudo, das identidades de classe: em março de 1978, 75% dos operários tinham votado na esquerda e 66% dos “patrões da indústria e do comércio”

¹⁵ Cf. Pascal Perrineau, “La logique des clivages politiques”, em Collectif, *Les Révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, pp. 289-300.

tinham votado na direita. Nas eleições legislativas de 1997, 51% dos operários votaram pela “esquerda plural”, mas também 54% das “profissões intermediárias”. Entre 1978 e 1998, essas estruturas significativas que faziam coincidir “esquerda e classe operária” de um lado e “direita e burguesia” do outro se racharam, quando não desmoronaram.

Outra explicação completa a precedente: uma nova clivagem política teria emergido durante a presidência de François Mitterrand. Os resultados do referendo sobre Maastricht o colocariam claramente em evidência, a propósito da Europa. O Sim venceu entre os franceses “mais dotados” (71% dos diplomados do ensino superior), os mais ao centro (76% dos simpatizantes do PS [Partido Socialista] e 59% dos da UDF [União para a Democracia Francesa]), os mais urbanos (57% dos habitantes das sedes administrativas de departamentos), os mais “progressistas” (69% dos partidários da abolição da pena de morte). As regiões chamadas “social-cristãs” (66% na Alsácia, 60% na Bretanha) decidem com as regiões chamadas “nacional-laicas” (43% na Picardia, 46% no Limousin). As regiões mais ricas com as mais pobres¹⁶. Mas qual é, de fato, essa nova clivagem? A resposta de Pascal Perrineau é a seguinte:

Assim, a desfiliação em relação aos grupos de pertencimento (famílias, classes, culturas locais...), a individualização das crenças, a mobilidade e a diversificação étnica e cultural engendraram uma nova clivagem política, social e cultural entre os partidários de uma ‘sociedade aberta’ e os de uma ‘sociedade fechada’¹⁷.

Que significa essa oposição?

Pode-se dar várias interpretações a isso. Em primeiro lugar, uma interpretação de ordem econômica. A “sociedade aberta” seria mais liberal, mais favorável à abertura das fronteiras, e a “sociedade fechada”, mais protecionista. Depois, uma interpretação de ordem ética: a “sociedade aberta” seria mais permissiva, menos autoritária, mais tolerante em matéria de costumes

¹⁶ *Idem*, p. 293.

¹⁷ Pascal Perrineau, *op. cit.*, p. 294.

do que a “sociedade fechada”. Enfim, uma interpretação de ordem cultural enfim: a “sociedade aberta” seria mais favorável às influências externas, eventualmente mais aberta à imigração, a “sociedade fechada” seria mais nacionalista e oposta à imigração. Mas essas diversas dimensões não são necessariamente correlatas entre si, e as tomadas de posição sobre uma ou outra são dificilmente separáveis das posições sociais daqueles que as exprimem¹⁸.

Parece estabelecido, entretanto, que ao lado da clivagem antiga que opõe direita e esquerda no terreno econômico (liberalismo/socialismo) aparece outra no decorrer da década de 1980, que Étienne Schweisguth chama de liberalismo cultural e que ele opõe ao rigorismo. Ela está amplamente desligada das posições “clássicas” que concernem ao liberalismo econômico. Assim, vê-se distinguirem-se cada vez mais “duas esquerdas”, como aliás “duas direitas”: a esquerda do “liberalismo cultural” se refere, como a direita que tem a mesma posição, aos eleitores mais diplomados, os menos ameaçados pelo desemprego, que compartilham as mesmas formas de vida privada. São, majoritariamente, os partidários de Maastricht. A esquerda do “rigorismo cultural”, como a direita (e extrema) correspondente, atrai os eleitores menos graduados, os mais ameaçados pelo desemprego e os mais ligados aos laços comunitários. São, majoritariamente, os adversários de Maastricht¹⁹.

Essa segunda clivagem parece suplantam a primeira. Assim, segundo Pascal Perrineau, viu-se desenvolver-se na França, durante os anos 1980, um ‘sistema de valores antiautoritários que valorizam a autonomia e o desabrochar

¹⁸ Além do fato de a análise causal pôr em jogo, aqui, correlações fracas, parece-me difícil advogar a existência de um fator único no princípio de todas essas diferenças. Para começar, as explicações anteriores em termos de “classe” e de “religião” não perderam sua pertinência: as análises clássicas dos anos 1970-1980 evidenciaram as correlações entre o voto à direita e a prática religiosa (e o pertencimento não-operário), o voto à esquerda e o pertencimento operário (e a ausência de religião). Essas correlações não desapareceram, ainda que tenham enfraquecido. Certamente, os que votam mais à esquerda já não são os operários, mas os funcionários; porém a correlação entre prática religiosa e voto à direita continua sendo elevada. Sobre as interpretações dessas correlações, cf. Guy Michelat e Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP e Éditions Sociales, 1977.

¹⁹ Cf. Étienne Schweisguth, “L’affaiblissement du clivage droite-gauche”, em P. Perrineau (org.), *L’Engagement politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1988, pp. 215-237.

individuais, reconhecendo a cada um a livre escolha de seu modo de vida, fundado no princípio do igual valor intrínseco de todo ser humano, seja qual for seu sexo, religião, raça ou nível social”²⁰. A luta contra o racismo e a xenofobia, que está no cerne desse novo sistema, ampliou-se no decorrer da década de 1990, em reação ao crescimento do racismo na sociedade francesa e dos votos para a Frente Nacional²¹. Perrineau vincula essa luta anti-racista a “uma atitude geral de diferenciação em relação ao *out-group*... isto é, de relação com o outro”²². É nisso que reside, segundo ele, a noção de abertura. Ele a relaciona com o aumento, entre os jovens, da reivindicação de expansão pessoal, de autonomia e recusa das crenças transmitidas autoritariamente. Para uma fração deles, já não é sua identidade cultural herdada que guiaria assim sua escolha política, mas sua atitude de abertura em relação a todos os outros (e, antes de tudo, aos estrangeiros). A recusa da extrema direita em nome dos valores de solidariedade, fraternidade e abertura cimentaria assim pelo menos uma parte da juventude (mas também dos menos jovens), além dos pertencimentos sociais, religiosos ou culturais.

Essa “nova distribuição das cartas” põe em questão, segundo ele, o antigo princípio de unidade da vida política: a nação. Seu esbatimento relativo provocaria assim, pelo menos potencialmente, uma explosão de todas as grandes correntes ideológicas do período anterior. Ele poderia fazer aparecer novos pólos de identificação ainda não unificados. Estes resultariam, em parte, dos novos movimentos sociais, culturais e políticos que emergiram nos anos 1970, notadamente a ecologia e o movimento das feministas. Estas, por exemplo, recusam separar o político do pessoal, as opções eleitorais das atitudes cotidianas. Recusam também reduzir suas preferências políticas ao realismo econômico, a imperativos gestionários²³. Essa nova distribuição das cartas suscita, entretanto, a questão das referências dessa “nova sensibilidade

20 Cf. Perrineau, *op. cit.*, p. 297.

21 Cf. Michel Wieworka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.

22 Cf. Perrineau, *op. cit.*, p. 298.

23 Cf. o trabalho de mestrado de Hélène Stevens, *Les Couples et la politique*, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, jun. 1997.

de”, antes juvenil e feminina, feita ao mesmo tempo de abertura, intimidade e universalidade. É o mercado, como modelo global, de inspiração liberal? Ou é a Europa como uma nova forma societária de cidadãos, lugar pertinente de elaboração de políticas sociais? Ou então é a humanidade inteira? Todas essas referências permanecem incertas e bastante confusas.

Incivilidades, delinquências e crise do vínculo social

Existe outra hipótese, mais pessimista, para explicar o declínio das crenças religiosas e o desmoronamento dos antigos pontos de referência políticos. O que alguns sociólogos chamam de desinstitucionalização é bem mais que uma confusão dos pontos de referência políticos e uma explosão das referências ideológicas. Trata-se de uma verdadeira crise do vínculo social que se manifesta primeiramente pela ascensão das incivilidades, dos atos de delinquência e do sentimento de insegurança. É o que Sébastien Roché (1996) chama de “sociedade incivil”, e que ele define como “rupturas da ordem em público, na vida de todos os dias, daquilo que as pessoas comuns consideram como a lei”. Ele cita, desordenadamente, as “degradações, odores, ruídos, vidros quebrados, falta de polidez, insultos, atos de vandalismo, bolsas arrancadas, carros queimados”, em suma, atos que manifestam uma verdadeira “crise dos mecanismos sociais de aprendizagem do autocontrole e do respeito mútuo”, uma “crise do vínculo civil”²⁴.

Tratar-se-ia, nem mais nem menos, de uma regressão do processo de civilização (Capítulo I) que se manifestaria por transgressões sistemáticas do “código das relações entre as pessoas”. Ela constituiria uma ameaça, geradora de um sentimento de insegurança, “para si, para o próprio corpo, mas também para o corpo social, a identidade social dos indivíduos”²⁵. Essa dimensão identitária da incivilidade estaria ligada, segundo Roché, à invasão de

24 Cf. Sébastien Roché, *La Société incivile, Qu'est-ce que l'insécurité?*, Paris, Seuil, 1996, p. 47.

25 *Idem*, p. 118.

Todas as análises das estatísticas de delinquência, criminalidade, delitos... concordam em reconhecer que a ascensão dos indicadores (infrações penais, prejuízos causados às pessoas e aos bens, queixas registradas) não data da crise econômica (anos 1970), mas da década de 1950 e que ela não pode, portanto, simplesmente ser imputada à “ascensão das frustrações causadas pela dificuldade de ganhar dinheiro, de ocupar um lugar na sociedade ou de subir na escala social”²⁶. Assim, por exemplo, o crescimento dos delitos contra os bens registrados na França entre 1961 e 1973 foi maior do que entre 1973 e 1993. Aliás, as estatísticas devem ser interpretadas com prudência, pois dependem muito da propensão dos indivíduos a prestar queixa. Sabe-se que, na França, “a fraude fiscal e os acidentes de carro são muito bem aceitos pela população, enquanto o uso de drogas e os roubos o são muito menos”²⁷. Se se constata uma alta espetacular dos roubos em meio século (cinco milhões em 1998 contra 760 mil em 1950), é também porque a quantidade de bens em circulação aumentou consideravelmente. A alta das infrações contra os bens pode ser ligada tanto ao crescimento excepcional dos trinta anos gloriosos quanto à intensidade da crise que os acompanhou.

26 *Idem*, p. 134.

espécie de “círculo vicioso da sensibilidade civil”²⁸ a evoluções negativas da relação com a autoridade, com os valores e com a norma. Ainda assim, é preciso ser prudente e avaliar bem diversos fatores desse processo que afeta, ao mesmo tempo, a relação dos indivíduos com as instituições e a dos diferentes grupos (etários, de classe, de nível de estudos, de lugar de hábitat) entre si. Embora essas questões tenham muito a ver com uma crise das identidades, é preciso tentar esclarecê-las num sentido especial.

Essa primeira constatação pode ser ligada a uma segunda: a delegação passiva (e maciça) dos cidadãos ao Estado só fez aumentar no último quarto de século. Mas *o que faz a polícia?* poderia servir de *slogan* a toda campanha sobre a insegurança. Quando se interrogam vítimas ou testemunhas de infrações ou de incivildades, constata-se o mesmo tipo dominante de reação: “não somos protegidos”, “não cabe a nós fazer policiamento”, “o que você quer que eu faça?” etc. Pode-se generalizar constatando uma evolução significativa da relação com o outro: o relaxamento das coerções, a diminuição

28 *Idem*, p. 249.

29 Citado por Denis Salas, "Délinquance", em Collectif, *Les Révolutions invisibles*, op. cit., pp. 75-84.

30 *Idem*, p. 83.

da autoridade, o aumento das mobilidades, o quase-desaparecimento da estruturação político-sindical dos bairros operários, a fragmentação das cenas sociais, a perda de domínio do curso da vida pessoal, tudo concorre para acentuar o face-a-face dos indivíduos e do Estado, o par "auto-recolhimento individualista"/"delegação às instituições públicas"³¹.

Uma última constatação deve completar as precedentes: as desigualdades sociais e as situações de precariedade e miséria começaram a progredir, na França, a partir dos anos 1980. Essas situações se concentram em certos lugares que são cada vez mais estigmatizados (bairros ditos difíceis, de relegação, de exílio, de subúrbio desfavorecido etc.): neles os jovens se vêem às voltas com o fracasso escolar, o desemprego, o "trabalho informal". Aí eles desenvolvem seu próprio sistema de referências, de valores, de "cultura de rua" com base no pertencimento à cidade, ao território de que se apropriam à sua maneira³². São quase sempre filhos da imigração vindos de um mundo comunitário que eles questionam. De fato, estão dilacerados entre sua origem, sua cidade e essa sociedade de consumo na qual sonham integrar-se constatando, ao mesmo tempo, que ela os estigmatiza. Suas condutas de incivilidade têm um sentido subjetivo que se enraíza nessas contradições. As manifestações de "pequena delinquência" são expressões dessas relações sociais de exclusão, de inveja e mal-estar identitário ligados ao desemprego prolongado dos pais, à exclusão escolar e, mais geralmente, às trajetórias de imigração (cf. Capítulo 5).

O encontro desses três processos – geracional, individualista e identitário – provoca perturbações da ordem civil que abalam a própria idéia de cidadania. A identidade cidadã tornou-se problemática, incerta, conflituosa. As confusões das referências políticas, as perdas de referência simbólica apenas acentuam o

³¹ Essa tese defendida por Sébastien Roché supõe que os mecanismos da mediação social e da representação política já não funcionam na sociedade francesa, o que é contestável. Esse par. recuo individualista/delegação ao Estado caracteriza sobretudo o que Kellerhals chama de "famílias-baluarte" (cf. Capítulo 2) e os trabalhadores "ameaçados de exclusão" (cf. Capítulo 3). Em suma, os que têm mais dificuldade para sair das formas "comunitárias" e não conseguem reunir-se a ações coletivas. Chamei essa forma identitária de "cultural" no Capítulo 1.

³² Cf. David Lepoutre, *Coeur de banlieue*, O. Jacob, 1998.

processo. Cada família, cada indivíduo deve gerar, por conta própria, essa mutação das relações com os valores, com as normas e com as regras da vida em comum. Nessa gestão dos riscos, a questão do simbólico é inevitável: enquanto as crianças não puderem dar um sentido à sua existência, enquanto não puderem apropriar-se da história familiar, não poderão construir uma identidade pessoal com marcos e referências que terão dado a si mesmas³³. Esse trabalho de subjetivação é inseparável de um processo de integração escolar e profissional. Para realizá-lo bem, elas têm necessidade de encontrar Outrens que as ajudem, mediadores que as façam progredir, militantes da cidadania.

Porque, a meu ver, o cerne da questão do vínculo civil, forma pública do vínculo social, é exatamente aquele, já formulado por Durkheim há um século, da mediação entre os indivíduos (e as famílias) e o Estado (e as instituições), da passagem de um individualismo negativo do egoísmo e do auto-recolhimento para o individualismo positivo da adesão voluntária e do altruísmo escolhido. Ser cidadão não pode significar esperar passivamente que o Estado se encarregue de todos os problemas, que nos conceda tudo aquilo a que temos direito (serviços sociais, segurança, escola etc.), sem jamais cumprir nenhum dever voluntariamente assumido. Mas essa reciprocidade supõe que possamos dar um sentido a nosso engajamento cidadão ou solidário, que possamos ligar nossos projetos pessoais a um projeto coletivo. Ora, este não está enfraquecido, ou mesmo em pane, na sociedade francesa?

Crises do militantismo e da representação partidária

Para que esses projetos existam concretamente, para conjurar essa perda de pontos de referência e esse enfraquecimento das referências simbólicas, Durkheim considerava, há um século, que só eram eficazes os corpos intermediários entre os indivíduos e as famílias, de um lado, e o Estado ou o

³³ Vários exemplos são analisados no relatório coletivo de pesquisa do laboratório Printemps, "Risques de passage à la pré-délinquance et stratégies de prévention. Le cas de deux quartiers de la Ville nouvelle de Saint-Quentin-en-Yvelines", set. 2000, mimeo.

poder público, de outro. A escola republicana assegurava em todo o território a “socialização metódica da jovem geração”; os grupos profissionais, pela negociação, deviam permitir a regulação moral das atividades econômicas que se tornaram determinantes para permitir o enriquecimento de todos. No campo político, os partidos constituíam os lugares habituais, previstos para essa finalidade, da participação dos cidadãos na vida política. A militância era sua forma “normal”³⁴; implicando uma forte interiorização dos valores coletivos e uma participação eficaz na coisa pública. Era a maneira republicana e democrática, para um cidadão, de afirmar suas opiniões, de defendê-las, de fazer triunfar a causa de seu partido, que era também sua “causa”. Esse modelo parece ter entrado, na França, numa crise profunda. É preciso tentar compreender-lhe as raízes, rastrear-lhe a gênese e extrair-lhe todas as consequências.

A identidade partidária é uma identidade militante na medida em que o engajamento num partido político, ou numa associação ligada a ele³⁵, constitui a maneira legítima de lutar para fazer triunfar idéias, ou um projeto, e poder, ao mesmo tempo, *representar* agrupamentos de base. Esse modelo associativo é que assegurou durante muito tempo, na França, a conexão entre vínculos horizontais de proximidade (na célula, seção ou associação local) e um vínculo vertical de adesão, se não de fidelidade, aos grandes “partidos de massa”³⁶. A função principal dos grandes partidos é, assim, a da *representação* eleitoral fundada na rede de suas associações locais e regionais, federadas por cima. Esse modelo permite ligar a sociabilidade local à cidadania nacional, as pequenas causas concretas aos grandes objetivos políticos encarnados pelos “grandes dirigentes”.

34 Ainda que, possivelmente, ela jamais tenha sido muito difundida na sociedade francesa. Uma pesquisa minuciosa feita nas comunas de Sallaumines e Noyelles-sous-Lens mostrou que, por um longo período (1900-1980), a adesão a partidos políticos (PCF [Partido Comunista Francês], Sfo [Seção Francesa da Internacional Operária], depois PS [Partido Socialista] sobretudo) nunca respondeu a mais de um quarto dos que responderam a um questionário e que essa taxa se refere apenas a períodos de forte mobilização (1936, 1945...); cf. Claude Dubar, Gérard Gayot e Jacques Hédoux, *Sociabilité minière...*, op. cit., 1982, p. 448.

35 Cf. Jacques Ion, *La Fin des militants?*, Éd. de l'Atelier, 1997, pp. 91-95.

36 *Idem*, pp. 40-46. Os três atributos desse tipo de partido são, segundo Ion, a unicidade, a permanência e a opacidade. Sua língua é o “jargão” e ele pratica o juridismo.

Que acontece com esses partidos e com esse tipo de militância associativa e política no último período na França? Que ocorre com os mecanismos da *representação*? Parece-me que a constatação é geral: uma queda regular da participação na vida política e sindical, um declínio do antigo tecido associativo ligado ao modelo do “partido de massa” ou do “sindicato de massa” (CGT e PCF, notadamente nos bairros populares), uma queda da “militância clássica”³⁷. Pode-se medi-lo pela evolução dos escores eleitorais do partido mais típico e mais popular do pós-guerra, o PCF (o candidato Duclos obteve mais de 21% em 1969, o candidato Lajoinie menos de 8% em 1988), pelo número de títulos de eleitor entregues (os números são aqui muito contestados, mas pode-se considerar que diminuam muito), pelo número de títulos de publicações ou de leitores (três quartos dos jornais comunistas, por exemplo, desapareceram em trinta anos), o militantismo comunista, forma “clássica” do militantismo popular, sofreu uma queda em tudo paralela à da prática religiosa “regular” na França das décadas de 1970-1990.

Que acontece com os outros partidos? Parece que o número de seus adeptos, ainda que tenha flutuado ao sabor dos acontecimentos da vida política, também sofreu um declínio significativo por um longo período. É preciso, de fato, distinguir os militantes dos simples adeptos: estes apenas votam ou apóiam seu líder. Os primeiros contribuem para propagar as idéias, difundir os programas, convencer os eleitores. O “fim dos militantes” é o de um modelo de organização, de uma forma de mobilização que afeta todos os “aparelhos” políticos porque afeta a relação dos cidadãos com a “coisa política”, a estrutura das relações entre a sociabilidade local e a integração nacional³⁸. É como se a configuração militante dos trinta anos gloriosos tivesse deixado de ser pertinente. As campanhas eleitorais já não são feitas “de porta em porta”

37 Cf. Bernard Ravenel, “L’irrésistible crise du militantisme politique classique”, *Mouvement*, 3, mar.-abr. 1999, pp. 19-27.

38 Tal é a tese defendida por Jacques Ion em sua obra: ela se aplica tanto à corrente comunista quanto às correntes socialista e leiga, democrata-cristã e gaulista.

ou em comícios nos pátios de escola ou nas fábricas; resumem-se, frequentemente, para a imensa maioria dos cidadãos, às intervenções dos líderes na televisão e a alguns folhetos nas caixas de correio. As eleições já não são momentos fortes de encontros com militantes, de debates cara a cara, já não são ocasiões para reativar vínculos sociais com dimensão política. Como escrevem Jacques Ion e Lucien Karpik, “o modelo político clássico de militância está entrando numa crise generalizada”³⁹.

Paralelamente, novas formas de engajamento e “participação social” parecem estar operando ou, pelo menos, em gestação. São muito diferentes das antigas: mais práticas, mais limitadas, mais especializadas, mais distanciadas também. Referem-se a ações coletivas de proximidade, a mobilizações locais, circunstanciadas, com frequência ligadas a engajamentos condicionais e provisórios. É o caso, por exemplo, da associação Direito à Moradia (DAL), dos movimentos dos “sem documentos”, das ações de desempregados (AC!), das mobilizações para os imigrados (Cimade, Gisti etc.), das campanhas contra a Aids (*Act up*) etc. Uma característica comum a todos esses novos movimentos é sua busca de mediação. O acesso à televisão, a um horário de grande audiência, tornou-se um cacife importante. A intervenção de “vedetes” midiáticas tornou-se necessária: Já não se trata de ideologias que apelam para valores transcendentes, mas de emoções que mexem com os sentimentos. A busca de eficácia imediata tornou-se prioritária: trata-se de realojar famílias mal-alojadas, obter documentos para clandestinos, conseguir um abono de Natal melhor para os desempregados. Certamente, a questão dos direitos (à habitação, aos documentos, a mínimos sociais que permitam viver...) também é sempre também levantada, mas o é concretamente, na e pela resolução, ainda que muito parcial, de problemas imediatos. Por esse motivo, a mobilização é, ao mesmo tempo, mais emocional e mais pragmática do que o militantismo clássico. Ela não mobiliza os mesmos registros, não concerne tampouco aos mesmos tipos de atores.

39 Cf. Lucien Karpik, “Les nouveaux porte-parole”, em Collectif, *Les Révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 301, e Jacques Ion, *op. cit.*, p. 54.

Lucien Karpik desenvolve a tese dos “novos porta-vozes específicos”, que mobilizam saberes particulares em domínios de ação delimitados. São “profissionais” no sentido de que intervêm em nome de uma experiência particular, de uma perícia social, de uma prática de criador, por exemplo. Cito exemplo dos 55 mil nomes surgidos na Libertação, em 1996, em consequência do movimento lançado por “jovens” cineastas-diretores contra a Lei Debré, que previa que toda pessoa que tivesse hospedado um estrangeiro devia declarar sua partida à sua prefeitura. Essa oposição ao “delito de hospitalidade” era antes de tudo um protesto moral, o exercício de uma função crítica em nome de uma espécie de perícia apoiada numa deontologia profissional⁴⁰. Karpik liga essa atitude à luta contra os “negócios”, à mobilização de juizes contra a corrupção. Quando juizes de instrução atacaram certos “dossiês candentes”, e o fizeram em nome de sua concepção da justiça e sob o olhar da mídia. Do mesmo modo, quando o DAL mobiliza “intelectuais renomados” para se manifestarem na rue du Dragon ou diante de Matignon, pela requisição de moradias vazias em benefício de “mal-alojados”, ele o faz em nome de valores éticos que estão amiúde no princípio de sua profissão, concebida como um sacerdócio (médicos, padres, advogados...). Esta se torna, assim, segundo Karpik, “a nova mediação necessária para a ação coletiva”, que é também uma forma de “mediação espetacular”.

Jacques Ion (1997) fala de “nichos identitários” a propósito dessas redes horizontais de “novos militantes”, desses “agrupamentos autônomos de indivíduos” que se mobilizam, de modo pontual, e às vezes efêmero, por objetivos limitados. Eles recusam o “jargão” dos aparelhos e dos “grandes dirigentes”. São adeptos do “falar verdadeiro”, do protesto concreto, das referências pessoais, do apelo à autenticidade. As próprias palavras já não são as

40 O exemplo dos diretores que se mobilizaram contra a lei Debré é interessante, pois é primeiramente em nome do sentido de seu engajamento profissional concebido como um revelador das misérias sociais e dramas pessoais que essa mobilização se fez. Assim, Bertrand Tavernier, questionado por um ministro, foi realizar uma reportagem sobre um bairro de subúrbio, dando assim um sentido político à sua perícia profissional; cf. a análise de Karpik, *op. cit.*, p. 304.

mesmas: diz-se militância⁴¹ em vez de militantismo, pluralismo em vez de unidade, transparência em vez de organização. É a identidade pessoal que é mobilizada, e não uma identidade coletiva referida a uma instituição, partido ou sindicato. Os engajamentos são “mais parciais, mais temporários, o que não significa menos intensos”. As associações funcionam como redes que são mais o resultado de uma ação exemplar, mas pontual, do que o produto de uma adesão a uma organização preexistente. Trata-se, escreve Ion, de “nós concretos por eus problemáticos”. Esses “nós íntimos” são com frequência prolongamentos dos “eus”, ainda que as pessoas envolvidas se refiram por vezes a um “nós humano”, planeta vivo e universal. A relação dos “nós” com o “eu” está diretamente ligada à ação, a seus ritmos e eventualidades. É uma “colocação de si de disposição rescindível”, um “engajamento distanciado” que recusa o “papel social incorporado” em proveito de uma implicação de si, “circunstancial e reversível, arriscada e constantemente redefinida”.

Vê-se bem tudo o que separa essas novas formas de *militância* dos antigos modos de *militantismo* partidário. As “pequenas causas” substituíram os grandes “projetos revolucionários”. Os partidos políticos “de massa” são depreciados, abandonados em proveito de ações concretas, de “redes” de extrema labilidade. A autenticidade instantânea tem primazia sobre a fidelidade ritualizada. A eficácia imediata tem primazia sobre o protesto e a utopia. O que importa é, antes de tudo, o sentido pessoal da ação partilhada, o engajamento direto, sem intermediário e sem delegação. São formas de ação localizadas que conferem um valor eminente às relações intersubjetivas, à qualidade emocional e à autenticidade pessoal.

Mutações da representação política

Mas, além das formas de ação e mobilização, o que se questiona são os próprios princípios da *representação* política tradicional. Assiste-se

⁴¹ Esse termo *militância*, utilizado por Jacques Ion, distingue-se de *militantismo* por conotar o caráter eminentemente *subjetivo* do engajamento (como *significância* difere de *significação* ou *religação* de ligação etc.); cf., para as citações do parágrafo, *La Fin des militants*, op. cit., pp. 91-95 e 104.

ao advento e à generalização de uma espécie de “democracia do público”⁴² que já não tem muito a ver com a dos partidos de massa e dos grandes enfrentamentos ideológicos anteriores. O que conta, doravante, para a escolha dos governantes é sua personalidade ou, mais precisamente, sua imagem pública. Os consultores em comunicação substituíram os grandes estrategistas políticos de outrora. A política tornou-se uma “grande cena” na qual se desenrolam representações durante as quais são as “qualidades de ator” que são calibradas e julgadas, por meios interpostos. Essa cena é assim facilmente transponível para “teatro de fantoches”, assim como para “teatro de sombras”. Pois ela procede da neutralização do sentido simbólico, das “representações” do mundo, em proveito da colocação em imagens, do recurso ao imaginário. Essa transformação “espetacular” opera-se por meio de três substituições complementares: a do tempo da ação, a da linguagem utilizada e a do assunto envolvido.

O tempo dos meios de comunicação, o da política representada, encenada, é um tempo desestruturado, fracionado, fragmentado em “acontecimentos” suscetíveis de serem colocados em imagens. A seleção do que é mostrado obedece a uma lógica da novidade permanente (*o que há de novo?*), às vezes espetacular, sempre renovada. O acontecimento político, assim que é mostrado, é esquecido, substituído por outro, superado. Não há lugar, ou pouco, para uma reflexão progressiva, contínua, projetiva no sentido da elaboração conflitual e cumulativa de um ou vários projetos. O tempo da atualidade é o tempo da fluidez do presente perpétuo, ornamentado às vezes por recordações tão breves quanto parcelares, de futurologias tão limitadas quanto vãs. O tempo dos meios de comunicação já não dá lugar aos momentos de dúvidas, de questionamentos, de estabelecimento de conexões pessoais entre “representações” simbólicas, elaborações subjetivas. A objetividade, pretendida como tal, da informação, as “coerções da atualidade” é que guiam a estruturação das emissões, a escolha dos temas tratados, a

⁴² Cf. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

seleção dos intervenientes. É uma temporalidade cronológica, linear, que se impõe como uma nova evidência.

A linguagem é a dos fatos, das decisões tomadas, das ações cometidas, e não a da argumentação, do discurso problemático, do debate de idéias. A linguagem política torna-se comunicação em seu duplo sentido de aporte de informações (comunicados) e de desempenho de atores (bons “comunicadores”, os que “*transmitem bem*”). Trata-se de seduzir, e não de convencer, de dar prova de facilidade, de “naturalidade”, de eficácia, e não de apresentar alternativas, de fazer refletir (“*sobretudo não tomar a dianteira*”), de deliberar. É uma linguagem que se pretende simples (“*nada de palavras grandiloqüentes*”), fácil de compreender porque apoiada em imagens que “mostram o que se diz”. Uma linguagem ilustrativa, performática também (“*veja, como você percebe!*”), que faz o que diz porque mostra o que afirma. A demonstração tornou-se “mostração”, montagem de seqüências, desmontagem de imagens postas em palavras que tocam a imaginação.

Os sujeitos dessa encenação política transformada em representação midiática são considerados como espectadores impotentes, passivos, consentidores ou indiferentes. Eles assistem a justas oratórias entre líderes, profissionais da política com os quais devem identificar-se de maneira imaginária. O que mais importa já não é o que dizem, mas como o dizem, o que provocam como sentimento, emoção, reação afetiva e íntima. A relação entre esses “atores” políticos e os espectadores midiáticos tornou-se especular: uma identificação com imagens, “looks” mais ou menos agradáveis, simpáticos, tranquilizadores. Já não há diferença entre atores e políticos “profissionais”: eles devem sair-se bem em sua representação, alegrar seu público, provocar simpatia (“*ele foi bem, ele se comunicou bem*”).

Marc Augé forjou a expressão “dispositivo ritual ampliado” para tentar definir e especificar essa forma de mídia(tiza)ção política característica do que ele chama de “supermodernidade”⁴³. Por esse termo ele designa um triplo

43 Cf. Marc Augé, “Pour une anthropologie des mondes contemporains”, Paris, Flammarion, 1994.

excesso relativamente aos dispositivos restritos que asseguram, nas “comunidades” (*Gemeinschaft*), a simbolização e o reconhecimento das identidades coletivas: excesso de imagens, de personalização, de identidade.

Um excesso de imagens, em primeiro lugar. Esses dispositivos já não repousam, como nos ritos mágicos ou religiosos, em palavras que remetem a mediadores simbólicos (Deus, a Nação, o Estado, a Classe, o Ideal...), mas em “imagens identificantes” que são “destinadas a ser reconhecidas enquanto o que elas representam não é conhecido”. As personagens políticas, como as vedetes, são reconhecidas na tela pelos telespectadores que têm, assim, a “ilusão de conhecê-las” quando se trata simplesmente de rever a mesma imagem. Essa espetacularização do mundo pelas imagens mantém uma relação paradoxal com o outro: relação íntima (“*eu o reconheço*”), ao mesmo tempo em que abstrato, desencarnado, irreal. Essa ilusão de intimidade alimenta a substituição do simbólico que “faz sentido” pelo imaginário que “choca”, que emociona, transtorna, fascina. A identificação imaginária faz da cena política uma sucessão irrisória de “stars”⁴⁴.

Um excesso de personalização, portanto. A imagem impõe a personagem política em detrimento de sua eventual mensagem. A tomada de palavra política visa a melhorar a cota desses “líderes”, destina-se a perpetuar o corpo político, identificando-o com a pessoa dos “políticos”. Mas essa coletividade já não é, como nos ritos tradicionais, uma comunidade que compartilha uma origem comum, um território e crenças coletivas: é uma coleção de indivíduos, isolados e “seriados”, sós diante das imagens personalizadas. Por isso o ritual político imaginário, em vez de confortar e de reativar identidades coletivas, implica o luto dos mitos mobilizadores, das significações simbólicas

44 Edgar Morin revelara, já no início da década de 1960, em *Les Stars*, Paris, Seuil, 1964, o lugar assumido pelo imaginário “especular” na civilização moderna e o papel que o cinema já desempenhava nele. A “startificação”, valorização extrema das vedetes do esporte, do cinema e da política por certas redes de televisão, provoca identificações “especulares” que exacerbam, em certos jovens, o desejo de “fazer nome”, de “tornar-se alguém”, isto é, de “mostrar sua imagem”. As decepções são quase sempre muito amargas; cf. Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

substituídas por identificações insignificantes⁴⁵. Já não são personificações de valores, de mensagens, de ideologias com os quais se identificam os espectadores fascinados, são personagens que se tornaram familiares, substitutos de íntimos que se encontram todas as noites, na frente da telinha, e que acabam por representar apenas a si mesmos.

O excesso principal da “supermodernidade”, segundo Marc Augé, seria finalmente o excesso de identidade. A crise da modernidade, segundo ele, resulta do fato de que “a linguagem da identidade suplanta hoje a da alteridade”⁴⁶. O déficit simbólico, o excesso de imagens, a personalização desenfreada da política conduzem, segundo Augé, a uma “crise da alteridade”, ou seja, ao desaparecimento do “pensamento do outro”, à perturbação da relação com o outro, e sobretudo à ocultação do conflito, substituído pelo consenso e seu reverso, a “exclusão”. A alta desse tema e dessa palavra, no decorrer dos anos 1980, é significativa de uma modificação da relação com o outro, com os “novos pobres”, com os mais desprovidos. Já não se trata de designar “grupos marginais”, conjuntos estigmatizados, mas de nomear processos de colocação à parte, de desfiliação social. Já não se trata de fazer deles símbolos da necessidade de mudar uma sociedade de exploração, mas imagens da miséria moderna e dos riscos de “perder pé” ali. A exclusão é desligada de qualquer perspectiva conflitual: ela obriga o Estado a pôr em ação novas políticas sociais (o RMI [Renda Mínima de Inserção]...) e os particulares a dar prova de generosidade pessoal (pelas associações humanitárias). A tomada de consciência induzida por essa noção é a da integração, que, por definição, exclui a do conflito⁴⁷.

Ora, assim que as grandes oposições estruturantes do período precedente se esbatem, assim que se instala o face-a-face entre o indivíduo “privado” e as imagens múltiplas da “cena pública”, acompanhadas muitas vezes dos mesmos comentários que reforçam o sentimento de impotência, assim que o “coletivo” se reduz ao pequeno círculo dos íntimos (muitas vezes reduzido à família) e

45 Sobre esse tema, cf. Constantin Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

46 Marc Augé, *op. cit.*, p. 87.

47 Cf. a introdução de Serge Paugam a *L'Exclusion, état des savoirs*, *op. cit.*, pp. 7-18.

a um ambiente não raro considerado ameaçador (o aumento da insegurança é concomitante ao da exclusão), o tema das identidades se torna invasor. Esse tema pode ser modulado segundo dois registros, muitas vezes associados: o reforçamento de identidades coletivas, apresentadas como ameaçadoras, tribais, sectárias ou mesmo “assassinas”⁴⁸, em torno da imagem de “comunidades” identificadas com seu líder, mas também as tiranias da identidade individual, do Eu separado do Nós, da autenticidade subjetiva separada de qualquer engajamento, da intimidade devoradora (por exemplo, da proteção da vida privada ou da defesa de sua “imagem” erigidas em única norma). É o que Marc Augé chama de “indivíduo como mundo” e que ele associa às imagens vertiginosas do isolamento⁴⁹. Quando o outro já não tem expressão adequada, quando se torna puramente abstrato ou imaginário, o Eu é privado de mediação eficaz com o Nós: recolhe-se então a si mesmo, a seu mundo puramente privado, às suas relações com os mais próximos, à defesa de sua identidade “íntima”. Ora, esta pode ser apenas um reservatório de identificações especulares, desvinculadas de qualquer forma de simbolização e reduzidas a um magma de imagens mais ou menos identificadoras (a “atores” reduzidos às suas “imagens”). Na ausência de referências simbólicas, o “Eu íntimo”, a identidade reflexiva são reduzidos a suas identificações por outrem, prisioneiros do que vão dizer. Por esse motivo os rituais necessários ao reconhecimento identitário “para si” podem a não passar de simples “mecanismos de defesa” que alimentam manifestações neuróticas nas quais as crises de identidade assumem a forma de sofrimentos psíquicos e de desfiliações sociais (cf. Capítulo 5).

Identidades simbólicas e mediações políticas (1968-1998)

Chamo de “identidades simbólicas” as diversas formas identitárias no campo das crenças político-religiosas, os tipos de referência a um

48 Cf., por exemplo, o ensaio de Amine Maalouf, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

49 Cf. Marc Augé, *op. cit.*, p. 168.

Nós e a um Outro, correlatos das diversas definições do coletivo. As formas comunitárias valorizam o pertencimento *herdado* dos indivíduos a um grupo cultural, quer se trate de uma etnia, de uma religião, de uma comunidade lingüística ou territorial (aldeia, país, região...) ou de tudo ao mesmo tempo. A concepção “étnica” da política considera que os “representantes” do grupo são os porta-vozes “naturais” da comunidade junto aos poderes locais e, em particular, do Estado. A sociedade civil é chamada “multicultural” quando todos os grupos comunitários são reconhecidos e levados em conta, como tais, no funcionamento político, pelo menos em certos domínios. Há várias maneiras de garantir esse reconhecimento, que pode ser compatível com um princípio de laicidade que assegura a neutralidade do Estado. É o que se passa na França, em matéria de culto, em relação às “grandes religiões” reconhecidas pelo Estado leigo⁵⁰.

As formas estatutárias valorizam o pertencimento dos indivíduos a corpos intermediários aos quais eles se vinculam pela adesão *voluntária* e que devem *representá-los* na base de eleições. As eleições profissionais na França são desse tipo e distinguem os assalariados dos patrões, divididos no seio de ramos profissionais. Os *representantes* dos diversos “colégios” têm sede em instituições paritárias (como os tribunais de probos) e defendem os interesses de seus mandantes. O Nós é o coletivo daqueles que têm o mesmo estatuto, que fazem parte do mesmo grupo profissional. Na França, o princípio do pluralismo sindical faz com que várias listas concorram para representar os assalariados. Os interesses são assim mediatizados por “concepções” do sindicalismo, das “escolhas” político-ideológicas.

As formas nacionais de tipo democrático são diversas e produzidas por histórias específicas, às vezes muito longas⁵¹. A forma francesa, oriunda da Revolução de 1789, só reconhece a plenitude da cidadania ao indivíduo elei-

⁵⁰ Até agora esse reconhecimento não se aplica, na França, ao Islã, que não tem *representação* reconhecida junto ao Ministério do Interior encarregado dos cultos.

⁵¹ Cf. Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens*, op. cit., pp. 123-147, assim como Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales: Europe XVII^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1999.

tor. A identidade cidadã não é nem comunitária nem estatutária; é individual, inalienável, igualitária. Cada um conta por um e vota “em sua alma e consciência” em *representantes* que falem todos “em nome da nação”, isto é, em nome de uma concepção do bem comum que eles dividem com todos os seus eleitores. Cada deputado ou cada um dos eleitos não *representa* sua comunidade” ou seu “grupo estatutário”: ele *representa* todos os seus eleitores, mesmo os que não votaram nele, seja numa base territorial, seja numa base nacional. Mas esses *representantes* pertencem também a partidos políticos: eles defendem uma concepção “particular” do bem comum, uma concepção que deve ser “identificável” para que o eleitor possa escolher “com conhecimento de causa”. A identidade política é também uma identidade partidária na medida em que implica escolhas motivadas por projetos defendidos por organizações específicas.

O que ocorre quando os partidos perdem sua legitimidade, quando sua identidade se esbate ou as “causas” que eles defendem já não estão em consonância com as “razões” que têm os eleitores de votar? Isso aconteceu na França várias vezes em sua história. A IV República morreu, em grande parte, por isso. O advento do general De Gaulle marca a volta a uma forma de personalização do poder, de tipo carismático, pela qual o voto deixa de ser o acordo com concepções partidárias para tornar-se expressão de confiança num homem que encarna a nação. Essa significação simbólica não foi compartilhada por todos, mas por uma maioria que, durante os anos 1960, permitiu ao general De Gaulle governar em nome dessa nação (“uma certa idéia da França”). O movimento de Maio de 1968 assinalou uma parada simbólica nesse estado de fato. Simbólico e não político, pois uma “câmara não-encontrável” foi eleita em junho de 1968 pelo que se chamava então de “maioria silenciosa”. Simbólica porque uma concepção inteiramente diferente se expressara na rua e nas fábricas ocupadas. Uma concepção que, longe de ser unificada, reunia “militantes” que, para alguns, continuavam a acreditar na capacidade dos “partidos de esquerda” de mudar a sociedade e de “fazer a revolução”, enquanto outros, que não acreditavam nisso, queriam

“mudar a vida”, emancipar-se da “velha sociedade” autoritária, hierárquica, machista e produtivista.

Os primeiros, os “militantes integrados”⁵², apostaram ou direcionaram suas esperanças pós-Maio de 1968 para a União da Esquerda e o acesso ao poder dos partidos que dela tinham sido afastados há muito tempo. A vitória de Mitterrand em 1981 despertou neles uma grande esperança. Para a maioria, ela foi de curta duração. O ponto de partida dos ministros comunistas, em 1984, marca o fim das ilusões dos que pensavam que o “programa comum” dos anos 1970 era o meio de uma “revolução”⁵³ socialista. As “concepções” exibidas pelos partidos de esquerda, no período anterior, foram muito deslocadas, para não dizer mais, com as urgências que seus representantes tiveram de encarar em sua “gestão” dos negócios do Estado. Assistiu-se, por esse motivo, no decorrer da década de 1980, a uma nova crise de confiança de muitos desses “militantes” com respeito a “partidos de esquerda”. A queda do Muro de Berlim (1989) e o desmoronamento do “socialismo real”, inclusive na URSS (1991), acabaram de lançar a dúvida, à esquerda, sobre a boa fundamentação de uma “via revolucionária”. Paralelamente, os desenvolvimentos da integração européia e o voto muito apertado, mas favorável à ratificação do tratado de Maastricht (1993), acabaram por abalar, à direita, as certezas sobre o futuro e a “legitimidade da nação”.

Os segundos, os “novos militantes”⁵⁴, eram imediatamente divididos entre antigas tradições revolucionárias, antiautoritárias e antiburocráticas, e novas aspirações oriundas do feminismo ou da ecologia, sem falar da determinação de “minorias” (outrora fora do campo político) em obter reconhecimento

52 Utilizo essa expressão, por não encontrar outra melhor, para designar os que recusavam a crítica radical dos partidos de esquerda desenvolvida pelos “esquerdistas” sem estar necessariamente afiliados a um desses partidos.

53 Cf. o *slogan* do PCF durante os anos 1970: “Uma só solução, a revolução, um só meio, o programa comum”.

54 Utilizo essa expressão para designar, ao mesmo tempo, os que eram filiados aos grupos revolucionários (trotskistas, maoístas, anarquistas...) e os que descobriam outras maneiras de militar, por exemplo, no movimento feminista ou em certas correntes ecologistas. Numerosas interferências existiam entre esses dois conjuntos.

(os homossexuais, por exemplo). Contando pouco ou nada com os “partidos de esquerda” para fazer avançar suas causas, eles só podiam apostar nas mobilizações das “minorias atuantes” para impulsionar “movimentos sociais” que passaram a ter cada vez menos a forma de “chamas revolucionárias”. A exigência principal para sua sobrevivência tornou-se o fato de que sua mobilização coletiva pudesse ir ao encontro de preocupações pessoais e imediatas de seus membros e, além disso, de parcelas sensibilizadas da opinião pública. A evolução desses “movimentos”, no decorrer das décadas de 1980 e 1990, ainda não foi escrita. Mas pode-se esboçar uma tendência de fundo. É a que conduz esperanças revolucionárias a engajamentos distanciados, manifestações rituais no trabalho de campo em direção de populações particularmente atingidas pela crise e pelas políticas securitárias (sem documentos, sem moradia, imigrantes...). Dessa forma, a maioria desses “novos militantes” transformou até mesmo sua concepção de militantismo e se reuniram a outros perfis de pessoas engajadas por razões mais caritativas que militantes. Abandonando progressivamente o terreno das grandes causas revolucionárias, esses “novos militantes” transformados em “atores locais” desenvolveram formas de engajamento solidário baseadas no local e que têm, ao mesmo tempo, maior eficácia imediata e implicação pessoal mais forte⁵⁵.

É assim que, no decorrer dos anos 1990, os referentes anteriores da ação política – a Classe, a Revolução, a Nação – começaram a se tornar cada vez mais problemáticos. Tanto mais que a lógica econômica, financeira, capitalista pareceu invadir tudo, inclusive blocos inteiros da ação do Estado, preocupados em assegurar às grandes empresas da França uma posição competitiva no mercado mundial. Se, como pretendem alguns, o “político”, isto é, o Estado, tornava-se impotente face ao esboroamento dos “mercados”, e em

55 Cf. a pesquisa em curso de Bénédicte Havaud-Duclos e Sandrine Nicourd, *Les Formes organisationnelles de l'engagement solidaire, rapport intermédiaire*, mimeo., Primavera, UVSQ, abr. 1999. Essa pesquisa refere-se a uma seção do DAL, a um centro social e uma seção da CFDT numa grande comunidade do subúrbio parisiense. O elo necessário entre implicação pessoal (biográfica), resultados concretos e formas de organização permite, nos três casos, reconstruir uma dinâmica de engajamento muito diferente do militantismo tradicional dos anos 1960 e 1970...

especial do mercado do capital financeiro e de sua lógica da rentabilidade a curto prazo, que significava então a cidadania? Se os partidos e seus eleitos perdessem, uma vez mais, sua credibilidade, seja por se referirem a símbolos considerados ultrapassados, seja por renunciarem, em nome do pragmatismo, a toda referência simbólica, visto que estavam no poder, não apenas às suas promessas anteriores mas a seus discursos mobilizadores, o que representa então o jogo político? Com as identidades partidárias desvalorizadas, as identidades simbólicas não devem redefinir-se radicalmente?

Elas têm duas vias possíveis. Ou voltar às identificações comunitárias e estatutárias e à lógica dos pertencimentos, seja a “minorias culturais”, seja a “corpos profissionais” ou, eventualmente, a ambos ao mesmo tempo. A *representação*, nesse caso, escapará cada vez mais aos partidos e às instituições políticas. Ela passará pelos “grupos de pressão”, pela mediação imaginária e pelas novas formas de mediação “profissional” cujas primeiras manifestações, no campo político, são detectadas por Karpik entre os juízes ou criadores. A identidade política já não será partidária, mas étnico-religiosa ou estatutário-profissional. O recurso encantatório aos valores da laicidade ou simplesmente às exigências da civilidade pode pesar pouco face aos apegos à tradição religiosa e às marcas comunitárias⁵⁶. A identidade cidadã não entra assim em crise permanente, substituída pela denúncia das incivilidades na escola? A denúncia pelas elites da despolitização, da passividade e do abstencionismo das “pessoas” responde, do lado destas, a rejeição crescente das estratégias de poder pessoal dos eleitos e da corrupção de certos “dirigentes políticos profissionais”.

Ou então avançar na elucidação e, se possível, na gestão dos paradoxos da identidade pessoal, do sujeito de direito, do cidadão ativo. O paradoxo é aquele que liga sua participação pessoal e sua *representação controlada*. Como ser, ao mesmo tempo, um sujeito dotado de identidade pessoal e um

⁵⁶ O caso conhecido como o do “véu islâmico” ilustra bem esses propósitos: parece difícil explicar e convencer valores da laicidade quando eles não mais acompanham um movimento de emancipação coletiva e de acesso ao bem-estar econômico.

cidadão representado por eleitos que legislam em nome de um interesse geral? Como garantir que sua *representação política* esteja de acordo com sua “representação de si”? Como bem observou Marcel Gauchet⁵⁷, o problema da “representação de si como um todo” é o mesmo quer se trate da totalidade “política” (*representação*) ou da totalização “pessoal” (“representação”). Nenhum indivíduo, como nenhum povo, vive na identidade imediata consigo mesmo. Se recusamos a ilusão da “representação absoluta” na Religião, na Monarquia ou na Nação (o que marca, segundo Gauchet, o fracasso da Revolução Francesa e de sua invenção de um “homem novo”) e se não nos conciliamos com o princípio genealógico de identificação simbólica em Nome do Pai, com o Ancestral mítico e, portanto, com Deus, resta apenas o recurso paradoxal e incerto a uma instância terceira que seja legítima, isto é, que não seja “si” sendo ao mesmo tempo “como si mesmo”.

Essa é a reflexividade que deve permitir, em tese, um desvio pela exterioridade da “representação” simbólica de si (a pessoa não se vê a si mesma, mas apenas sua imagem) e um possível controle da delegação que se fez assim de si mesmo (nunca podemos estar certos de estar bem *representados*). O mesmo acontece no campo político: é pelo debate, pelo controle dos eleitos que os cidadãos podem assegurar-se de que estão corretamente *representados* e, se consideram não o estarem, eleger um outro. Mas em que base escolher esses eleitos? Como confiar neles? Qual é o princípio de legitimidade que garante uma correta “representação de si” (e não de sua comunidade ou de seu grupo estatutário)? Qual é a natureza do vínculo entre os cidadãos e seus *representantes*?

A passagem de uma *representação* de tipo “comunitário” a outra, de tipo “societário” não é automática, sobretudo quando as grandes causas simbólicas

⁵⁷ Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1989. Essa obra esboça, em conclusão, uma homologia muito convincente entre a mediação simbólica necessária para assegurar um vínculo eficaz entre o tecido social e o poder político (mediação do direito, em particular) e a mediação pessoal necessária para fazer a ligação subjetiva entre o Ego estatutário ou cultural (“para outrem”) e o Si reflexivo ou narrativo (“para si”); cf. o esquema apresentado no que segue.

cas invocadas pelos partidos políticos acabam por esboroar-se. Entre os cidadãos e seus *representantes*, é preciso encontrar um princípio de legitimidade, uma instância terceira que seja, ao mesmo tempo, garantia da “representação de si” e vaticinadora de um exercício eficaz do poder. Esse princípio deve estar ancorado na reflexividade de cada um, em suas convicções pessoais, sendo também reconhecido publicamente. Mas, pergunta Gauchet, como significar apenas por esses meios aquilo que, desde sempre, vinha de alhures? Como instaurar e legitimar um Terceiro capaz de “representar o todo sem usurpar o poder”? Estaríamos, segundo ele, no limiar de uma “nova etapa da história da *representação*” ao mesmo tempo política e, por que não, pessoal. Se as formas anteriores de *representação política* estão em crise, é porque não souberam resolver ou nem sequer assumir o paradoxo do Terceiro, que deve ser, ao mesmo tempo, reproduzido pelo corpo social e produtor de poder legítimo, a um só tempo exterior ao corpo social e interior à esfera política, a um só tempo *representativo* do social e “legitimador” do político. Como o Id é tanto produto do Ego como produtor de um Self, sujeito ativo produtor de vínculo social (cf. esquema):

Esquema da dupla mediação (segundo Gauchet)

Esfera pessoal	Esfera política
Si mesmo (sujeito)	Poder (representantes)
SELF	TERCEIRO
Ego (ser social)	Sociedade civil (representados)

Historicamente, na França, o rei teria podido, como na Inglaterra, assumir essa função de mediação legitimadora. Tal não foi o caso, em consequência

do divórcio, em 1791, do rei e da nação. Atualmente, a Constituição poderia, teoricamente, bastar (com o conselho constitucional) para garantir, juridicamente, essa missão: não é uma instituição bastante próxima do cidadão, ela permanece abstrata e longínqua. O poder judiciário poderia também preencher parcialmente esse papel de “terceiro poder legitimador”, mas a Justiça não é suficientemente sentida como emanção dos cidadãos e só intervém posteriormente, para sancionar as infrações. Esse terceiro que assegura a *representação* do todo e a legitimidade – revogável – da ação pública poderia ser encarnado por um presidente ao mesmo tempo carismático e íntegro, ao mesmo tempo reflexivo e mobilizador. Mas, além do fato de a experiência gauliana não poder repetir-se, a questão que continua em suspenso é aquela, decisiva, que Gauchet chama de “identidade consigo mesmo no tempo”: como garantir que o exercício prolongado do poder não transforme o homem em tirano?

É aqui que a questão do terceiro político se liga ou intercede com a do terceiro pessoal. Como dar sentido à história política, coletiva, se ela não implica a história pessoal, biográfica? Uma vez que a política já não é uma questão de “comunidade” ou de “estatuto”, ela só pode tornar-se uma questão pessoal⁵⁸ ou desaparecer como questão. Se deve tornar-se uma questão pessoal, além das escolhas partidárias, que se tornaram altamente instáveis, e que dependem da ajuda, como basear o projeto político coletivo e sua *representação* nos projetos pessoais biográficos e reflexivos dos cidadãos? Como garantir a ligação do terceiro político com esses mediadores de construção de identidades pessoais no tempo que são os projetos pessoais, as histórias biográficas, o que chamei de identidades narrativas? Como recriar a instituição dotada de um sentido biográfico, ao mesmo tempo coletivo e pessoal? Durkheim apostara na Escola Republicana e nos poderes reguladores dos

⁵⁸ A questão-chave é novamente a que opõe o individualismo “negativo”, que se confunde com o par “egoísmo dos favorecidos/desfiliação dos mais fracos”, e o individualismo “positivo”, que implica um par “designio ético/mobilização voluntária”. A solução durkheimiana da consciência coletiva inculcada pelas instituições não é certamente a única via de passagem de um ao outro, mas as vias alternativas não estão claras (daí a crise...).

grupos profissionais. Isso supunha um corte completo entre a infância e a idade adulta, a socialização e a vida profissional estável e regulada. É preciso doravante construir sua identidade pessoal durante toda sua vida, e as empresas desmantelaram em grande parte as regulações profissionais anteriores. Onde encontrar a permanência de um terceiro politicamente legítimo e pessoalmente significativo?

A cidadania supõe uma forma de legitimidade (TERCEIRO) que permita aos eleitores sentirem-se pessoalmente representados por eleitos que sejam, ao mesmo tempo, porta-vozes dos “verdadeiros problemas” da sociedade civil e dos tomadores de decisão políticos eficazes e desinteressados, na esfera do poder. Do mesmo modo, a identidade pessoal (si mesmo) como sujeito ativo (e, portanto, cidadão) supõe uma forma de reflexividade (SI) que seja concomitantemente expressão de seu Ego, ser social (para outrem) e convicção, forjada por si mesmo, que permite uma forma de engajamento cidadão. A reflexividade possui, assim, uma dimensão política que só pode desenvolver-se se a legitimidade do poder for objetivamente garantida e subjetivamente significativa. É essa dimensão que atualmente se encontra em crise na sociedade francesa.

Conclusão

Essas questões serão retomadas sob outro ângulo no último capítulo deste livro, dedicado à construção da identidade pessoal no tempo biográfico dos indivíduos. Note-se: essa questão é também política, na acepção mais forte do termo. Fazer de cada indivíduo, num quadro “societário”, um sujeito político, um cidadão ativo, não é uma questão de sómos. Uma vez que este já não se define como membro de uma “comunidade”, representada por seus chefes “naturais”, é preciso que ele possa definir-se (ou redefinir-se) de outra maneira e encontrar em si um princípio de “representação” de si mesmo que possa partilhar com outros e que legitime a eleição de seus *representantes*. Não pode fazê-lo sem aderir a convicções

que ele possa sustentar não só “para si mesmo” mas também “para outrem”. Deve poder modificá-las se tiver boas razões para fazê-lo. Deve poder sancionar seus *representantes* se eles perderem sua confiança. Deve poder ligar suas convicções a engajamentos autênticos.

A crise das formas de *representação* “tradicionais” acompanhou ou seguiu o questionamento dos grandes sistemas ideológicos herdados da primeira fase da modernidade. Alternadamente, os grandes ideais políticos que eram a Revolução, o Liberalismo ou a Nação foram abalados, se não erradicados, pelo curso da História (cf. Capítulo 1). Ninguém mais tem uma idéia clara e indiscutível do futuro, do “progresso”. Ninguém mais acredita numa solução milagrosa para os problemas da época. Ninguém mais pode depositar cegamente sua confiança num partido com base em suas proclamações generosas. Urge, portanto, encontrar em si razões para escolher este ou aquele *representante*, este ou aquele programa, esta ou aquela opção. Mas sobre que bases?

A crise das identidades simbólicas não pode significar o abandono de toda referência política, a aceitação do reino das imagens, das identificações especulares, cambiantes e insignificantes, com esta ou aquela vedete, seja ela “política”, com base em seus desempenhos de ator midiático. Também não pode desembocar na mera defesa de seus interesses econômicos, corporativos, estatutários. E tampouco pode regressar a formas comunitárias de pertencimento que engendrem o racismo e a xenofobia. Ela só pode ser, portanto, criadora de novas formas de engajamento, ao mesmo tempo significativas subjetivamente e reconhecidas politicamente. Por esse motivo ela deve enfrentar a incerteza e reforçar a reflexividade pessoal, ao mesmo tempo que os engajamentos solidários.

A questão da identidade pessoal não pode ser separada da política, nem tampouco do trabalho e de seu futuro, nem, portanto, das políticas públicas do emprego, nem tampouco da família, das políticas educacionais, sanitárias, sociais... A identidade pessoal é tão inseparável da trajetória profissional, do sentido da atividade na duração de uma vida, das oportunidades de se formar, de progredir, de ter acesso a atividades qualificadoras, como das

convicções e dos engajamentos políticos, de sua evolução ao longo da vida toda. Essa construção identitária é, portanto, tanto uma questão eminentemente privada quanto uma questão pública e, portanto, política, no sentido mais forte. Como cidadão, ou simplesmente como ser humano, cada um deve poder encontrar recursos para construir sua identidade pessoal⁵⁹, inclusive recursos simbólicos que lhe permitam alcançar a cidadania.

⁵⁹ Com efeito, uma vez que o sentido já não é "dado" ou "transmitido" pela linhagem, ele só pode ser construído com base em experiências biográficas que impliquem, ao mesmo tempo, identificações com outros cujas *convicções* forneçam recursos para forjar as suas e aprendizagem que permita traduzir suas experiências – inclusive negativas – em convicções... É assim que se constrói um sujeito que só pode tornar-se tal alcançando uma forma de cidadania ativa.

Construção e crises da identidade pessoal

5

ESTE ÚLTIMO CAPÍTULO DESTINA-SE a elucidar o significado da expressão "construção da identidade pessoal" e a defender a tese segundo a qual as crises estão no cerne dessa construção, sempre frágil e inacabada, que é a construção de um sujeito mergulhado numa forma social de dominante "societária". Ele propõe uma interpretação sociológica da emergência desse novo imperativo: construir sua identidade pessoal. Tenta elucidar as relações entre essa noção de identidade pessoal e as "formas identitárias" construídas no primeiro capítulo e encontradas nos campos da família (vida privada), do trabalho (vida profissional) e da esfera política e religiosa (vida pública ou simbólica).

Este capítulo, contrariamente aos três precedentes, não partirá de balanços das mudanças que intervieram na sociedade francesa, mas de uma fenomenologia das "crises identitárias pessoais", haurida em numerosas fontes e aplicada a domínios diversos. Extrairá ensinamentos da emergência da noção, recente na legislação francesa, de sujeito que aprende. Tentará assim elucidar as relações entre processos de aprendizagem e construção identitária, entre tipos de saberes e formas identitárias. Abor-

¹ Cf. Capítulo 1. A identidade pessoal que vai ser tratada aqui é a que resulta de uma socialização de dominante societária (*Vergesellschaftung*), que implica o estabelecimento de laços sociais voluntários e incertos por contraste com os indivíduos socializados de maneira inicialmente comunitária (*Vergemeinschaftung*).

dará a questão da mutação dos ciclos de vida, em curso nas sociedades contemporâneas e cuja análise de conjunto está longe de estar realizada, notadamente na França. Terminará com uma explicitação da noção de identidade narrativa, que requer uma análise das “linguagens da identidade”, do lugar das “narrativas de vida” na construção da identidade pessoal e da crise correlata das formas identitárias.

Este capítulo voltará também à questão, já encontrada várias vezes, das inflexões da sociologia clássica implícita em tal abordagem da identidade pessoal definida como sujeito que aprende e forma narrativa. Ainda que esse objeto de pesquisa não dependa apenas da sociologia, mesmo que renovada, e envolva todos os pesquisadores das ciências humanas (historiadores, psicólogos, antropólogos, linguistas, psicanalistas etc.), ele requer, para ser abordado, uma postura sensivelmente nova. Esta supõe um acordo, que está longe de estar realizado, sobre o momento histórico e a natureza do processo de emergência do “sujeito societário”.

Fenomenologia das crises de identidade

Em sua última obra, intitulada *La Fatigue d'être soi*, Alain Ehrenberg constata até que ponto as depressões constituem manifestações cada vez mais frequentes, midiaticizadas, discutidas pelos especialistas, vividas através dos sofrimentos específicos, engendradas pela existência contemporânea². A depressão tornou-se o exemplo mais comum das crises de identidade pessoal. Ehrenberg, depois de haver diagnosticado a generalização da figura do indivíduo incerto e a pressão normativa do culto do desempenho, apresenta argumentos acerca da hipótese de um vínculo es-

2. Cf. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998. Essa obra continua duas outras igualmente sugestivas: *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, e *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1996. Na obra que trata da depressão, Ehrenberg levanta a hipótese da passagem, durante os últimos trinta anos, de uma problemática do conflito (edipiano, mas também de classe) para uma problemática da falta (de força, de energia, de recursos pessoais). Trata-se, portanto, de crises de identidade pessoal, ou ainda de crises existenciais.

treito entre essas manifestações dolorosas e a mudança de modelo cultural com o qual se confrontam as mulheres e os homens de hoje. O imperativo de ser si mesmo, de “se realizar”, de “construir sua identidade pessoal”, de “superar-se”, de ser performativo, engendra essa “doença identitária às vezes crônica”, tratada com frequência por meio de psicotrópicos cada vez mais sofisticados, mas também gerada por drogas cada vez mais problemáticas, acompanhadas por vezes de psicoterapias cada vez mais diversificadas.

A mudança de modelo cultural implica doravante ser forte e sobretudo “ser si mesmo”. O indivíduo ajustado, que aplica as normas de seu meio, de sua cultura, de sua classe social, “como os outros”, ou que se identifica com figuras idealizadas (o santo, o herói, o prudente etc.) foi substituído, segundo o autor, pelo “indivíduo-trajetória para a conquista de sua identidade pessoal”. Diante desse novo imperativo, muitos de nossos contemporâneos, num momento ou outro de sua vida, e mesmo de maneira mais ou menos crônica, sofrem de um “sentimento de insuficiência”, de uma consciência aguda de “não estar à altura”, de uma impressão de carência que se pode traduzir por sintomas diversos e bem conhecidos: astenia e fadigas crônicas, insônias, ansiedades e angústia, ataques de pânico. A impressão dominante é a de “sofrer de si mesmo”: não de um conflito, atual ou arcaico, mas de um enfraquecimento do Ego, de uma diminuição ou de um desmoronamento da auto-estima, primeiro e sobretudo “aos próprios olhos”. A vida se torna cinzenta, às vezes negra.

As crises se multiplicam em todas as existências e em todas as idades: desde aquelas às vezes muito precoces do que se chama, provavelmente de forma errônea, de fracasso escolar³; separações, divórcios ou dificuldades da vida privada (Capítulo 2), até os dramas das dispensas, das mutações forçadas ou das

3. Cf. Bernard Charlot, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Paris, Anthropos, 1997. Estou parcialmente de acordo com as teses desse livro: a noção de fracasso escolar deve ser criticada, assim como a de desvantagem sociocultural; a tese da origem social “causa” do fracasso escolar é confusa e simplista. Mas sua idéia (projeto?) de “sociologia do sujeito” é parcialmente contraditória com sua exigência de interdisciplinaridade: é a sociologia, simplesmente, que deve integrar as contribuições das outras disciplinas para construir “objetos de pesquisa” que dêem lugar à subjetividade...

aposentadorias antecipadas brutais (Capítulo 3), passando pelas decepções políticas, os abandonos de crenças, os requestionamentos de convicções anteriores que se desfazem (Capítulo 4). Essas provas de rupturas constituem experiências vitais, existenciais, que vêm ferir diretamente o antigo “modelo da instalação”, do acesso à “estabilidade”, da continuidade do ciclo de vida, na idade “adulta”. Elas perturbam, às vezes em profundidade, uma crença antiga, se não ancestral, a da aprendizagem definitiva, cumulativa, linear e específica nas primeiras fases, seguida pela estabilização na fase adulta (com a esperança de uma progressão sem mudança). Cada vez mais pessoas, na idade adulta, enfrentam a necessidade de mudar (de emprego, de casa, de parceiro, de meio de vida...). Ora, toda mudança é geradora de “pequenas crises”: ela requer um “trabalho sobre si mesmo”, uma modificação de certos hábitos, uma perturbação das rotinas anteriores. É preciso aprender de novo, às vezes a partir do zero.

A passagem para um “novo modelo” tornou-se particularmente difícil, às vezes quase impossível, para as gerações adultas, pela persistência conjunta, tenaz, abrangente, amiúde reforçada pelo senso comum, de uma experiência e de um valor. A experiência é a que resulta, para a grande maioria, de sua escolarização e da maneira como aprendeu na escola ou no aprendizado. Para alguns, é o valor e as técnicas de um ofício aprendido precocemente, pela prática, e exercido durante toda a vida. Para outros, é ao mesmo tempo a crença no valor e nas perspectivas de trabalho oferecidas por seu diploma e na eficácia de sua maneira “escolar” de aprender. É também o valor conferido ao “emprego estável”, à instalação na vida adulta: uma família, um trabalho, uma casa⁴. Quando essas crenças e esses valores

- 4 Cf. Jean-Pierre Boutinet, *L'Immaturité de la vie adulte*, Paris, PUF, 1998. A noção de idade adulta é posta radicalmente em questão não apenas pelo prolongamento da juventude e da precocidade das aposentadorias antecipadas mas também pela própria concepção do sujeito que aprende toda sua vida, do ser humano em perpétuo desenvolvimento. Essa mutação revela a natureza eminentemente política da “idades da vida”: nem “natural” (puramente biológica) nem “cultural” (determinada por um sistema simbólico consolidado), a concepção das idades tornou-se, na forma societária do social, uma questão de políticas públicas. Cf. Xavier Gaullier, *Les Temps de la vie*, Paris, Esprit, 1999.
- 5 Faço alusão aqui à pesquisa pessoal cujos resultados são evocados na primeira nota do Capítulo 4. Para a enorme maioria dos franceses, mesmo dos jovens, o “modelo da instalação vitalícia” continua sendo o único ponto de referência ao qual foram socializados, em sua família ou na escola. Mesmo

são questionados, a crise, sejam quais forem suas formas, é difícil de evitar. Certamente isso não é novo, mas tudo leva a crer que as mobilidades forçadas foram claramente aumentadas, na sociedade francesa, durante os últimos trinta anos⁶.

As crises de identidade, as pequenas e as grandes depressões, as nostalgias e as frustrações não têm apenas raízes psicológicas na primeira infância ou na história pessoal singular. Elas têm também um quadro social, razões “objetivas” na história recente (como tinham na história antiga). Num texto muito sintético, Michel Verret condensa todas as desgraças enfrentadas pela massa dos operários nos últimos trinta anos, na França⁷. Numericamente, seu peso diminuiu, muitos passaram por períodos de desemprego, de licenciamentos, às vezes de aposentadorias antecipadas forçadas. Os postos que ocupavam foram suprimidos, substituídos por máquinas. Mas é também uma “crise moral” pela qual passaram pessoalmente todos os que se viram recusados, humilhados, excluídos do trabalho, “jogados”. Essa crise acompanhou-se freqüentemente do abalo de crenças vitais, de valores fortemente interiorizados, de modelos que subtendem a existência comum. Os operários não foram os únicos atingidos: há trinta anos, na França, as taxas dos que passaram pelo desemprego e que têm “medo” de passar por ele só fez crescer, alcançando todas as camadas sociais.

Essas crises reacionais, consecutivas ao surgimento de um “acontecimento imprevisto” como um licenciamento, o fechamento da fábrica, uma desclassificação, uma aposentadoria antecipada, um divórcio etc., cortam o curso do tempo vivido e engendram perdas materiais, perturbações relacionais e uma mudança da subjetividade. Elas tocam amiúde no que há de mais profundo

que ele esteja abalado (“em crise”), nenhum outro é realmente atraente: a “precariedade”, sinônimo de instabilidade, quase nunca tem conotação positiva.

- 6 Para um balanço recente, cf. C. Dubar e C. Gadéa (orgs.), *La Promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, última parte; cf. também L. Coutrot e C. Dubar (orgs.), *Cheminements professionnels et mobilités sociales*, Paris, La Documentation française, 1992.

7 Cf. Michel Verret, prefácio à reedição de *Le Travail ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 1999. Compartilho da interpretação da crise cultural descrita por Michel Verret, que é bem analisada como uma crise identitária destruidora das identidades coletivas interiorizadas.

e mais íntimo em sua relação com o mundo, com os outros, mas também consigo mesmo, que é também a mais obscura. Pois o "si mesmo" assim agredido, às vezes humilhado, faz sofrer, sente-se órfão de suas identificações passadas, ferido em suas crenças incorporadas, envergonhado muitas vezes dos sentimentos dos outros em relação a "si mesmo". Essas crises são identitárias porque perturbam a auto-imagem, a auto-estima, a própria definição que a pessoa dava "de si para si mesma". A antiga configuração identitária tornou-se insustentável, inviviável, corporalmente insuportável. Ela faz sofrer em toda parte, é estafante de levar, impossível de suportar. Ela faz ruminar, esmiuçar, repetir interiormente: "Não me agüento mais". O futuro ruiu. E todavia, parece, não há outro, ou então alguma coisa de vago, de fluido ou mesmo, às vezes, de aterrador (não encontrar um novo emprego, voltar a ser iniciante, ficar sozinho...). Para encarar seriamente o que aparece frequentemente como uma catástrofe, seria preciso poder mudar de referências, de modelos, de crenças, de valores, mudar-se "a si mesmo". Para enfrentar isso, seria preciso "questionar tudo", resignar-se a perder aquilo a que a gente se apegava há tanto tempo e que acaba de ceder... Melhor renunciar a isso.

Alternativa: recolhimento ou conversão identitária

Face a essas agressões que constituem as dispensas, os fechamentos de fábrica, a recusa de contratação, as negações de reconhecimento, os fracassos escolares, os abandonos brutais..., a crise identitária engendra o que se chama frequentemente de "recolhimento". Uma vez passadas as revoltas e as esperanças de uma "solução milagrosa", a pessoa se encontra só. Essa expressão pode ser enganosa: a pessoa está só "consigo mesma". De que "si mesmo" se trata? Já não se trata da identidade estatutária anterior, que acaba de ser negada, destruída, invalidada "por outrem". Já não se pode ser o que se era. Mas não se pode ser nada diferente disso. ("O que você quer que eu faça de diferente?"). Trata-se certamente de reflexividade (o Si mesmo reflexivo em ação na

"preocupação consigo")⁸, mas a que ela se refere? À antiga forma estatutária, certamente, mas ela faz sofrer demais, está ferida, negada, carente. Então, em muitos casos⁹, resta apenas a identidade "primitiva", "cultural", o "Ego nominal", o que vem dos laços "primários", familiares, comunitários.

Esse recolhimento é compreensível: é preciso poder "apegar-se a alguma coisa". Nunca se é "nada", mesmo quando se sente "nu". Mas o que resta é seu passado, suas raízes, sua história mais antiga, "primordial". Esses termos, *primitivo*, *primário* ou *primordial*, remetem ao que há de mais "profundo" e de mais "antigo" na história pessoal. São os pais, sem dúvida, e notadamente a mãe, que é aquela que nos "pôs no mundo" e nos manifestou o primeiro "apego". Toda crise identitária remete a esses laços "primeiros" da existência que religam o triângulo edipiano, objeto central da psicanálise. Encontrar-se "só consigo mesmo" é, portanto, reencontrar-se com esses laços. Para preencher o vazio engendrado pela perda, volta-se às fontes do seu Eu que é um Nós fusional, comunitário, reinventado, reencontrado, como esse tempo da infância, da fusão com a mãe, a família, o grupo de origem, revivificado pela nostalgia¹⁰.

Esse processo de retorno às fontes é tanto mais provável quanto é preciso de todo modo encontrar um responsável, um culpado pelo que acontece. Não posso viver com o sentimento de um erro que não cometi. Se a causa do que me acontece está "fora de mim", ela deve estar num outro qualquer. Quem é responsável por minhas desgraças? Uma das respostas a essa pergunta, quando ela se enxerta nesse retorno, efetivo ou puramente simbólico, ao comunitário, é bem conhecida, antiga, ancestral, e também potencialmente homicida: é o Outro, o estranho, o adversário, o inimigo (ou o traidor) de minha comunidade, de meu grupo cultural, simbólico ou imaginário: o bode expiatório.

8 Cf. Cap. 1. A consciência reflexiva é, segundo Giddens, aquela que se impõe quando a consciência prática incorporada na rotina da existência é perturbada, bloqueada, ineficaz; cf. *La Constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 (1.^a ed., 1977, pp. 64-77).

9 Existem também casos em que as pessoas já não sentem as "raízes", os laços familiares ou a "comunidade de origem": nesse caso, a reflexividade obriga a dar um sentido à prova sofrida, incorporá-la à história pessoal no fim de um "trabalho sobre si mesmo".

10 Cf. Jean-Hughes Dechaux, *Le souvenir des morts*, Paris, PUF, "Le Lien social", 1997.

É bem conhecida uma das formas que assumiu esse recurso ao bode expiatório na França dos anos 1980: o racismo, a xenofobia, o “ódio ao árabe”, aquele que “vem pegar nosso pão”, que “vive de alocações sobre nossas costas”, que “bombeia nosso ar” e nos agride com “seus ruídos, seus odores, seus costumes”¹². Os operários não foram poupados por esse aumento do racismo do qual, no plano político, a Frente Nacional é porta-voz. Esse racismo é o indício de uma volta ao “comunitário” sob o efeito de uma crise econômica que se acompanha de crises identitárias e regressões comunitárias.

Ter-se-ia podido assistir a outra coisa: uma mobilização em massa contra o capitalismo destruidor das pessoas. Mas as “grandes crises econômicas” (1880, 1930,...) nunca foram favoráveis a grandes movimentos revolucionários. E depois, na França, a esquerda “unida” tomou o poder em 1981 prometendo deter a progressão do desemprego (cf. a campanha de François Mitterrand e o tema de “a barreira dos dois milhões de desempregados” que não se devia ultrapassar...), acompanhando, por medidas sociais, o fim das queimas de carvão, a reestruturação drástica da siderurgia, uma nova onda de dispensas, ao mesmo tempo em que reabilitava a empresa e sua modernização. Os ministros comunistas deixaram o poder em 1984, a direita voltou em 1986, mas a crise continuou ou retornou com mais força.

O luto da “revolução”, da “grande noite” e do “militantismo” pesa muito nas formas que assumiu, na França, a crise identitária dos anos 1980. Que fazer quando a esperança de “mudar tudo” desaparece? Que fazer quando os que julgávamos portadores dessa esperança têm propósitos que a negam, que a destroem, que a fazem parecer caduca? Que fazer desse Eu que “acreditou nela”? Que fazer desses Nós que já não me defendem? Que fazer desses sonhos com Outro Mundo quando exatamente esses Estados que pretendiam encarná-los desabam um a um? A queda do Muro de Berlim e do “socialismo real” não dobra os sinos de toda esperança “revolucionária”?

¹² Cf. as análises de Michel Wieworka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992, assim como as análises do Capítulo 4.

O risco maior é o esquecimento, o total recalque desse Eu, dessas esperanças, dessas lutas, para mergulhar na nostalgia comunitária assistida por todas as drogas possíveis. Para fugir desse Eu que acreditava no futuro, para romper com esses Nós que pretendiam encarná-lo, a tentação é aniquilar toda fixação da reflexividade sobre esse Eu que causa tanta dor. Essa volta ao comunitário reinventada e reificada pela circunstância (“identidade francesa”, mas também “corsa”, “bretã” etc.) e o esquecimento dos Nós societários (os antigos colegas, os camaradas...) que tinham acompanhado as esperanças anteriores. Esse risco é o da fuga de si, enquanto identidade “para si”, reflexiva e, *a fortiori*, narrativa¹³.

Existe também, portanto, uma abordagem sociológica das crises identitárias que não é contraditória, mas complementar à da psicologia clínica ou da psicanálise¹³. Ela consiste em compreender em que essas crises resultam de choques biográficos ligados a processos sociais e em que elas implicam, juntamente com dificuldades materiais (e um forte sentimento de injustiça), um questionamento, mais ou menos radical, de um “modelo identitário”, de um sistema de crenças (sobre si mesmo, os outros, o mundo) socialmente construído, especialmente de definições (imagens, estima...) de si mesmo que se tornaram insustentáveis para os outros, ilegítimas a seus próprios olhos, negativas para todo mundo. Esse questionamento, que assume por vezes a forma de um desmoronamento psíquico seguido de regressões, acarreta, com o tempo, várias saídas possíveis que nunca são apresentadas com antecedência. O duplo risco de recolhimento comunitário e “fuga de si mesmo” implica também uma dupla oportunidade, a dos novos laços sociais e pessoais e de uma nova “preocupação consigo mesmo”.

Existem na literatura sociológica numerosos exemplos, mais ou menos célebres, de testemunhos e análises dessas crises identitárias ligadas

¹² A impossibilidade de se dizer, de se contar na primeira pessoa é quase sempre um indício de fixação nos lugares e papéis comunitários. Sobre a impossibilidade da cura psicanalítica com pessoas ancoradas no comunitário, cf. Alain Marie, *De l'individu communautaire au sujet individuel, L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1999, pp. 71-76.

¹³ Essa é a tese que há tempos vem sendo sustentada por Vincent de Gauléjac e que ele tenta utilizar em diversos processos biográficos; cf., notadamente, *La Névrose de classe*, Paris, Hommes et groupes, 1987.

a um contexto de crise econômica e social. Desde o estudo, publicado sob a direção de Paul Lazarsfeld, dos *Chômeurs de Marienthal* (Desempregados de Marienthal) (1932) até os contidos na obra coordenada por Pierre Bourdieu, *La Misère du monde* [A Miséria do Mundo] (1993), essas perspectivas sociológicas¹⁴ se articulam, mais ou menos bem, com interpretações analíticas: mostram de que maneira a miséria econômica, a vergonha social e os dramas pessoais estão sempre estreitamente imbricados e como o sentimento de infelicidade dificilmente se separa da ruptura dos laços comunitários e do esboroamento de um mundo simbólico, de um sistema de crenças que subtece um modo de vida e que fornece mecanismos de defesa do Eu.

Encontram-se também análises sociológicas, talvez menos conhecidas, da “saída de crise”, do que Anselm Strauss chama de “conversão identitária” e que Peter Berger e Thomas Luckmann chamam de “alternação”: isto é, o fato de “se tornar outro”, de mudar de cultura, de religião, de partido ou de crenças e, portanto, de identidade¹⁵. Trata-se com frequência de uma passagem difícil, delicada, dolorosa, mas também de uma experiência vital. Essa saída de crise, às vezes longa e com frequência penosa, é também “transformação de si”. Entre o abandono da “antiga identidade”, isto é, a renúncia a uma forma identitária protetora, a que resulta da socialização primária, e a construção, longa e penosa, de uma “nova identidade” a partir das experiências da socialização secundária, em ruptura com a precedente, existe um crivo, um “*no man’s land* do sentido”¹⁶, um vazio, aquele em que, literalmen-

14. Cf. Paul Lazarsfeld, Maria Jahoda e Henri Zeisel, *Les Chômeurs de Marienthal*, Paris, Éd. de Minuit, 1981 (1.ª ed., 1932); Pierre Bourdieu (org.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993. Com sessenta anos de distância, essas duas obras testemunham a permanência das crises e sofrimentos identitários que acompanham as grandes crises econômicas do século XX e a destruição das “comunidades”; cf. também, sobre seus efeitos neuróticos, Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

15. Cf. Anselm Strauss, *Miroirs et masques*, Paris, A.-M. Métailié, 1990 (1.ª ed., 1959), e Peter Berger e Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996 (1.ª ed., 1966). Essas duas obras esboçam uma teoria da conversão identitária, da passagem de uma forma identitária para outra.

16. Essa expressão foi utilizada desde 1974 por Renaud Sainsaulieu para dar conta do que se passava nas fases de formação de adultos em empresa quando os sujeitos envolvidos aceitavam desaprender

te, “o eu não é mais nada”. É nesse entre-dois que o sujeito corre o risco de uma queda, de uma depressão, um suicídio, uma crise aguda que só poderá ser superada com a condição de que as relações entre a “antiga” e a “nova” identidade (na verdade duas configurações diferentes de formas identitárias) sejam esclarecidas.

Berger e Luckmann evocam várias condições para o que chamam de socialização secundária que não reproduz os mecanismos da socialização primária: primeiro “um dispositivo de mediação” entre o antigo *self* e o novo si mesmo. É preciso que um parceiro institucional, um Outrem generalizado, no sentido de Mead, possa permitir acompanhar a reconstrução identitária, servir de intermediário entre as antigas identificações em crise, mesmo em estado falimentar, e as novas em gestação. A cura psicanalítica pode, por vezes, desempenhar esse papel. Em seguida, um “aparelho de conversação” que permita a verbalização, a elaboração de uma nova linguagem, mas sobretudo o encontro de um Outrem significativo¹⁷ capaz de validar, confortar, reconhecer a nova identidade “latente” que pôde começar a se dizer e que se torna, de algum modo, “ressocializada”, isto é, suscetível de ser reconhecida por Outro si mesmo. O encontro amoroso desempenha às vezes tal papel. Enfim, é preciso, segundo os autores, assegurar uma “estrutura de plausibilidade”, isto é, uma espécie de “laboratório de transformação” que permita gerar a transição entre as antigas e as novas crenças, os antigos e os novos saberes, as identificações passadas e presentes. A formação contínua pode, às vezes, fazer esse papel. Quando se dobra o cabo, é como um novo nascimento que tem necessidade de outros marcos de reconhecimento, mas também de um novo meio para consolidar-se, testar-se, confirmar-se.

Pois o sujeito “em crise” é também um sujeito social: trata-se, para ele, de encontrar marcos, pontos de referência, uma nova definição dele mesmo e,

todas as idéias que lhes foram transmitidas (sobre o trabalho, a empresa, a formação...); cf. *L'Effet de la formation sur l'entreprise*, Esprit, número especial, 1974.

17. A experiência de “tornar-se outro” é então vivida como meio de escapar da divisão e de encontrar, no ser amado, esse Alter Ego que permite, na infância, o acesso à subjetividade.

portanto, dos outros e do mundo. Esses novos marcos, esses novos pontos de referência sociais, diferentes dos precedentes, permitem progressivamente incorporar outra configuração identitária, outro arranjo entre formas “comunitárias” e “societárias”, entre “identidades para outrem” e “identidade para si”. Toda mudança de configuração identitária passa por esse tipo de crise que acompanha geralmente os “momentos cruciais” da existência, as mudanças de estatuto, os “acontecimentos maiores” da história pessoal¹⁸. Eles implicam a reconstrução de uma nova identidade pessoal, diferente da antiga, não apenas porque o estatuto muda “objetivamente” mas porque o sujeito deve gerar “subjettivamente” novas relações com os outros e, talvez, sobretudo, a continuidade entre seu passado, seu presente e seu futuro. Mas não é isso que acontece desde o nascimento e ao longo de toda a infância e da adolescência? As teorias psicológicas do desenvolvimento não são também teorizações da construção da identidade pessoal?

Uma teoria psicológica da identidade pessoal?

A hipótese que percorre todo este livro pode ser reformulada aqui: existem vários tipos de identidade pessoal, várias maneiras de construir identificações de si mesmo e dos outros, vários modos de construção da subjetividade, ao mesmo tempo social e psíquica, que são outras tantas combinações das formas identitárias inicialmente definidas¹⁹. Para assegurar aos indivíduos, ao menos por algum tempo, certa coerência e um mínimo de continuidade (e, antes de tudo, para ser identificável para outrem), a personalidade individual se organiza em torno de uma forma identitária dominante “para outrem”: seja comunitária, seja societária. Ou então uma pessoa, no final de sua socialização primária, define-se (ou é definida) primeiro por seu grupo

18 E isso até a morte, mudança derradeira de estatuto não-programado, como analisaram Bernard Glaser e Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965; cf. também, na França atual, o trabalho de mestrado de Jean-Louis Matrod, *Les Fins de vie*, UVSQ, mimeo., 1998.

19 Com a hipótese complementar de uma forma dominante que assegura, durante algum tempo, certa coerência (ipseidade) e, na duração, certa permanência (mesmidade) com a identidade pessoal; cf., mais adiante, as linguagens da identidade narrativa.

cultural, sua comunidade de origem: ela é identificada por traços físicos ou lingüísticos, marcos identitários culturais (estigmatizados ou estigmatizáveis). Ou se define (é definida) primeiramente por seu papel profissional, seu estatuto social: é identificada pelo tipo de atividade que realiza, por “um papel estruturado, rotineiro, padronizado” que cola numa pessoa. Como escreve Goffman, a identidade pessoal nada mais é que um “porta-identidade social”²⁰, organizado a partir de uma identificação principal.

A partir dessas formas de identificação por outrem (culturais ou estatutárias), as pessoas constroem e desenvolvem “identidades para si” que podem estar ou não de acordo com as precedentes. No primeiro caso, a identificação por Outrem é, de certa forma, redobrada por uma identidade para si que assegura certa coincidência entre o Ego atribuído e o Self reivindicado²¹: a identidade reflexiva é uma apropriação subjetiva da identidade cultural ou estatutária atribuída (e às vezes herdada) que assume a forma de um pertencimento. Quando essa dupla identificação é questionada, a crise é inevitável. Para se apropriar de outra identidade (estatutária, por exemplo) é necessária uma conversão, implicando a dissociação da nova identidade “para si” da antiga identidade invalidada depois do acesso ao reconhecimento por outrem dessa nova identificação por si. É preciso geralmente encontrar novos Outrens para validar essa nova maneira de dizer quem se é (daí o aparelho de conversação), passar de um “mundo” a outro (daí o dispositivo de mediação), argumentar as novas “visões do mundo” (daí a estrutura da plausibilidade).

No segundo caso, a pessoa já se construiu sob uma modalidade particular: a da distância em relação ao papel, da não-coincidência entre a identidade

20 A citação é a seguinte: “Para mim, quando falo de identidade pessoal, só tenho em vista as duas primeiras noções: os signos patentes, ou porta-identidade, e a combinação única de fatos biográficos que acaba por se ligar ao indivíduo com a ajuda precisamente dos suportes de sua identidade” (*Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 74).

21 Conforme os termos do Cap. 1 e a teorização de G. H. Mead, *Self, Mind and Society*, trad., Paris, PUF, 1963, chamo de “Ego” o Eu definido por Outrem, e de “Self” o Eu definido por si mesmo. O “Ego” é o que Goffman chama “porta-identidade social” (comunitária ou societária) atribuído por Outrem, enquanto o “Self” é a identidade reivindicada por si mesmo.

atribuída (por Outrem) e a identidade reivindicada (pelo Self). A identidade reflexiva é aqui complementar de um projeto de vida que não coincide com o pertencimento (cultural ou estatutário). Ela implica a construção de uma forma narrativa que sirva de suporte à apresentação subjetiva do Self. A mudança de identidade “para Outrem” é então reinterpretada em função do projeto, suporte de uma identidade “para si”. Sem dúvida podem sobrevir crises, mas elas são menos dramáticas porque a socialização primária permitiu às pessoas envolvidas construir uma identidade pessoal que assegura a preeminência da identidade para si sobre a identidade para outrem (e de uma identificação “societária” sobre uma identificação “comunitária”).

Pode-se chamar sujeito a esse tipo de identidade pessoal que não passa de uma configuração de formas identitárias construídas, por e num processo específico de socialização que assegura geralmente²² essa dupla preeminência do “societário” sobre o “comunitário” e do “para si” sobre o “para outrem”. Pode-se encontrar ecos na literatura psicológica²³: as fases pelos quais ela passa devem permitir à criança sair da “fusão entre ela e seus próximos por simbiose afetiva”, o que Parsons chama de “identidade mãe-filho”, para passar, desde o segundo ano, a uma “exploração sensorio-motriz” que assegura, com a aquisição do andar depois da palavra, uma primeira personalização marcada por uma fase de oposição seguida de uma conquista do Eu e do Ego, permitindo uma imitação ativa e reivindicativa, uma primeira “socialização da ação”, o que Parsons chama de “identificação com os papéis familiares” e Mead de “assunção de papel dos Outros significativos”²⁴.

22. É o processo “normal” da socialização societária (*Vergesellschaftung*) que permite a entrada em relações sociais escolhidas e o acesso a um projeto de vida, uma identidade biográfica “para si”.

23. Utilizei, para esse parágrafo, uma síntese dos escritos de Henri Wallon sobre o desenvolvimento da criança em *Enfance*, número especial, jan.-abr. 1963, e notadamente “Les étapes de la personnalité de l'enfant”, pp. 73-78, “Niveaux et fluctuations du Moi”, pp. 87-98, e “L'évolution dialectique de la personnalité”, pp. 43-50. Sobre Piaget, Parsons e Mead, cf. C. Dubar, *La Socialisation*, Paris, A. Colin, 1991, pp. 10-19, 48-53 e 95-98.

24. Todos concordam com o fato de que essas identificações não são passivas nem determinadas mecanicamente, mas ativas e marcadas por incertezas: por exemplo, a conversação por gesto, considerada por Mead como um processo importante, ou a interiorização do Alter Ego, considerada por Wallon como essencial, podem ser perturbadas por inibições de origem externa ou recalques internos.

O acesso à etapa “categorial”, a da inteligência “concreta”, permite ao futuro sujeito sair de sua comunidade familiar, descobrir os Outros que são pessoas novas, sem relações prévias, com as quais ele age “segundo os objetivos de sua atividade comum”. São Outrens generalizados, *Alii*, plural de *Alius* e não *Alter*. Mas, ao mesmo tempo, se a criança não vive constantemente “sob os olhos dos outros, num estado de dependência e despersonalização insuportável”, produz-se uma forma de interiorização do Alter Ego, esse duplo dela mesma com que a criança fala como com “um confidente, um conselheiro, um censor e às vezes um espião íntimo” e que constitui “uma mediação entre o mundo concreto dos familiares e o mundo interior”. É assim que “o Ego e o Outro se constituem conjuntamente” e que o acesso à fase da inteligência formal permite ao adolescente, através de uma nova crise, elaborar um projeto de vida, levando em conta os outros, mas correspondendo a uma escolha pessoal.

Esse sujeito socializado, de maneira societária e não apenas comunitária, pôde aprender o desdobramento do Self e do Outro: o si íntimo, como o Alter Ego, são “identidades para si” que resultam de uma interiorização reflexiva, de um processo de “tomada de consciência” (identidade reflexiva) que permite a construção progressiva de um projeto pessoal. O Self socializado, aquele que se define por seus papéis diante dos e com os Outros (*Alii*) não é o todo da identidade pessoal, não mais que os pertencimentos culturais, mais ou menos aceitos e postos à distância. A identidade pessoal é uma configuração dinâmica de todas essas identificações, cujo projeto de vida (identidade narrativa) garante a coerência íntima. Assim, no desenvolvimento da sua personalidade (designação freqüente da identidade pessoal), a criança que encontra os recursos identitários que lhe são necessários (por intermédio de seus parceiros atuais e de suas identificações passadas interiorizadas) constrói a própria configuração de identificações (as dos outros e as que ela faz suas) que dependem de formas identitárias diferentes (cultural, estatutária, reflexiva, narrativa). Em geral configuração que resulta dessa “socialização primária” é apenas provisória: ela vai dever (e poder) ser remanejada, reconstruída ao longo de toda a vida.

As estratégias identitárias vão poder então ser utilizadas por não haver coincidência entre o Ego estatutário e o “si mesmo” (distância em relação ao papel) e por não haver fechamento do Self sobre o Ego nominal ou cultural (projeto de vida). Elas serão variáveis em função dos contextos encontrados, flexíveis em função dos Outrens envolvidos, reflexivos graças aos recursos da distância em relação aos papéis e narrativas graças à existência de um projeto de vida apoiado em convicções, ele mesmo passível de revisão em função das crises comuns da existência. Graças a esses recursos, estas poderão ser geridas e não resultar em manifestações depressivas ou neuróticas de repetição.

Esse sujeito pode ser ligado ao Eu que Freud considerava como devendo advir, em lugar do Id, no processo da cura analítica²⁵. Pode-se estabelecer um paralelo entre os pertencimentos comunitários originais, herdados, genealógicos, e o apego materno, fonte do complexo de Édipo, na psicanálise freudiana. O sujeito, para advir, deve não só renunciar ao incesto, à fusão com a mãe (o que Lacan chama de castração) como ainda renunciar às suas identificações primárias e narcísicas²⁶ para alcançar o mundo da linguagem, condição do reconhecimento do seu desejo. Segundo Freud, só pela análise que implica a verbalização das lembranças recalçadas, a transferência para o analista e a elaboração (ou *per-laboração*) de significados pessoais que um sujeito pode, progressivamente e de maneira sempre incompleta, ter acesso a formas de autonomia pessoal, sempre provisórias e suscetíveis de enfrentar novas crises. É claro que, para o inventor da psicanálise, jamais se terminou esse processo de autonomização subjetiva,

25 É acirrado o debate entre os psicanalistas sobre o sentido exato a atribuir à célebre fórmula de Freud: “Onde havia o Id, há de advir o ego”. O ego freudiano é uma instância intermediária entre o Inconsciente portador de todos os desejos recalçados e o Superego, sede das proibições sociais. De que tipo de sujeito se trata?

26 Existe, na literatura, outra forma de identificação “primária” que continua provocando intensas polémicas no seio da psicanálise e alhures. É a identificação narcísica com o si mesmo, ou antes, com a própria imagem. A descoberta, no decorrer da “fase do espelho”, de que a imagem de si não é o Self, mas de que “o Self para o Outro” constitui outra forma de prova identitária. Lacan viu nisso a marca de uma “falha originária” na constituição do sujeito que nunca terá acesso a um verdadeiro Saber sobre si mesmo, mas sempre a esses “pretensos saberes” que são os discursos dos outros sobre si, as manifestações do sujeito-do-inconsciente, “irremediavelmente dividido entre seu desejo e seu ideal”; cf. J. Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97.

tal é o peso do recalque originário dos desejos do Inconsciente sobre todas as tentativas de libertar o Ego de seus apegos primordiais.

A posição de George-Herbert Mead²⁷ é sensivelmente diferente na medida em que ele inscreve esse processo de construção da subjetividade num quadro social de dominante societária ao mesmo tempo muito coercitivo e potencialmente emancipador. É a passagem dos “Outrens significativos” (os mais próximos com os quais nos identificamos) aos “Outrens generalizados” (os papéis de filha ou de filho, de aluno, de amigo ou amiga, de “grande irmã” ou de “pequeno último”, de “condutor” ou de “seguidor” etc.) que ele considera como o processo-chave da socialização societária, moderno, análogo ao cerimonial da iniciação nas sociedades tradicionais. É a identificação ativa com papéis sociais, conceitualizados por ele de maneira original e retomada pela maior parte dos sociólogos ligando-se ao interacionismo simbólico, que permite às crianças das sociedades modernas tornar-se atores sociais ao mesmo tempo que sujeitos pessoais. Segundo Mead, as crianças não se conformam com “estatutos preestabelecidos”, não são passivamente o que os outros esperam delas, em função de sua identidade para Outrem (o “Ego” no vocabulário meadiano), experimentam sua própria interpretação do estatuto, contribuem ativamente com uma “assunção de papel” que lhes permita um reconhecimento positivo delas mesmas (como “Self” e não como “Ego”).

Assim, contrariamente a Freud, que faz intervir uma instância moral interiorizada sob o constrangimento, o Superego, para designar valores sociais que acompanham o processo de sublimação das pulsões sexuais (e contrariamente também a Durkheim²⁸, que faz o êxito da socialização escolar depender da aquisição de um “espírito de disciplina” inculcado por uma instituição), Mead descreve a experimentação de um si mesmo reflexivo como resultado das interações da criança com seus parceiros e a vontade ativa de ser reconhecida como um membro singular de seus grupos de pertencimen-

27 A referência de base é George-Herbert Mead, *Self, Mind and Society*, Chicago, University Press, 1933, trad. *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.

28 Cf. É. Durkheim, *L'Éducation morale*, PUF, 1966 (1.ª ed., 1904).

to. Ao mesmo tempo socializado e personalizado, o Eu meadiano, embora permaneça potencialmente desdobrado entre o Ego e o Self (como na conversação por gestos, em que a condição para ser Self é colocar-se no lugar do outro), constitui um sujeito ativo de “relacionamento permanente entre o Ego a sociedade.” Por esse motivo, a “assunção de papel” implica formas diversas de “distância em relação ao papel.” Cada um interpreta à sua maneira a divisão de seu “papel estatutário”, que se torna “papel pessoal” em função de um “projeto de vida”, de um “ego ideal” que implica escolhas voluntárias (de ofício, de parceiro amoroso...). Compreende-se por que a “idade das escolhas” que constitui a adolescência, para Mead como para Erikson²⁹, representa um momento particularmente crítico de “crise identitária.” É na saída da infância que a “gestão” de suas identificações, as que os outros fazem de você e as que você mesmo faz, é a mais delicada: é preciso construir as próprias referências identitárias tentando realizá-las praticamente e dá-las a reconhecer.

Constata-se facilmente: se existem certos elementos convergentes, as teorias psicológicas da socialização como construção de uma identidade pessoal são múltiplas e não permitem fazer abstração do contexto sócio-histórico³⁰ no seio do qual essas teorias surgiram. A Viena dos anos 1895-1914 não é a Chicago dos anos 1930, como Genebra não é Paris ou Nova York. As teorias psicológicas do sujeito trazem a marca do meio em que foram elaboradas: a definição da identidade pessoal tem, pois, todo interesse em ser contextualizada. Não se pode, com respeito a isso, levantar a hipótese de que os períodos de crises econômicas, políticas, culturais são particularmente propícios à eclosão de novas teorizações da identidade pessoal, porque as

29 Erikson utiliza a expressão *identidade do ego*, que Giddens critica com razão, pois há várias maneiras muito diferentes, para uma pessoa, de se designar; cf. *Childhood and Society*, trad., Delachaux & Niestlé (1954), e sua crítica em Giddens, *op. cit.*, p. 53. É importante notar uma evolução do pensamento de Erikson, sobre esse ponto, em sua coletânea traduzida sob o título *Adolescence et crise. La quête d'identité*, Paris, Flammarion, 1973, pp. 95 e ss.

30 A contextualização das teorias psicológicas da identidade pessoal (e de suas crises) poderia levar muito longe. Assim, na virada do século XIX, e do XX, entre 1895 e 1905, o tema da crise das identidades fazia furor em Viena, tanto na filosofia como na literatura (é o momento da invenção da psicanálise por Freud); cf. Jacques Le Ridder, *Modernité viennoise et crise des identités*, Paris, PUF, 1990.

formas identitárias que lhes servem de substrato são, durante algum tempo, abaladas. Que dizer da França dos anos 1960-1990?

Uma concepção da identidade pessoal: o sujeito que aprende?

Um novo modelo educativo foi designado oficialmente, na França, por uma expressão oriunda do preâmbulo da lei de orientação sobre o ensino (1989): fazer de cada aluno um sujeito que aprende. O que é um sujeito e como ele aprende? Trata-se, ao mesmo tempo, de um modelo de aprendizagem e de um modelo identitário. Se esse modelo é diferente do modelo anterior, todo mundo tem interesse em que ele seja explicitado para retirar dele todas as consequências. Chamarei de “aprendizagem experiencial” e de “identidade subjetiva” os dois componentes do modelo em gestação do “sujeito que aprende”, à francesa. Tentarei mostrar em que ele está em ruptura com o antigo modelo da escolarização e das identidades “coletivas” (culturais e estatutárias) que lhe serviam de referências. Aventarei a hipótese de que a passagem do antigo ao “novo” (ou que se pretende tal) modelo educativo se faz mal, gera crises múltiplas, e a gestão destas está no cerne dos problemas da escola. O que está em jogo é a emergência de uma nova configuração identitária que permanece, no momento, implícita e muito incerta.

A aprendizagem experiencial³¹

Aprender com a experiência pode ser definido provisoriamente como uma contra-escola: primeiro as provas, depois as lições. As provas da experiência subjetiva são sempre de três ordens: os outros, as coisas e o si mesmo. É do contato direto do Self com o outro, com o mundo e com o si mesmo que um sujeito extrai saberes de sua experiência: é ele que aprende relacionando-se com as pessoas e as coisas, construindo sua experiência, inclusive a de si mesmo. Assim se formulam as teorias “ecológicas” da aprendizagem, ao

31 Encontrei essa expressão em Michel Fabre, *Penser la formation*, Paris, PUF, 1993.

mesmo tempo biopsicossociológicas, que são também teorias da identidade humana³². A experiência é sua palavra-chave para pensar juntos a maturação biológica, o desenvolvimento psicológico e a transformação social.

De todas essas pesquisas e teorizações emerge um esquema geral que confirma, aliás, em grande parte, os conhecimentos adquiridos de uma longa experiência histórica: a da aprendizagem artesanal, a dos “companheiros”, que repousa na transmissão de saberes e *know-how* de ofício no seio de um “meio” organizado por regras sociais, modelos de condutas, formas de identificação e rituais de iniciação³³. No início encontra-se a imersão num processo de trabalho, a aprendizagem pela prática, com os outros, pelo e sobre o “terreno”, isto é, um contexto específico de ação. É a imitação dos antigos, a *mimesis* que gera “saberes de ação”, um conhecimento prático e incorporado que é apenas uma “teoria-em-ato”, um conjunto de saberes vindos da experiência e que não se sabe que se sabe³⁴.

Numa segunda etapa, ou paralelamente, essa prática é expressa, explicitada, contada quer de maneira informal, no seio do meio de trabalho, seja de maneira formalizada, em espaços previstos para essa finalidade. Essa reflexão intrapessoal, metacognitiva, sobre a ação permite “tomar consciência” do que se faz, corrigir seus erros, melhorar seus desempenhos. Ela transforma os saberes tácitos, experimentados no trabalho, em “saberes verbalizados”, expressos, discutidos, confrontados, suscetíveis de serem formalizados e reconhecidos.

32 Cf. Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 2 t., 1977 (1.^a ed., 1965). Cf., em particular, “Apprentissage-et-théorie des jeux”, t. I, pp. 193-284. Bateson, ao mesmo tempo antropólogo, psicanalista e lógico, foi um dos primeiros a formular uma teoria “ecológica” da aprendizagem conferindo à reflexão um lugar determinante (aprendizagem de dupla opressão e metacognição). Essa teoria é pouco utilizada pelos sociólogos franceses, que, no entanto, encontrariam nela conceitos operatórios para compreender as “relações com o saber” e a relação entre os processos cognitivos e os modos de socialização.

33 Para uma sugestiva exposição desse processo de aprendizagem experiencial, cf. Gaston Pineau, “Expériences d'apprentissage et histoires de vie”, em *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, pp. 307-327. Sobre a aprendizagem artesanal e a tradição da *compagnonnage* (corporação de companheiros), cf. Annie Gaudet, *Compagnonnage et apprentissage*, Paris, PUF, 1994.

34 As noções de teoria-em-ato, conceito-em-ato, teorema-em-ato, conhecimento-em-ato são desenvolvidas em vários capítulos do *Traité* citado na nota precedente, em particular por Pierre Falzon e Catherine Teiger, “Ergonomie et formation”; cf. pp. 157 e ss.; Pierre Pastré, “L'ingénierie didactique professionnelle”, cf. pp. 406 e ss.

Somente num último tempo é que esses saberes de experiência podem ser ligados a aprendizagens formais, organizadas de maneira “sistemática, intencional e seqüencial”, de modo a fornecer as noções, os conceitos e as regras de arte. Os “saberes formalizados” que então se constroem são enraizados na experiência, ligados a práticas, reconhecidos por um estatuto, uma qualificação, uma confirmação. O aprendiz se transforma em companheiro, o iniciante se torna confirmado por um ritual de iniciação que pode, como na corporação de companheiros, exigir a realização de uma obra, efetuada segundo as “regras da arte”.

Esse processo de aprendizagem parte da ação para voltar a ela; permite a construção pessoal de saberes reconhecidos a partir de uma experiência compartilhada. É organizado em torno de um vaivém entre ação e reflexão que permite, pela verbalização, tomar consciência dos saberes adquiridos para formalizá-los e fazê-los reconhecer. É assim que gerações de “pessoas de ofício” aprenderam a trabalhar, no seio de um modo de socialização “não-escolar” que permite a construção de uma identidade coletiva reconhecida.

A aprendizagem escolar

À medida que a escola se generalizava, essa aprendizagem, no sentido artesanal, mergulhando suas raízes num passado muito distante, foi substituído por outro modo de aprendizagem que repousa no que Bernard Charlot chama de saberes-objetos e que prefiro denominar “saberes teóricos”³⁵, que dominaram progressivamente todo o processo de escolarização³⁶. Enquan-

35 Prefiro o par saberes teóricos/saberes de ação ao de saberes-objetos/saberes incorporados utilizados por Bernard Charlot. Os saberes escolares são menos “objetos” do que “visões” (demonstrações no quadro...). Ora, *teórico*, que em grego significa *ver*, remete à divisão de uma mesma visão e não à participação numa mesma ação. Cf. as atas da Bienal da Educação de 1996, J.-M. Barbier (org.), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, PUF, 1996, e notadamente as contribuições de J.-B. Grize (pp. 119-130) e B. Latour (pp. 131-136). D. A. Schön (pp. 201-222), G. de Terssac (pp. 223-248). Acredito que o conhecimento, seja de que natureza for, nunca é um “objetivo” independente, de visões ou de ações em curso, de problemas a serem resolvidos, de práticas de linguagem intersubjetivas...

36 O fato de partir da dupla escolarização/saber e não da dupla socialização/identidade teve, na sociologia de inspiração durkheimiana, consequências múltiplas sobre a teorização sociológica dos processos de aprendizagem.

to a massa dos alunos freqüentava apenas a escola elementar, aprendendo a ler, escrever, contar – mas também a instrução cívica –, antes de dar início à aprendizagem ou à vida ativa, o sistema escolar francês não pretendia ensinar a trabalhar, mas apenas instruir. A seleção social reservava o ensino longo aos filhos da burguesia, que aprendiam em casa, como “herdeiros”, os modelos culturais que lhes permitiam ter acesso, no final de seus estudos, ao ensino superior e às profissões intelectuais. Permitia também oferecer oportunidades aos “melhores” dentre os filhos do povo, que se tornavam “bolsistas” e podiam subtrair-se aos seus destinos de camponeses ou de operários engajando-se ativamente em aprendizagens intelectuais, com fortes chances de se tornarem professores, funcionários ou executivos.

Tudo começou a mudar quando, a partir da instauração do colégio único (1975), depois da transformação dos liceus (na década de 1980) e da universidade (na de 1990) em estabelecimentos de massa, a finalidade primordial do sistema escolar, para a grande maioria de seus “usuários”, tornou-se a “preparação para a vida ativa”. Para um número cada vez maior de alunos, cavou-se um abismo entre o que era ensinado na escola e as experiências necessárias para “aprender” um trabalho profissional do tipo ofício e ter acesso aos empregos correspondentes, que, ademais, se tornavam raros. A obrigação de passar pela forma escolar³⁷ substituiu a aprendizagem tradicional, mas sem permitir à maioria dos “novos colegas”, e depois dos “novos estudantes”, vivenciar uma relação positiva com os saberes escolares – uma verdadeira “aprendizagem intelectual” – que lhes permitisse chegar às “boas fileiras”, os que resultam em empregos valorizados.

O sistema escolar na França viu-se, assim, diante de uma situação difícil, um verdadeiro dilema. Ou fixava como objetivo permitir à massa de “novos usuários” ter acesso a uma verdadeira “aprendizagem experiencial” do trabalho intelectual, assegurando as condições técnicas e sociais

37 Tomo de empréstimo a noção de “forma escolar” e a constatação de sua crise a Lise Demailly, *Le Collège. Crise, mythe et métiers*, Lille, Presses Universitaires, 1991, cf. pp. 117-135. Esse livro contém uma descrição da crise identitária de todos os atores envolvidos.

da apropriação, pela grande massa dos alunos, dos saberes teóricos e de seu reconhecimento (isto é, o acesso a empregos correspondentes de especialistas, peritos ou profissionais). Trata-se, então, nem mais nem menos, de inventar e de praticar, para o maior número, uma nova forma de pedagogia. Ou então mantinha a antiga forma escolar, que só permitia essa aprendizagem experiencial a uma minoria, a que pode construir uma relação subjetiva com esses saberes e, *de facto*³⁸, relegava assim a maioria dos alunos de origem popular a uma situação de não-aprendizagem desses saberes teóricos, sem possibilidade de outras aprendizagens experienciais de saberes de ação – por exemplo, a partir do exercício de um verdadeiro trabalho produtivo.

Um gigantesco trabalho de orientação eficaz teria permitido convencer as famílias de que os estudos gerais não eram necessariamente a única via de sucesso e de que uma revalorização das outras “fileiras” permitia a seus filhos que nelas se engajavam não apenas aprender saberes de ação mas obter empregos interessantes e abertos a uma progressão ulterior? Seja como for, o acesso maciço dos alunos às fileiras gerais, depois da “previsão criadora”³⁹ de 80% de uma classe de idade no nível do bacharelado, acentuou a crise da forma escolar que hoje representa, talvez, na França, uma das maiores ilustrações da crise das identidades: crise das formas identitárias anteriores e dificuldades de construção de identidades novas por um número crescente de alunos, mas também para muitos de seus professores.

Conduzir 80% de uma classe etária ao nível do bacharelado teria podido constituir uma excelente política escolar sob três condições: por um lado,

38 Não posso deixar de reproduzir o episódio citado por Bernard Charlot em seu livro (*op. cit.*, p. 77). Interrogado por uma estudante, uma criança de sete anos, que começava o seu CP (Curso Preparatório) respondeu à pergunta: “O que você faz quando não sabe ler uma palavra?” por essas palavras desconcertantes: “Bom, se eu não sei ler uma palavra, leio outra”. Gostaria de acrescentar outro, mais preocupante. No fim de uma sessão de licenciatura de sociologia na qual eu havia, uma vez mais, percebido que a maior parte dos estudantes não tinha lido o texto para preparar, um estudante, originário de um BTS terciário, me disse, no final do curso, muito angustiado: “O senhor nos diz para ler livros, mas afinal não se pode aprender tudo de cor...”

39 Cf. Florence Maillolchon, “La tentation des prospectives. Histoire d’un projet de réforme du système éducatif: “conduire 80 % d’une génération au niveau du bac”, *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, pp. 13-50.

favorecer e realizar bem a orientação para fileiras diversificadas correspondentes aos modos de aprendizagem oriundos das experiências sociais dos alunos e das exigências do mercado de trabalho; por outro lado, prever para os 20% restantes acessos efetivos à aprendizagem de tipo tradicional; enfim, fazer com que os professores aceitassem a mudança da forma escolar e, portanto, de sua atividade profissional que se tornou verdadeiramente educativa, isto é, consistindo doravante principalmente em ajudar a massa dos alunos a se tornarem sujeitos que aprendem.

Essa é a principal razão pela qual, para grande parte dos jovens oriundos notadamente, mas não apenas, das camadas médias e populares “com vontade de ascensão”, o enfrentamento no mercado de trabalho assume a forma de uma crise identitária aguda. Tornar-se sujeitos que aprendem necessária, para eles, um triplo luto: o dos “modelos formais” oriundos de sua escolarização para substituí-los pela aquisição, em situação, de saberes de ação; o de sua concepção do tempo biográfico que os fixa em antecipações de futuro (instalação, verdadeiro emprego, estabilidade, carreira) em contradição com o funcionamento atual do mercado de trabalho, ou pelo menos segmentos que lhes são acessíveis; da concepção do êxito pessoal que privilegia a continuidade do ter (um emprego estável, uma família estável) quando se trata de tornar-se e de se preparar para trajetórias de rupturas ou, pelo menos, de mudanças (cf. Capítulo 4).

Aprendizagem experiencial e identidade reflexiva

A aprendizagem experiencial supõe uma relação específica com os saberes que envolve a subjetividade e se ancora em atividades significativas. Com efeito, os saberes incorporados progressivamente pelo ser humano em devir são, antes de tudo, saberes de ação experimentados numa prática significativa, isto é, ligada a um envolvimento pessoal. Essa constatação se aplica tanto às atividades intelectuais quanto manuais, refere-se a todas as atividades não puramente instintivas que supõem uma parte

de “resolução de problemas”. Tomemos o caso da leitura, por exemplo. Aprender a partir daquilo que se lê supõe que se gosta de ler, que se atribui um sentido a essa atividade, que não se lê apenas por obrigação externa. A experiência é ao mesmo tempo interior e reflexiva; ela põe em jogo um conjunto de “relações emocionais com imagens simbólicas”⁴⁰. Aprender de cor “lições” ou fazer mecanicamente “lições de casa” para ter uma “boa nota” não pode constituir essa aprendizagem experiencial. Só os alunos que desenvolvem já uma paixão pessoal ou uma curiosidade intelectual por uma matéria, ligando-a, por exemplo, a uma prática social ou a um projeto pessoal, podem fazer uma aprendizagem experiencial de um trabalho intelectual (ser “motivado”, isto é, dar-lhe um sentido subjetivo). Os outros, para quem os saberes escolares não puderam adquirir um significado subjetivo e uma ancoragem em práticas “pessoais”, fazem seu “ofício de aluno”, mas não aprendem nada, no sentido experiencial⁴¹.

Só a aprendizagem experiencial permite a utilização da reflexividade, isto é, a construção de uma identidade reflexiva que dá sentido a uma prática na qual se tem sucesso. A relação de uma massa crescente de alunos com a escola é marcada, não tanto pelo fracasso escolar “em si”, que não existe, mas pela experiência da “exclusão relativa”⁴² das “boas” fileiras ou dos “bons” es-

40 Sobre a leitura como aprendizagem pela experiência e prática significativa, ver os textos reunidos por Martine Chaudron e François de Singly, *Identité, lecture, écriture*, Paris, Bibliothèque publique d'information, 1993.

41 Cf. Élisabeth Bautier e Jean-Yves Rochex, “Apprendre: des malentendus qui font la différence”, em J.-P. Terrail (org.), *La Scolarisation de la France*, Paris, La Dispute, 1997, pp. 105-122. Os autores opõem “ofício de aluno” e “trabalho do que aprende”. No primeiro caso, a relação com os saberes escolares é instrumental (para a nota, pois o diploma permite o emprego), no segundo caso, é expressivo (pelo prazer, pela curiosidade, pela apropriação pessoal); esta última postura permite um desenvolvimento da identidade pessoal; a primeira, geralmente, o impede.

42 A expressão é de François Dubet, “L'exclusion scolaire: quelles solutions?”, em S. Paugam (org.), *L'Exclusion, état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 497-505. Penso que a expressão é mais justa que a de fracasso escolar, que recobre fenômenos muito diversificados. Outro episódio: um dia, no segundo ano de sociologia, eu pedira aos alunos, munidos cada um de uma calculadora, que decompussem uma grande tabela em tabelas elementares, insistindo em que não utilizassem a regra de três. Dez minutos depois, como ninguém houvesse encontrado o primeiro número, ouvi alguém responder: “A gente não vai achar, a gente é nulo em matemática”. Não se pode falar em “fracasso escolar” no caso de alunos do Bac + 2, mas sim que conheceram a “exclusão relativa” (das fileiras científicas).

tabelecimentos, da grande massa dos alunos (ainda que passem para a classe superior) que se encontram assim orientados negativamente. Essa experiência lhes torna difícil⁴³ a experimentação dessa forma de identidade: primeiro porque eles escolhem raramente a fileira onde se encontram, em seguida porque conservam, ao longo de seus estudos, uma concepção puramente instrumental do trabalho escolar, enfim, e sobretudo, porque dificilmente conseguem engajar-se subjetivamente em aprendizagem de “saber-objetos” que são, para eles, desligados da “verdadeira vida”, descontextualizados de seu “meio” e desprovidos de sentido porque não ligados a uma prática social ou a uma “paixão” intelectual ou pessoal, um “projeto de vida para si”.

Tudo depende aqui das interações desses alunos com seus parceiros educativos, em primeiro lugar seus professores. A identidade reflexiva não se constrói em vaso fechado, mas necessita das experiências relacionais que constituem, ao mesmo tempo, oportunidades e provas. A gestão dos conflitos é aqui uma experiência decisiva que permite superar a consciência das carências, às vezes reforçada por “palavras de destino”⁴⁴ por parte de certos educadores. Obrigando os parceiros educativos a compreender, analisar e negociar, esses conflitos escolares podem ser fonte de uma dupla evolução positiva: dos alunos em direção à identidade reflexiva e dos adultos em direção ao “novo” modelo.

Existe, ao que parece, uma exceção importante à análise precedente que é preciso levar em conta: a das meninas de meio popular que se saem melhor que os meninos e que põem em funcionamento essa aprendizagem experiencial dos saberes escolares, com muito mais frequência e eficácia que seus irmãos. Elas lêem muito mais, são consideradas mais “sérias” em suas aprendizagens escolares, mais motivadas por seus estudos, isto é,

43 Difícil, mas não impossível, pois uma via de acesso à identidade reflexiva é a resistência às etiquetas, à injustiça ou à designação para um destino. Certas formas de violência escolar podem ser interpretadas dessa maneira. Alunos de origem popular podem assim ter acesso à subjetividade pela resistência, pela indisciplina e pela revolta.

44 A expressão é utilizada na obra de Bernard Charlot *Du rapport au savoir*, Paris, Anthropos, 1997, p. 86, para designar aquelas fórmulas que às vezes alguns professores repetem a seus “maus” alunos (os que eles julgam desse modo): “Você é uma nulidade”, “Você nunca dará nada na vida”, “Isso não me surpreende partindo de você”. Algumas vezes elas provocam feridas identitárias de consequências graves.

subjetivamente mais investidas em seu trabalho. O caso das meninas pertencentes a famílias oriundas da imigração é particularmente interessante⁴⁵. As interpretações que os sociólogos dão de seu melhor êxito escolar e evidenciam a forte relação entre seu investimento escolar e sua trajetória sociosexual. Mais mobilizadas que seus irmãos para os estudos, elas se dizem também mais “individualistas” do que eles, mais em ruptura com sua cultura de origem, mais decididas a sair-se bem por si mesmas, inclusive recolocando radicalmente em causa os “modelos familiares” dos quais suas mães permanecem, quase sempre a contragosto, prisioneiras. Para elas, a construção de uma identidade pessoal que passa pelo êxito escolar só pode ser emancipadora.

Processos identitários e trajetórias de imigração

Hoje se conhecem muito melhor que ontem a dinâmica e os problemas levantados pelas imigrações recentes na sociedade francesa, notadamente pela imigração argelina⁴⁶. O belíssimo filme de Yasmina Benguigui *Mémoires d'immigrés* (1998) permite colocar rostos sobre todos esses relatos de migrantes que formam uma das matérias-primas desses trabalhos peneiras de ensinamentos sobre a passagem de formas identitárias “comunitárias” a formas “societárias” por via das relações entre as ge-

45 Sobre o êxito escolar diferencial dos meninos e das meninas, e notadamente das meninas oriundas da imigração, cf. Jean-Pierre Terrail, “La supériorité scolaire des filles”, Catherine Marry, “Le diplôme et la carrière: masculin/féminin”, e Roxane Silverman, “L'insertion professionnelle des enfants d'immigrés”, em Jean-Pierre Terrail (org.), *La Scolarisation de la France*, La Dispute, 1997, pp. 21-36, 177-192 e 193-208.

46 Utilizei para este parágrafo as obras e os artigos seguintes: Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, Paris, Seuil-Points, 1988; Abdelmayek Sayad, “Les immigrés algériens et la nationalité française”, em S. Laacher (org.), *Questions de nationalité*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 127-203; “Les enfants illégitimes”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 26-27, mar.-abr. 1979, pp. 117-132; Michèle Gribalat, *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995; “Les jeunes d'origine étrangère”, em I. Théry (org.), *Couple, parenté, filiation aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 73-86 e 276-304; Patrick Simon, “Classements scientifiques et identités ethniques”, *Recherche sociale*, 147, 1998, pp. 6-31; Ahsène Zerhaoui, “Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France”, *Revue française de sociologie*, 1996, XXXVII-2, pp. 237-262.

rações, das trajetórias dos indivíduos, das crises e, às vezes, dos dramas que acompanham e escandem as difíceis construções de identidades pessoais.

Tanto Noiriel como Sayad deram uma atenção particular às palavras e aos cacifes de vocabulário, tanto é verdade que, em matéria de imigração e de imigrados, “a realidade é primeiro uma questão de palavras” e com frequência “os termos fazem sofrer”. As palavras estão no cerne dos processos identitários, que se pode sintetizar em três experiências-chave: o multipertencimento, o desenraizamento e o dilema da naturalização, e resumir num esquema identitário marcado pelo “paradoxo da ilegitimidade”, mas também pela “dinâmica das gerações”⁴⁷.

Tanto o historiador como o sociólogo lembram até que ponto, para o imigrado, a identidade é antes de tudo uma questão de papéis⁴⁸ e, portanto, de utilização das leis e dos regulamentos. A partir da lei de 1851, que introduz o duplo direito do solo, e sobretudo da reforma de 1889, que lhe fixa as modalidades, os legisladores franceses consolidaram uma “concepção da nação assimilacionista, estatal e enraizada na geografia política e cultural”. As crianças estrangeiras nascidas na França possuem, em sua maioria, a nacionalidade francesa. Muito poucos, com efeito, pedem para conservar a nacionalidade de seu pai. Isso não impede, por outro lado, o reforço do controle da imigração e a multiplicação de seus processos: desde a lei de 1912 que instituiu o “cartão antropométrico de identidade” até os decretos-leis de 1938 que estabeleceram a obrigação do “cartão de permanência”, instala-se toda uma problemática jurídica e, além disso, “epistemológica”⁴⁹, da identidade: a multiplicação dos formulários padronizados, cartões de cor diferente, fotos e outras marcas, pelos “serviços de controle dos estrangeiros” manifesta um esforço de racionalização burocrática destinado não apenas a filtrar, mas a

identificar os estrangeiros, a classificá-los e a distingui-los segundo suas características étnicas.

A imigração argelina apresenta características particulares a esse respeito, o que Sayad chama de “relação excepcional com a nacionalidade francesa”. Após a invenção, entre 1954 e 1963, da categoria dos “franceses muçulmanos”, a Independência da Argélia provoca uma situação paradoxal: a grande maioria dos argelinos imigrados na França recusa a naturalização e se torna argelina, isto é, estrangeira. A ruptura inicial, inerente ao ato de emigrar, é então, para eles, redobrada por essa escolha: o sentimento de “defecção da comunidade”, de traição, os leva a reforçar o que aparecia como específico da primeira geração de imigrados: o sentimento comunitário, a tendência a permanecer dentro do grupo, os discursos sobre a esperança da volta, o reforço das solidariedades familiares, a manutenção dos valores e tradições de origem para “permanecer fiel a si mesmo” e, acima de tudo, “o controle do casamento das mulheres”. O imigrado argelino, que se tornou estrangeiro, está “dividido entre dois mundos”, isto é, “colocado numa situação impossível”.

A crise econômica sobrevinda a partir do início da década de 1980 multiplica as dificuldades, para os pais, de se manterem e, para os filhos, de entrar no mercado de trabalho. A multiplicação das “práticas discriminatórias”, ao mesmo tempo em que constitui uma volta à “etnicização dos problemas sociais”, provoca o aumento do racismo na sociedade francesa. Como por ocasião das crises econômicas anteriores (Noiriel compara 1880, 1930 e 1980), os imigrados são designados como responsáveis pelo desemprego crescente. Nas famílias argelinas, surge uma “defasagem completa das gerações”: os pais são impotentes diante do aumento da violência e da atração dos modelos desviantes entre seus filhos. A mãe tenta apaziguar os conflitos, dividida entre tradição e modernidade, entre o marido e as filhas. Racismo e exclusão provocam, por reação, o aumento da “identidade muçulmana”, o recolhimento defensivo, a vontade de controlar as saídas e o casamento das filhas.

Assiste-se assim a uma dupla crise das identidades em cada uma das gerações: entre os jovens, “confusão dos pontos de referência”, desqualificação

47 Cf. Jean-Pierre Terrail, *La Dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995.

48 Cf. Christiane Dardy, *Identités de papiers*, Paris, L'Harmattan, 1996.

49 A expressão é de Noiriel, que mostra em seu livro que o cacife dos políticos de imigração, de nacionalidade e de integração é a própria definição (não só jurídica como filosófica) da identidade pessoal: seja “essencialista”, a partir de uma origem estigmatizada, seja “nominalista”, a partir do acesso de todo mundo aos documentos...

do passado e da autoridade adulta, “desenvolvimento do *caïdat*”, dos valores viris, da vontade de desforra sobre a galera das cidades apodrecidas, da vergonha da relegação e das humilhações sofridas pelos pais? Entre os adultos, “crise da transmissão, ruptura paterna, antinomias e paradoxos do duplo pertencimento”. Sayad mostra que a naturalização não pode reger coisa alguma, pois “duas metades de nacionalidade não perfazem uma nacionalidade”. Para essa geração, as duas metades são inconciliáveis, a ruptura é demasiado profunda, a própria identidade da pessoa é rompida. A questão da naturalização desperta e revela, entre os pais, a amplitude e o paradoxo insuperável da crise de identidade: a passagem da “comunidade diacrônica, vertical, intergeracional, genealógica, étnica”, para a “sociedade sincrônica, horizontal, intrageracional, cidadã” é praticamente impossível⁵⁰.

Nas trajetórias das imigrações maciças anteriores (os belgas e italianos dos anos 1880-1890, os poloneses dos anos 1920-1930), Noiriel detecta um processo comum: só os membros da segunda geração que, após conflitos muitas vezes áspers com os pais, se convertem à cultura francesa, ao modo de vida “moderno”, é que multiplicam os casamentos mistos, interrompem as práticas religiosas e renunciam progressivamente à sua cultura de origem. Alguns chegam a “mudar de nome”⁵¹. Outros se contentam em dar nomes franceses aos filhos. Estes, que constituem a terceira geração, manifestam uma “total aculturação” e quase sempre um “êxito social notável”. Doravante eles só conhecem as crises comuns da identidade pessoal.

* *Caïd*: na África do Norte, funcionário muçulmano que acumula as funções de juiz, administrador e chefe de polícia (N. T.)

50 A análise que Sayad (1987) faz da impossibilidade de realizar essa passagem do “comunitário” para o “societário” está no cerne da crise das identidades, que geralmente só se resolve pela dinâmica das gerações: quando a socialização “primária” foi de dominante comunitária, uma socialização secundária de tipo “societário” exige condições sociais e políticas que raramente são preenchidas: a geração seguinte é que pode realizar essa passagem por via do êxito escolar. A evolução dos modelos familiares (cf. Capítulo 2) e o acesso ao emprego (Capítulo 3) não bastam: é preciso o acesso a uma cidadania que assegure, ao mesmo tempo, o reconhecimento e o engajamento (Capítulo 4).

51 Cf. o livro de Nicole Lapiere, *Changer de nom*, Paris, Stock, 1995. Esse livro refere-se aos judeus franceses no pós-guerra imediato, uma proporção não desprezível dos quais obteve a mudança de seu nome, base da identidade pessoal. As estratégias identitárias dos judeus franceses estão também no centro do livro de Clara Lévy, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, PUF, “Le Lien social”, 1998.

O exemplo da imigração, estudada em três gerações, permite compreender tanto a natureza profunda das crises de identidade como sua dupla significação. Fundamentalmente, trata-se de passar do “comunitário” ao “societário”, e essa passagem é histórica, coletiva, tanto quanto individual. Trata-se, ao mesmo tempo, de desenvolvimento econômico, de democratização política e de individualização cultural, de subjetividade. O imigrado que chega de um meio “comunitário” a um mundo “societário” conhece uma ruptura maior. Estigmatizado, deve reagir por estratégias identitárias⁵² que não raro combinam revolta e conformismo, instrumentalismo e auto-recolhimento. Ele só pode ficar dividido entre dois mundos tão diferentes, opostos. Sua identidade pessoal não pode romper com suas identificações coletivas, ainda que possa privatizá-las e adaptar-se às regras societárias da vida profissional. Por isso sua pessoa privada é também o que mais o conduz à sua personagem comunitária. O acesso à subjetividade é barrado pela nostalgia da comunidade e de suas “tradições rituais”. É por isso que ele não pode conceber sua família e tentar criar seus filhos de outra maneira que não seja segundo as normas coercitivas de sua comunidade.

Mas a escola modifica profundamente o ambiente e o horizonte cultural das crianças imigradas. A “cultura escolar” entra em contradição e frequentemente em conflito com a cultura “comunitária”. Tudo então vai depender do sucesso escolar ou, mais precisamente, do reconhecimento de si como “pessoa” pela instituição escolar em geral e pelos professores em particular. Se, por exemplo, o menino se sente estigmatizado e dá provas da “exclusão relativa”, da relegação pela instituição, sua crise identitária terá todas as chances de seguir as vias da revolta delinquente e da contracultura desviante. Nesse caso, para ele, o abandono dos privilégios da cultura comunitária é vivido como uma perda não raro insuportável⁵³. Se, ao contrário, na menina, por exemplo,

52 Cf. a obra coletiva coordenada por Carmel Camilian (org.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990. Ela contém análises notáveis da gestão, pelos emigrados, de seu duplo, e até triplo, pertencimento.

53 A entrevista de Khalil Kelkhal, publicada no jornal *Le Monde*, é, nesse aspecto, exemplar: a experiência escolar vivida como antagonista das experiências “comunitárias” originais pode estar na origem de revoltas individuais que resultam no terrorismo organizado.

o sucesso escolar, o convívio com amigas francesas, o acesso a práticas culturais íntimas (leituras, teatro, cinema, obras musicais...) e reflexivas (confidências, conversas, solidão, meditações...) precipitam sua “conversão cultural”, sua crise identitária será marcada pelo sinete da emancipação possível – mas não sem riscos, inclusive para sua vida⁵⁴ – dos papéis e lugares “comunitários”. Entrando num mundo de socialização “societária”, as mulheres da “segunda geração”, muitas vezes com o apoio de suas mães, podem assim gerar a separação progressiva do “casulo familiar”, a ruptura, não desprovida de dramas⁵⁵, das normas comunitárias que as submetiam ao poder dos homens, e a reinterpretção pessoal de suas “raízes”, inclusive por meio de engajamentos pela defesa e da promoção de seu grupo de origem⁵⁶.

Vê-se que, em matéria de identidade, há “Crise” e “crise”: o acesso primeiro, numa linhagem, ao mundo societário, à experiência pessoal em ruptura com as normas comunitárias interiorizadas como constrangedoras, constitui uma Crise maior que raramente se pode superar na prova do desdobramento total. A construção da identidade pessoal, num quadro já societário, é um processo cujas crises inevitáveis podem ser superadas sem desdobramentos demasiados. Isso não impede que, mesmo no seio de um modo de vida com dominante “societária”, escolher livremente um parceiro amoroso, fazer projetos “bem pessoais” seja sempre difícil de levar a bom termo sem nenhum desdobramento... pelo menos passageiro.

Identidade pessoal e percursos individuais

As crises identitárias acompanham doravante todo o decorrer da existência porque esta se tornou, para todos e de diversas maneiras, incerta e

⁵⁴ O noticiário dos últimos vinte ou trinta anos está cheio de dramas e até de assassinatos sofridos por mulheres árabes (e outras culturas comunitárias) por parte de homens que não suportaram sua emancipação; cf., por exemplo, Djura, *Le Voile du silence*, Paris, Michel Lafon, 1990.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Cf. Catherine Delcroix et alii, *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation française, 1995.

os percursos de vida cada vez mais diversificados. No desenrolar da vida privada, as chances de ter de mudar de parceiro aumentaram notavelmente, para dizer o mínimo, nos últimos trinta anos. O modelo da instalação vitalícia, da “família estável”, dos papéis aprendidos de uma vez por todas e imutáveis, está em crise. Ninguém pode mais forçar o outro a não mudar, ninguém pode encerrá-lo, vitaliciamente, em uma “família-baluarte”, sob pena de exclusão (Capítulo 2). Essa forma de família patriarcal, autoritária, fechada, é contestada: as mulheres, inclusive quando têm uma cultura de origem “comunitária”, descobriram outro modo de vida: elas aprendem o francês, trabalham no exterior, começam a ler, saem de casa. São socializadas por suas filhas que vão à escola, têm sucesso, adotam os modos de vida urbanos e “modernos”. Como se viu, o processo de emancipação das mulheres transformou, em profundidade, a instituição familiar. Doravante, as mulheres têm cada vez mais frequentemente uma vida privada e não apenas uma existência familiar de filha, esposa e mãe. Têm doravante a preocupação com elas mesmas, essa “preocupação consigo mesma” que marca o acesso a uma identidade reflexiva, o que Singly chama de “si íntimo”. Desde o século XIX, a prática do “diário íntimo” manifestava a emergência, entre os mais cultos, desse tipo de preocupação. Mas com frequência essa prática cessava com o casamento⁵⁷.

Essa vida pessoal, privada, subjetiva já não se limita à adolescência e à juventude: pode e deve durar toda a vida. Ora, quem diz “história subjetiva” diz, implicitamente, verbalização⁵⁸ dessa história, construção de uma identidade narrativa. As ocasiões se multiplicam, as incitações proliferam, na França, nos últimos trinta anos. Desde as transmissões radiofônicas de Mennie Grégoire, jornalista, na década de 1960, e depois das de Françoise Dolto, psicanalista, nos anos 1970, os meios de comunicação se apoderaram progressivamente desse espaço: rádios, diários femininos, televisões rivalizam em conselhos,

⁵⁷ Cf. Philippe Lejeune, *Le Moi des demoiselles*, Paris, Fayard, 1996.

⁵⁸ Certamente, não só em palavras mas também em músicas, em gestos, em desenhos e pintura etc.: a identidade narrativa é bem mais que a narrativa de vida: ela é a expressão de si, de sua história, por meio de obras pessoais. Agradeço a Charles Gadéa por suas observações pertinentes.

confidências, narrativas íntimas, “correios de leitores” impondo aos poucos uma nova norma de “vida íntima”, especialmente às mulheres. O essencial da vida parece ter-se tornado a existência afetiva, emocional, amorosa⁵⁹.

No decorrer da vida profissional, as mudanças de todos os tipos aumentaram (cf. Capítulo 3): mobilidades coagidas, mas também voluntárias, rupturas impostas, mas também progressões negociadas, precariedades sofridas, mas também experimentações desejadas. Verdade é que a maior parte dessas mudanças é induzida pelas estratégias de rentabilização do capital financeiro ou pelas políticas de modernização das administrações públicas. Mas é igualmente verdadeiro que o “modelo” herdado dos “trinta anos gloriosos” do emprego vitalício nos postos de trabalho taylorizados ou dos empregos públicos rotinizados não era o mais apto a favorecer o desenvolvimento da identidade pessoal. Esse modelo está em crise sem que outro lhe tenha tomado lugar como modelo provido de legitimidade maciça. Assiste-se antes a uma diversificação ou mesmo a uma explosão das formas de emprego, das organizações de trabalho, dos conteúdos de atividade. Assiste-se, sobretudo, a uma vasta recomposição dos ciclos de vida profissional: prolongamento do período de inserção no mercado de trabalho e experimentação de atividades cada vez mais imbricadas (formações, estágios, voluntariado, empregos temporários, desemprego, subcontratação), precocidade das aposentadorias antecipadas e multiplicação de atividades “fora do mercado de trabalho” durante o período de aposentadoria, mudanças de cargo, de estabelecimento, de ofício, de atividades durante a vida ativa “comum”, cuja duração tende a se reduzir e o próprio estatuto a se tornar mais fluido, mais incerto, mais ambivalente. A questão mais delicada é a do sentido a se dar a essa “vida de trabalho”, uma vez que as filas de emprego se confundem, as próprias denominações se modificam e a “flexibilidade temporal” tende a se erigir em nova norma. Como construir projetos profissionais quando nos arriscamos a ficar expostos a eventualidades permanentes e os comportamentos oportunistas podem tornar-se os mais gratificantes?

59 Cf. François de Singly, “Individualisme et lien social, Lien social et politique”, *RIAC*, 39, printemps 1998, pp. 33-35.

No campo das crenças e dos engajamentos “militantes”, as mutações não foram menos fortes (cf. Capítulo 4). As práticas tradicionais se tornaram rarefeitas e as formas de militantismo político anteriores ruíram. Por isso as trajetórias ideológicas dos membros da geração do *baby-boom* diversificaram-se consideravelmente em relação às da geração precedente. Certamente o fenômeno não é novo, e as correlações entre a faixa etária e o voto político (e, num grau menor, a prática religiosa) foram postas em evidência há muito tempo. Mas aqui o que mais se manifesta é um efeito de período⁶⁰: a relação com o religioso e o político sofreu transformações profundas entre os que atingiram a idade adulta nos anos 1960 e que estão no fim da vida ativa na virada do século. Se a paisagem religiosa mudou por completo e a paisagem política se modificou razoavelmente nos últimos trinta anos, é porque os comportamentos e as atitudes dos que foram “adultos” durante esse período se transformaram profundamente.

Como pensar, hoje, essas trajetórias de vida privada, profissional, político-religiosa cada vez mais diversas, cambiantes, aleatórias? Como ligar essas diversas esferas de atividade para compreender o sentido subjetivo das mutações precedentes? Como interpretar as relações entre as mudanças sociais e as evoluções das subjetividades e, portanto, da identidade pessoal? A hipótese de um lugar crescente conferido à identidade reflexiva (“Si mesmo” como distância em relação aos papéis) e narrativa (“Self” como projeto) em relação com a confusão das categorias de identificação societária (Ego estatutário) e comunitário (Ego nominal) é a que procurei sustentar neste livro. Será que se pode falar, para retomar a terminologia de Elias, de uma dominação crescente da identidade de um Eu “pessoal” sobre um Nós doravante cada vez mais “societário”? A identidade pessoal é socialmente definível? A sociologia pode dizer alguma coisa sobre isso? Acho, como François de Singly⁶¹, que se pode responder afirmativamente a essa pergunta, mas com

60 Cf., no Capítulo 4, as conclusões extraídas das análises de Yves Lambert no que concerne à prática religiosa e de Pascal Perrineau no tocante aos votos políticos.

61 Essa é a tese que ele defende em seu artigo “Individualisme et lien social”, *op. cit.*, 1998, assim como em seu livro *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

uma condição: avançar na elucidação do que é esse “Nós societário” e de sua diferença com os “Nós comunitários”.

Essa é, de fato, uma pergunta-chave da sociologia, desde seu nascimento (cf. Capítulo 1) e, particularmente na França, a sociologia responde mal a ela. Porque permanece quase sempre prisioneira de uma concepção “comunitária” do social e “economista” do societário. Porque permanece ancorada num paradigma “determinista” da identidade social, considerada como simples interiorização, pelos indivíduos, de uma posição que resume todas as características socialmente pertinentes. Porque ela não confere à linguagem o lugar que lhe cabe na análise do “societário” reduzido ao funcionamento econômico. Por todas essas razões, a sociologia, especialmente na França, tem uma acentuada tendência a considerar a dimensão biográfica como uma “ilusão”⁶² e as identidades como equivalentes das categorias oficiais. É hora de voltar a esses pontos que estão no cerne das análises da identidade pessoal e de seus percursos temporais...

A primeira dificuldade para se compreender sociologicamente a emergência da identidade pessoal como “valor social” eminente reside na confusão, oriunda largamente de Durkheim, entre o coletivo em geral (Nós) e o comunitário em particular⁶³. Existem cada vez mais, em toda parte, Nós que não são comunidades. Esses “nós societários” são associações voluntárias de pessoas que optaram, durante algum tempo, por filiar-se a ele ou criá-los, em cooperação com outros. Esses “coletivos” possuem, a seus olhos, uma

62 Cf. P. Bourdieu, “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, pp. 53-76. Nesse texto o autor desenvolve a metáfora metropolitana dos percursos individuais: a planta do metrô é que dá a chave dos deslocamentos dos indivíduos. Certamente, mas será possível reduzir as caminhadas individuais a trajetos sobre linhas preexistentes e balizadas por um mapa de duas dimensões? E se os percursos individuais contribuíam para modificar a cartografia das posições e a disposição das estações? E se as “trajetórias subjetivas” que utilizam outros pontos de referência contribuísssem para modificar o “mapa objetivo” das “posições sociais” (estações) existentes? Cf. C. Dubar, “Trajectoires sociales et formes identitaires”, *Sociétés contemporaines*, 29 jan. 1998, pp. 73-86.

63 Sobre a relação entre os dois tipos de sociedade (tradicional/moderna) distinguidos por Durkheim, cf. P. Besnard, M. Borlande e P. Vogt (orgs.), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim, un siècle après*, Paris, PUF, 1993. Cf. a interpretação clássica de Robert Nisbet segundo a qual Durkheim, depois de ter hesitado, teria aderido à equação vínculo social genérico = vínculo comunitário (*La Tradition sociologique*, Paris, PUF, 1967, pp. 109-126).

significação subjetiva, na medida em que implicam a defesa de interesses comuns e/ou a partilha de valores comuns⁶⁴.

O vínculo societário, como vínculo social, é frágil, com frequência temporário, mas sempre “significante”. Não implica, contrariamente ao vínculo comunitário, a partilha de “crenças coletivas” nem “raízes comuns” (vínculos de sangue, de solo ou de cultura), mas a participação em ações com outros que são “parceiros”. O cacife desse vínculo voluntário não é apenas a eficácia, o êxito dos objetivos da ação, é também o reconhecimento de cada um dos parceiros como ator pessoal tanto quanto social. Nesse sentido, como bem observou Jean-Daniel Reynaud, é na ação coletiva e na negociação de suas regras que eles se constituem atores como sujeitos⁶⁵. Essas ações coletivas são cada vez mais diversas e misturam “público” e “privado”, econômico e afetivo. Filiar-se a um clube de patrocinadores, a uma associação esportiva, a um sindicato ou a uma associação profissional, a um “movimento de desempregados” ou a uma “organização humanitária”, depende não apenas do interesse mas também da paixão, do desejo ou mesmo do altruísmo. É uma filiação que pode ser “emocional”, “afetiva” ou “ética” porque permite desenvolver uma sociabilidade escolhida que confere prazer, satisfação, gozo (“explode-se”). Ela não compromete por toda a vida, não cria “deveres livremente consentidos”, mas permite encontrar pessoas, falar com elas, cooperar. No entanto, o Eu mantém a predominância: ele pode interromper sua filiação a qualquer momento.

A inversão da relação entre o Eu e o Nós que se tornou principalmente societária pode ir muito longe: até a vida privada mais íntima. A relação amorosa não escapa a isso: o “descasamento”⁶⁶ significa recusa do Nós comunitário, conjugal, instituído e aspiração a um Nós societário, fundado no amor autêntico, mas incerto, que deve permanecer como um compromisso do Eu au-

64 Tal é a definição dada por Max Weber a *Vergesellschaftung*, socialização societária como associação voluntária regida pela racionalidade econômica ou axiológica; cf. Capítulo 1.

65 Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

66 Irène Théry, *Le Démariage. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

têntico, sem vínculo comunitário, sem pressão social. Essa é a condição para que ele continue a ser uma paixão privada, pessoal, altamente incerta, mas exaltante e reveladora de si (cf. Capítulo 2). Com efeito, a condição para que o Nós societário seja aceito e mantido, para que um par se forme por esse amor partilhado, é que o Eu permaneça “ele mesmo” (Si mesmo reflexivo) na paixão do outro, inaugurando ao mesmo tempo uma fase nova de sua história pessoal (Self narrativo). O ser amado se torna assim o cerne de sua identidade pessoal, mediador entre o Self (identidade narrativa) e o si mesmo (identidade reflexiva). O amor se torna um motor essencial dessa dupla identidade “para si”. Torná-lo público, transformá-lo em casamento, depois em família⁶⁷, é arriscar-se a reencontrá-lo alienado no “comunitário”. Mantê-lo privado é dar-lhe uma oportunidade de ser por muito tempo (sempre?) autêntico, mágico, íntimo no respeito absoluto pelo outro, pela construção de uma história pessoal também, embora compartilhada. Em suma, de ser um puro produto recíproco de dois sujeitos — definidos por suas “identidades pessoais” (cf. Capítulo 2).

O engajamento pessoal numa aprendizagem experiencial, a construção de um projeto profissional que seja bastante flexível para se adaptar às coerções do mercado de trabalho, mas suficientemente firme para implicar uma argumentação convincente e se apoiar em realizações “para si”⁶⁸, constituem formas de relação com o trabalho que se apartam do destino coletivo imposto por um tipo de diploma ou uma reprodução familiar. Compreender a inserção ou os trajetos profissionais obriga a analisar bem mais que o “nível de diploma” e a decifrar o significado conferido ao trabalho e as transações utilizadas, por “si mesmo”, com os parceiros da relação de emprego. Teoricamente, o “modelo da compe-

67 A questão de saber se se pode criar filhos “como casal” (coabitante ou não) sem entrar numa constituição de “família” que implique obrigações de ordem comunitária e inscrições nas “leis da linhagem” não parece ainda estar verdadeiramente na ordem do dia, pelo menos na França. O debate recente sobre o pacto civil de solidariedade mostrou-o bem: a adoção de crianças por pares homossexuais ainda continua sendo, em grande parte, um tabu.

68 Esse é um ponto capital da análise das formas societárias: como a participação em coletivos, embora provisória e parcial, permite produzir “obras” apropriadas pessoalmente e que manifestam o êxito das aprendizagens empreendidas.

tência” pode constituir um quadro que facilita essa “subjetivação” do trabalho profissional. A condição é que a negociação entre “ofertante” e “procurador” seja efetiva e equilibrada, o que está longe de ser sempre o caso (cf. Capítulo 3).

As análises da esfera simbólica não podem limitar-se a correlações, ainda que repetidas no tempo, entre indicadores de práticas e votos e dos “pertencimentos” reduzidos a uma posição na “escala social” num dado momento. Aqui também, compreender quais são os marcos e os pontos de referência simbólicos (religiosos, políticos, éticos, mas também estéticos) de um indivíduo dotado de uma identidade pessoal é poder recolher palavras sobre o que justifica práticas (ou recusa de práticas) para si e “posições” inseparáveis de engajamentos, decididos por si mesmo. Enquanto um pertencimento (cultural ou estatutário) não é pessoalmente assumido por aquele que assim se “classifica”, que garantia tem o sociólogo de que ele seja pertinente para se compreender a posição expressa? Enquanto as evoluções “macrossociais”, no campo simbólico (cf. Capítulo 4) não podem apoiar-se em processos biográficos subjetivamente assumidos, que garantia tem o sociólogo de que elas não são o fruto da própria subjetividade? O recurso a biografias permanece um dos meios mais clássicos (para os historiadores e antropólogos) de ancorar o simbólico em expressões de identidades pessoais.

A identidade pessoal assim concebida não é “determinada” por suas condições sociais. Ela é construída a partir dos recursos da trajetória social, que é também uma história subjetiva. É o vínculo comunitário, sem possibilidade de se distanciar dele, que “determina” os indivíduos ao lhes impor suas normas, suas regras, seus papéis e estatutos, reproduzidos de geração em geração. O “vínculo societário” não determina nada, ele oferece oportunidades, recursos, pontos de referência, uma linguagem para a construção do Eu, ao mesmo tempo em que possibilita Nós centrados na ação coletiva. O “societário” diferencia, mas não “determina”. Ele singulariza também, na mesma ocasião. Muitas vezes isso pode desorientar os sociólogos, que com bastante frequência confundem essas duas formas de vínculo social: as instituições

“societárias” não coagem os indivíduos, uma vez que eles se tornaram sujeitos; elas sancionam os que ridicularizam suas regras e prejudicam assim a outrem. Às vezes também legitimam as conseqüências das condutas de cada um, “filtrando” o acesso às posições economicamente mais raras. Elas atribuem os êxitos, como os fracassos, à responsabilidade, isto é, à identidade pessoal de cada um.

O que complica as análises é que inúmeras instituições das sociedades contemporâneas permanecem, como bem observara Max Weber, combinações de comunitário e de societário⁶⁹. Muitos dos que lidavam com elas, e muitos de seus agentes, foram socializados de maneira principalmente comunitária. Desse modo eles esperam freqüentemente dessas instituições públicas (o Estado, as coletividades territoriais, os serviços públicos...) mais do que elas podem dar-lhes (não apenas recursos econômicos e regras contingentes, mas um estatuto, uma proteção identitária, um reconhecimento “vitalício”). Ora, a função dessas instituições evolui de acordo com a modernização, que não é apenas econômica mas faz advir, de maneira mais ou menos aceita e eficaz, outra forma social, uma forma societária, mais ou menos democrática, sinônimo de individualização, de iniciativas vindas de baixo e, portanto, de desenvolvimento da identidade pessoal. Esse ponto é provavelmente o mais controvertido entre os sociólogos modelados por uma concepção durkheimiana e marxista⁷⁰ do social: a dissolução das formas comunitárias e a individualização das ações institucionais (da escola às políticas sociais, passando pela justiça) quase sempre só é analisada em termos de imposição de uma lógica econômica, não raro batizada de liberal, tendo como efeito o aumento das desigualdades e dos sofrimentos dos

69 Cf. o primeiro capítulo de *Économie et société*, trad. 1971, pp. 43-44. A grande diferença entre Durkheim e Weber no tocante às instituições é que a legitimidade legal-racional de Weber não implica nenhuma espécie de crença coletiva (mas apenas respeito do direito), contrariamente à socialização durkheimiana.

70 De um marxismo determinista e muitas vezes mecanicista que privilegia o paradigma da dominação sobre o do conflito, não apenas coletivo (de classe) mas também pessoal (de resistência e engajamento); cf. Elster, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985, pp. 34-58.

mais desprovidos (ou da classe operária). Embora devam ser feitas, essas análises não podem bastar: a construção de uma democracia participativa também está em jogo. Esse processo é longo, complexo, incerto, gerador de desigualdades e de crises identitárias, mas acelerou-se consideravelmente na sociedade francesa no decorrer dos últimos trinta anos.

Pode-se certamente rejeitá-lo em bloco, em nome de valores ou de nostalgias, em nome de outra concepção do societário que salvaguardaria o que se pensa ser a “essência comunitária” (ou o “futuro comunista”) do indivíduo humano (cf. Capítulo 1). Mas essa rejeição é cada vez mais claramente invalidada pela trajetória histórica dos regimes que as utilizaram: longe de dar origem a uma forma “superior” de relações sociais e de identidade, eles engendraram regressões comunitárias que estão entre as mais mortíferas da história humana. Aliás, é essa conjuntura histórica que permite compreender a “crise das identidades”: as antigas são invalidadas, enquanto as futuras permanecem opacas e muitas vezes ameaçadoras. Porém, as teorias antigas já não permitem esclarecer o futuro. Portanto, resta apenas tentar compreender em que e como as formas societárias podem ser emancipadoras, inclusive para os mais desfavorecidos economicamente e os mais apegados a formas comunitárias protetoras.

Uma tarefa atual da teorização sociológica me parece ser esta: não se contentar com criticar (o que ela deve fazer também) as falsas aparências dos discursos político-midiáticos, que, a pretexto de apelo à individualização, ao espírito de responsabilidade, à noção de competência etc., reduzem o societário ao liberalismo econômico, impondo a lei do mais rico e do mais forte a todos os outros sujeitados, mas mostrar como e em quais condições certas formas “societárias” do social podem ser libertadoras, ao mesmo tempo economicamente (impondo, pela ação coletiva, regras equitativas e políticas sociais em favor dos mais desprovidos) mas também culturalmente, num sentido novo. Pois a atividade cultural jamais é pura preservação de um patrimônio comunitário imutável, ela é sempre apropriação, reinterpretação, mestiçagem, recriação pessoal e coletiva. O mesmo sucede com a identidade pessoal: ela não

é pertencimento “herdado” de uma cultura congelada, não tendo tampouco ligação com uma categoria estatutária “dada”, imutável – é um processo de apropriação de recursos e de construção de pontos de referência, uma aprendizagem experiencial, a conquista permanente de uma identidade narrativa (Self-objeto) pela e na ação coletiva com outros escolhidos. A identidade pessoal implica a utilização de uma atitude reflexiva (Si mesmo) por e em relações significantes (amorosas, mas também competitivas e cooperativas, conflituais e significantes), permitindo a construção da própria história (Self) ao mesmo tempo em que sua inserção na História (Nós).

A identidade pessoal dos sujeitos que aprendem não é, portanto, dada, tal e qual, no nascimento. Ela se constrói durante toda a vida. Mas não se reduz a uma interiorização “passiva” e “mecânica” das identidades herdadas, do conjunto das características ligadas ao nascimento (a forma cultural do Ego nominal) nem dos papéis estatutários predefinidos (a identidade estatutária do Ego socializado). Ao contrário, ela se conquista com frequência contra estes, por distanciamento e rupturas, não excluindo nem as continuidades nem as heranças. A escola constitui seguramente uma oportunidade estratégica: ela permite fazer-se reconhecer “para si mesmo” e não como “produto” de um meio estatutário ou cultural dado. É por isso que o fracasso escolar, ainda que relativo, é fonte de “crise identitária”. Mas esta não é a única via de construção da identidade pessoal: outras dinâmicas de aprendizagem e de provas pessoais estão felizmente abertas (com toda a certeza), que permitem, não “encontrar a sua via”, de uma vez por todas, mas progredir sem cessar, aprender com a experiência, encontrar o Outro, “ressurgir” graças às crises e “voar com as próprias asas”, que seja regularmente necessário “reencontrar suas raízes” por uma decisão voluntária.

A identidade pessoal, subjetiva, “para si”, não é, portanto, “mero reflexo” das identidades estatutárias, das posições ocupadas em categorias oficiais de pertencimento, “para outrem”. Com uma frequência cada vez maior, essas posições se destinam a mudar durante a vida adulta. Novos papéis aparecem na vida privada (mãe, pai, cônjuge etc.) que, como vimos no Capítulo 2, até

que ponto eles eram incertos. Novos pertencimentos profissionais são, cada vez mais amiúde, conquistados no fim da difícil prova da inserção e pelo enfrentamento do mercado do trabalho. Elas são cada vez mais provisórias, requestionadas seja de maneira forçada, pelos movimentos do capital, seja de maneira voluntária, pela utilização de um projeto de mobilidade, não raro por uma transação entre ambos. Essas mudanças são de novo geradoras de “crises identitárias”, pois repõem em causa as identidades estatutárias anteriores. Mas essas crises não são insuperáveis. A condição para superá-las é não ter identificado totalmente sua identidade pessoal com essas identidades culturais ou estatutárias quase sempre ameaçadas. Essa é a razão pela qual alguns teóricos distinguem entre “sujeito” e “identidade”, “subjetivação” e “socialização”⁷¹. É verdade que a história subjetiva não se reduz à série dos pertencimentos a “nós” societários: a distância dos papéis, marca essencial de consciência reflexiva⁷², é também a condição de construção de uma identidade narrativa. O distanciamento torna-se assim um recurso importante, que permite reconstruir novos projetos, reinterpretar diferentemente sua história passada e empenhar-se subjetivamente numa história pessoal, sempre a reinventar-se, que não se reduz a uma trajetória social objetivada.

A expressão *identidade pessoal*, a meu ver, continua sendo necessária porque marca bem a passagem de uma concepção objetivista e reificada da identidade

71 Cf. a definição que Alain Touraine dá do sujeito: “Desejo de ser um indivíduo, de criar uma história pessoal, de dar sentido ao conjunto das experiências da vida individual”. Segundo ele, “a transformação do indivíduo em sujeito resulta da combinação de duas afirmações: a do indivíduo contra a comunidade e a da convicção contra o mercado” (cf. *La Formation du sujet*, em F. Dubet e M. Wieworka (orgs.), *Penser le sujet*, Paris, Fayard, 1995, pp. 29-30). Sobre a distinção entre sujeito e identidade, cf. também A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, pp. 267-289. De fato, a oposição entre “comunidade” e “indivíduo” é enganosa: a forma societária é uma forma tanto social como individual, é uma “sociedade de indivíduos”, como escreve Elias, feita também de vínculos, ou melhor, de relações não-comunitárias entre sujeitos.

72 Cf. os trabalhos de Erving Goffman, notadamente seus livros-chave sobre a identidade, *Encounters*, 1979, e *Stigma*, 1963, *op. cit.* É a partir desses trabalhos que a noção de “face”, associada à de “distância dos papéis”, conheceu uma grande posteridade na comunidade dos sociólogos. Pode-se considerar essa “face” como uma forma “defensiva” do “Si mesmo reflexivo”, que consiste em evitar toda identificação entre seu “Self” e seus “Egos” (nominal ou estatutário), sempre “estigmatizáveis”. Cf. a obra coletiva resultante de um colóquio em sua honra, *Le Parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

de “para outrem” a uma elaboração subjetiva e virtual da identidade “para si”. Se o sujeito é um “sujeito social” ao mesmo tempo que pessoal, é porque ele deve sempre gerar essa dualidade, sempre enfrentar, nas interações cotidianas, a projeção sobre si mesmo das categorias objetivadas. A hipótese segundo a qual essas projeções são cada vez mais múltiplas, incertas, provisórias, contestadas, em todos os domínios, apóia-se em resultados de pesquisa. Ela permite religar e interpretar resultados diversos que, sem ela, permanecem opacos como o aumento das “crises pessoais” (Ehrenberg), os debates sobre o fracasso escolar (Charlot, Terrail), os ensinamentos das trajetórias de imigração (Noiriel, Sayad) etc. É pelo fato de as identidades “atribuídas” não serem as únicas e os mecanismos de identificação serem cada vez mais complexos que a identidade pessoal se torna um desafio social e sociológico.

O raciocínio da “sociologia clássica” não leva suficientemente a sério, parece-me, a mudança de modelo educativo impulsionada na instituição escolar, nem a mudança de modelo de emprego utilizado nas empresas, nem os mecanismos de apropriação subjetiva que implica a construção de identidades pessoais. Ele reduz a Escola a funções abstratas, muito gerais, e as identidades a superestruturas puramente ilusórias. É o que acontece quando se reduz, conscientemente ou não, a identidade a uma “posição” única na hierarquia social unidimensional (a identidade social em geral). Se esse exercício pode explicar parte das desigualdades econômicas num dado momento e sua relação com situações, ele subestima gravemente a dimensão diacrônica dos processos em curso e a importância efetiva das questões identitárias, ao mesmo tempo simbólicas e psíquicas, desses processos que tocam na mudança de modelo cultural impulsionado, tanto na escola como na vida profissional e na vida privada. Quanto a pensar que essa mudança é apenas uma artimanha dos dominantes para melhor assentar sua dominação sobre as massas, essa crença é perfeitamente legítima, mas é apenas uma crença, como outra qualquer⁷³.

73 A invasão do “paradigma da dominação” é uma das consequências dessa crença na interiorização, pelos mais pobres, de sua condição de “dominado”, isto é, de alguém que não se pode definir como uma pessoa

Resta um último ponto a esclarecer para redefinir as tarefas específicas da sociologia em sua abordagem da subjetividade e sua teorização eventual do sujeito. Como agir para dar um conteúdo empírico, operatório, àquelas diversas dimensões da identificação que chamei de formas identitárias? Como captá-las e categorizá-las? Como ligá-las ou confrontá-las com as categorias oficiais de pertença ou de referência? Como articular essa abordagem sociológica aos outros pontos de vista, muitas vezes mais antigos e mais bem constituídos, sobre a subjetividade? É possível uma sociologia empírica das identidades? Em que condições? Para avançar nessas questões complicadas, voltarei, para concluir esta reflexão, a minha posição nominalista de partida: só uma análise das linguagens da identificação subjetiva pode permitir avançar na via de uma abordagem operatória.

A identidade narrativa⁷⁴: as linguagens da identidade pessoal

As questões de identidade são fundamentalmente questões de linguagem. Vimos isso ao longo de todo este livro: identificar-se ou ser identificado não é somente “projetar-se sobre” ou “identificar-se com”: é, antes de tudo, colocar-se em palavras. Identificar é colocar nomes em classes de objetos, categorias de fenômenos, tipos de processo etc. A linguagem não é uma “superestrutura”, é uma componente maior da subjetividade. Não pode ser considerada como uma “caixa preta” pelo sociólogo, pois a identificação social é um mecanismo essencial da construção dos sujeitos. Mas como captar e classificar as pessoas na qualidade de sujeitos que aprendem?

porque não se crê legítimo ou que atribui sua posição às próprias “carências”. Se achamos esse esquema numa parte das entrevistas de jovens em inserção, jamais encontramos o argumento da dominação como causa, ainda que indireta, de sua “galera”. Se se trata de dominação inconsciente, isso significa que se consideram os jovens envolvidos como duplamente alienados e “não-sujeitos”: uma vez, objetivamente, pelas relações de classe, e uma segunda vez, subjetivamente, pelo recalque dessa dominação; cf. Demazière e Dubar, *op. cit.*, cap. 8, e a crítica do livro por Bruno Péquignot em Utinam, jan. 1998, pp. 259-264.

74 Ricœur define a identidade narrativa como “discurso da série ordenada e integrada dos vínculos com outrem constitutiva da identidade de um sujeito a partir das fraturas de sua história” (*Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 345).

É aqui que se vê operar uma distinção essencial entre vários tipos de palavras, de categorias, de linguagens. As palavras da língua administrativa, oficial, pública não são as únicas palavras das conversas correntes, das interações cotidianas, das ações coletivas, que por sua vez diferem muitas vezes das palavras privadas, íntimas, interiores. Certamente, algumas palavras podem fazer parte desses três registros, o que autoriza todos os jogos de linguagem⁷⁵, mas pode-se razoavelmente defender a tese segundo a qual essas três linguagens não funcionam da mesma maneira, não têm a mesma função, o mesmo objetivo e o mesmo cacife. Os sociólogos podem optar por se interessar apenas pelo primeiro tipo de linguagem e categorias. O código das categorias socioprofissionais, por exemplo, torna possível a classificação das pessoas, num dado momento, segundo suas respostas à pergunta: Qual é sua profissão? Reagrupando as respostas “similares”, ele permite conhecer a repartição da população ativa nessas categorias oficiais. Não são as pessoas “em si” que são classificadas, mas suas declarações, suas respostas a uma pergunta referente a uma dimensão particular de sua vida, num dado momento: a atividade profissional. Graças à repetição das mesmas perguntas, pode-se até conhecer suas trajetórias profissionais num período relativamente longo. Sabe-se, por exemplo, que cerca da metade dos homens ativos que se declararam “operários” em 1968 já não o são (não mais se declararam com palavras que assim os classificavam) em 1990⁷⁶. Pode-se saber, em função de sua idade, sua qualificação, lugar de habitat, em que eles se transformaram.

Vimos nos três capítulos precedentes: como as categorias “oficiais” mudaram muito pouco nos últimos trinta anos, pode-se acompanhar as grandes evoluções não apenas da população ativa na dimensão profissional mas também da população adulta na dimensão do “estado civil” e, graças a outras

75 Essa noção, essencial para analisar as estratégias identitárias, foi introduzida por Ludwig Wittgenstein para caracterizar os procedimentos de linguagem da categorização. Rompendo com toda forma de essencialismo, ele apoiou sua posição “nominalista” numa filosofia da linguagem que faz dela o recurso identitário por excelência; cf. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard 1986 (1.^a ed., 1953).

76 Cf. Alain Chenu, “Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1990)”, em C. Dubar e C. Gadéa (orgs.), *La Promotion sociale en France*, Lille, PU Septentrion, 1999, pp. 199 e ss.

fontes, nas dimensões “práticas religiosas” ou “votos políticos”. Poder-se-iam acrescentar-lhes outras. Essas categorias não são estáticas, mas se modificam lentamente e em pequenas doses. Estão sempre atrasadas em relação às dinâmicas sociais. Algumas vezes são “reificadas” por seus utilizadores, que as transformam em estigmas (por exemplo, a exclusão)⁷⁷. Tentam, contudo, levar em conta a evolução das declarações individuais, mas reagrupando-as em conjuntos que têm uma significação reconhecida ou estratégica para a ação pública num determinado momento.

Chama-se geralmente “identidades sociais” a essas categorias que servem para classificar declarações individuais sobre dimensões “objetivas” que correspondem a “campos de práticas”. Cada indivíduo possui assim várias identidades no sentido de “posições” em categorias oficiais. A questão de saber se existe uma identidade principal constitui um problema, há muito tempo, entre os sociólogos. A categoria socioprofissional tem seus partidários incondicionais na França: ela apresenta a vantagem de combinar certa idéia de “classe social” com um reagrupamento racional de “grupos profissionais”, estando ancorada numa dimensão importante do estatuto social (societário): o trabalho como fornecedor de renda. Mas nem todo mundo privilegia a esfera profissional: a família, a religião, a política, os lazeres podem representar domínios igualmente legítimos de identificação “principal”. E a identidade pessoal não se reduz, longe disso, à soma dessas identificações oficiais. De fato, tudo depende do cenário em que se desenvolvem esses jogos de identificação, que são ao mesmo tempo jogos de linguagem e atuações do vínculo social⁷⁸: enquanto o Estado e suas instituições repre-

77 É o que sucede quando uma categoria da linguagem corrente (nativa) torna-se categoria da linguagem política, depois jurídica, e volta à linguagem corrente sob forma de etiquetagem de categorias de pessoas identificadas juridicamente. Foi tipicamente o que aconteceu, na França, pela categoria de exclusão, entre o início da década de 1980 e meados da de 1990. Esse “jogo de linguagem” tem efeitos terríveis sobre as identidades pessoais.

78 Jean-François Lyotard escreve muito apropriadamente: “A questão do vínculo social, como questão, é um jogo de linguagem, o da interrogação que posiciona aquele que a formula, aquele a quem ela se dirige e o referente que ela interroga: essa questão é assim já do vínculo social” (*La Condition postmoderne*, Paris, Éd. Minuit, 1977, p. 32). Também nisso Goffman foi um precursor, ao fazer do diálogo entre o “normal” e o “estigmatizado” o paradigma da identidade como jogos de identifica-

sentam um princípio unificador e hegemônico, as categorias “oficiais” tendem a impor sua lógica e a limitar os jogos de linguagem; mas, uma vez que os centros de poder se multiplicam e se dispersam, lógicas divergentes permitem a generalização desses jogos de linguagem e a multiplicidade das “faces identitárias”, tornando delicada a manutenção da identidade pessoal.

Assim, o uso do termo *identidade* a propósito das pessoas é necessariamente problemático. A identificação chamada social é tipicamente uma identidade para outrem, o que não implica de maneira alguma que as pessoas envolvidas utilizem esses termos “oficiais” para se definirem a si mesmas como “pessoas privadas”, seja nas conversações correntes, no lugar de trabalho ou de lazer, seja nas conversações íntimas com os próximos ou até “consigo mesmas”. Esses outros contextos podem ser uma ocasião para utilizar palavras identitárias⁷⁹ que nada têm a ver com as “categorias oficiais”, mas que informam sobre os “mundos sociais” habitados pelos que os reconhecem como tais. Se a sociologia quer captar processos, compreender mudanças (na esfera privada, profissional, simbólica...), não pode contentar-se com as categorias chamadas sociais que apenas codificam estados provisórios ou movimentos no interior de conjuntos considerados, *a priori*, como permanentes. Ela deve analisar sociologicamente o uso que as pessoas fazem de suas próprias categorias, sua maneira específica de escolher e dispor palavras vindas de suas experiências, tanto por meio de suas interações cotidianas “presentes” como das lembranças de suas interações “passadas” apropriadas por meio de sua reflexão pessoal.

Que tipos de identidade pessoal, reflexiva e narrativa?

Contar sua vida é, para a maioria das pessoas, uma operação de alto risco, mesmo quando elas têm confiança em seu interlocutor. Trata-se,

ção e estratégias de apresentação de si e de manutenção da “face”, da identidade pessoal; cf. Stigma, trad., Éd de Minuit, 1977 (1.ª ed., 1961).

79 Cf., sobre esse termo, Anne Marie Costalat-Founeau, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, Rennes, Presses Universitaires, 1997.

nem mais nem menos, de argumentar o fato de que sua história pessoal tem um sentido (alguns dizem: “De que adianta, não tem interesse”), de que nela se pode seguir certos fios condutores, de que se pode colocá-la em narrativa (alguns dizem: “Não aconteceu nada”), isto é, introduzir nela uma intriga. Essa intriga é a relação estabelecida pelo locutor, não apenas entre os episódios sucessivos da mesma história (a “trama” profissional, familiar, religiosa...) mas também, às vezes, entre “fios” diferentes de sua vida (alguns dizem: “Eu ligo os fios”). É mesmo da identidade pessoal que se trata, não apenas reflexiva, num campo de práticas determinado, mas também narrativa, entre diferentes campos. Um dos meios cada vez mais utilizados pelos sociólogos – mas também por outros – para chegar a esses materiais é a entrevista biográfica, a narrativa de vida ou ainda a história de vida⁸⁰, que supõe o estabelecimento de uma relação particular entre o pesquisador e a pessoa então considerada como um “sujeito”.

A identidade pessoal só se torna narrativa quando posta em narrativa. É na e pela “colocação em narrativa de si mesmo” que o si íntimo, reflexivo, torna-se uma história, uma gênese ou mesmo uma “cronogênese”⁸¹ que inicia uma significação subjetiva do tempo, do Self como história. O que mais importa já não é o tempo “cronológico”, linear, mensurável, nem mesmo o tempo “cronométrico”, qualitativo, vivido, eventual, mas o tempo da memória ativa, produtora de sentido, ao mesmo tempo de uma direção (“linha de vida”) e de uma significação (“compreensão dialógica”). Encontrar a intriga de uma narração é compreender e enunciar, num dado momento de sua existência, qual é o vínculo entre experiências diversas, de diversos campos vividos por “si mesmo”, mas também em diversos momentos de sua história

80 Sobre as distinções entre “entrevistas biográficas”, “histórias de vida” e “narrativas de vida”, cf. Daniel Bertaux, *Les Récits de vie*, Paris, Nathan, col. “128”, 1998, assim como os artigos reunidos no n. 1999-1/2 de *Utinam*, pp. 223-300, dedicados aos trabalhos dos membros do laboratório Printemps.

81 Cf. Adolfo Fernandez-Zola, *Récits de vie et crises d'existence*, Paris, L'Harmattan, 1999. Essa obra contém numerosos casos de pacientes que exprimem, em psicoterapias, crises identitárias que são também crises existenciais. A tripla questão das temporalidades, das linguagens e das atividades de trabalho é abordada por meio de conceitos oriundos da psicanálise existencial (Binswanger), da lingüística (Bakhtin e Benveniste) e da hermenêutica (Dilthey, Gadamer, Jauss e Ricoeur).

para “si”. A identidade narrativa é uma construção em situação, por um sujeito, de um arranjo de suas experiências significantes.

Um primeiro nível de análise da narrativa pode centrar-se nas “palavras identitárias”, as categorias pertinentes da experiência em cada uma das esferas de sua existência que o sujeito decide abordar. Pode-se então compreender como o sujeito construiu “mundos” que têm um sentido para ele e no seio dos quais podem situar-se: mundos profissionais, culturais, religiosos, políticos etc. Esses “mundos vividos” são verbalizados, reconstruídos na interação com um “estrangeiro” que não faz parte da intimidade do sujeito. Supõem uma reflexividade, mas também a utilização de uma linguagem “veicular”, de categorias tomadas de empréstimo a este ou àquele registro de discursos e de argumentos suscetíveis de servir de suporte a uma lógica discursiva⁸² que seja compreensível para um interlocutor que não é um próximo e que se quer convencer. O pesquisador pode também classificar, não pessoas como sujeitos singulares, mas tipos de categorias e argumentações, “ordens categoriais” e “universos de crenças”, formas de linguagem, que podem ser reagrupadas em classes e interpretadas como formas identitárias. Essas operações nada têm a ver com a rotulação das pessoas nos compartimentos de uma classificação⁸³, e muito menos de uma “caracterologia” ou de uma “tipologia das personalidades”. Como sujeito, cada pessoa não pode ser reduzida a uma “posição” numa classificação, seja ela qual for: por definição, ela pode sempre mudar, modificar-se a si mesma (com a ajuda de um terceiro), evoluir, converter-se etc. A sociologia abrangente e analítica procede por “tipificação” de discurso, de formas de linguagem, em campos determinados da atividade, mas o que é tipificado são formas (discursivas, de linguagem, simbólicas) e não sujeitos.

82 Essa noção é explicada, em relação com a do universo de crenças, em D. Demazière e C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, op. cit., cap. 4.

83 Compartilho totalmente a posição desenvolvida, a partir de uma interpretação da obra de Weber, por Dominique Schnaper em *La Compréhension sociologique*, Paris, PUF, col. “Le Lien social”, 1999. É pelo fato de as categorizações dos sujeitos não serem reducionistas a categorias oficiais que as tipologias indutivas não são classificações dedutivas. O método ideal típico de Weber não classifica os indivíduos, mas caracteriza formas simbólicas.

Na identificação dessas formas, a análise das categorizações é essencial. Ela supõe que se pode captar os jogos complexos que se desenvolvem entre categorias oficiais tomadas de empréstimo aos “discursos do outro” e categorias nativas produzidas pelas pessoas na interação. Quanto mais as categorias “nativas” se afastam das categorias “oficiais”, tanto mais as “lógicas” expressas se afastam dos “modelos” habituais dos pesquisadores e tanto mais complexa é a análise. A constatação bastante freqüente de escândalo, de diversidade, de heterogeneidade das formas de linguagem e de discurso⁸⁴ é, na minha opinião, o indício de uma perda de legitimidade das categorias e dos modelos anteriores, o revelador de uma crise dos modos de identificação e, portanto, das formas identitárias “para outrem”, mas também “para si”. É preciso tentar encontrar suas razões.

Uma primeira razão se deve à dificuldade de se projetar num futuro tornado, para muitos “jovens” notadamente, ao mesmo tempo opaco e incerto. O que Ricœur⁸⁵ chama de “distanciamento dos horizontes de espera” não é apenas um efeito de conjuntura econômica ou de transformações do mercado de trabalho. Ele resulta também da ausência de projetos coletivos, de “causas” com as quais se identificar e de pontos de referência simbólicos. Torna-se muito difícil, por conseguinte, “situar-se” de maneira significativa no campo religioso ou político. A isso acresce muitas vezes o que o mesmo autor chama de “encolhimento do espaço de experiência”, a dificuldade de se apropriar das “tradições” consideradas insignificantes ou ultrapassadas e, portanto, de “dar sentido” às interações com os outros. Conseqüentemente, a dupla transação, com outrem e consigo mesmo, é feita com dificuldade, faltam palavras para fazê-la funcionar e cada um é assim remetido à gestão estreita de seu cotidiano e a identificações muito contextuais, diversas e estrepitosas.

Outra razão se liga ao fato de os recortes anteriores em “espaços” e “períodos” significativos já não serem operatórios. É o caso, por exemplo, de

84 Um belo exemplo de análise dessa complexidade se encontra na pesquisa de Chantal Nicole-Dran-court, *Le Labyrinthe de l'insertion*, Paris, La Documentation Française, 1990.

85 Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 422.

numerosas biografias profissionais de mulheres. A separação da esfera “pública” do trabalho e da esfera “privada” da família é propriamente impossível de sustentar. Às vezes, inclusive, os chamados “domínios” estão sob a dependência de um terceiro, mais oculto, quase indizível, chamado de “realização de si”, de “escolha de vida” ou ainda de independência ou a autonomia pessoal. Que fazer nesse caso? Só há uma saída para os sociólogos que querem compreender o sentido dessas fórmulas: levar a sério, analisar essas marcas de subjetividade no discurso e levar em conta a eventual invalidação das formas identitárias habituais pela irrupção de um *novo tipo de lógica* transversal às “esferas” tradicionais, a de uma identidade pessoal, tão subjetiva como incerta...

A *priori*, nada impede de pesquisar as categorizações pertinentes e as lógicas inerentes a essa identidade pessoal. Nada impede de comparar categorizações e argumentações diferentes. Nada se opõe ao projeto de descobrir tipos de identidades pessoais a partir de uma análise semântica, cruzando as formas de reflexividade com as de narração. Há dois problemas para resolver: primeiro, o do acesso a materiais significantes. De fato, na maioria dos casos estes são considerados como da ordem do íntimo, e há poucas chances de que o sociólogo seja destinatário de suas expressões mais pertinentes: esse é o “domínio reservado” dos clínicos, dos “psicólogos”. O que se responde a um sociólogo que solicita entrevistas tem muitas vezes pouco a ver com o que se diz a um “psicólogo” que se foi procurar voluntariamente. A identidade é concebida como o que há de mais íntimo, pessoal. A relação clínica⁸⁶ pertence geralmente ao domínio da terapia. Não apenas não contamos nossa vida íntima a qualquer um como só a contamos quando ela vai mal, e a terapeutas. Por conseguinte, é pouco provável que os sociólogos possam recolher facilmente materiais

86 Daí a ambigüidade da denominação “sociologia clínica” reivindicada por sociólogos que pretendem reter desse termo apenas o aspecto “singularidade”, sem lhe associar o aspecto “terapêutico”. Seria preciso iniciar aqui uma história da psicossociologia, notadamente na França, para compreender as origens e as evoluções dessa postura inseparável de uma tentativa de intervenção, especialmente nas organizações.

pertinentes. São eles, aliás, formados para isso? Por esse motivo, a consideração da identidade pessoal pelos sociólogos não é evidente em nossos dias. Não é essa uma das razões pelas quais alguns a consideram como uma ilusão? Não é por esse motivo que ainda se encontra tanta denúncia crítica da “psicologização da vida social”⁸⁷ por parte de sociólogos cujas competências em matéria de psicologia, seja ela qual for, nem sempre são atestadas? Essa é, em todo caso, uma hipótese a ser testada. Não se poderia, portanto, confundir modos de identificação com pertencimentos ou “caracteres” imutáveis. Determinar certa configuração de formas identitárias, através de uma ou de várias produções de linguagem de uma pessoa, não é “defini-la” como sujeito, impor-lhe um rótulo, seja ele qual for. Compreender em que uma “situação vivida” ou uma “história típica” gera, num dado momento, uma maneira de se definir e de definir os outros. Assim que a situação muda, essa maneira de dizer pode modificar-se. A identidade pessoal é um processo, uma história, uma aventura, e nada permite fixá-la num momento qualquer da biografia⁸⁸.

Quais formas de expressão da subjetividade?

A abordagem biográfica toca de perto na questão das temporalidades. Pois a história pessoal contada não concerne apenas à “cronogênese”, ao ordenamento de um tempo da memória; ela pode assim envolver o que alguns psicanalistas chamaram de historialidade da narrativa, sua

87 Essa expressão tem duplo sentido: ela pode significar, o que me parece incontestável, que a psicologia é um reservatório de recursos para dizer a identidade pessoal e, por isso, tornou-se cada vez mais invasora na vida social. Pode também significar, o que eu refuto, que cabe à psicologia doravante, como disciplina, a interpretação dos fatos identitários. A meu ver, apenas perspectivas sócio-históricas e socioantropológicas, tais como tenrei desenvolvê-las, podem permitir compreender por que a “identidade” se tornou tão invasora.

88 O mesmo não acontece em relação aos mortos. Como escreve Sartre no início de *O Idiota da Família*, “entra-se num morto como num moinho”. Não haverá mais acontecimento suscetível de provocar mudanças identitárias. Mas então se levantará a questão da seleção das “peças identitárias” que o biógrafo fará para construir sua história do outro que ele escolheu “colocar numa narrativa”. Cf. *L'Idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1971.

“intriga subjetiva íntima”⁸⁹, o rastro de seu diálogo interior, “entre si e si mesmo”, na esfera privada. A relação entre os dois componentes da identidade pessoal é aquela que liga, num dado momento, as diversas esferas da existência, as diversas identificações de si “por outrem” e os momentos sucessivos da mesma existência, as identificações mutantes de si “por si”. Essa dupla transação pode efetuar-se de várias maneiras típicas, engendrando diversas configurações identitárias que constituem tentativas para gerar suas relações com os outros e consigo mesmo no tempo⁹⁰.

Essas duas transações recortam amplamente os dois componentes da narração de si segundo Ricoeur: a ipseidade como “unidade do si” através das diferentes “esferas da existência”, e a mesmidade como “continuidade de si mesmo” através das diversas “etapas da vida”. É essa relação espaço-temporal que constitui o nó da identidade pessoal e que se torna problemática. É uma subjetividade sempre em busca de si mesma, enigma sempre a ser decifrado, processo sempre inacabado. Já não se trata aqui de “construção de mundos vividos”, nem mesmo de “trajetos no interior dos mundos”, mas antes de uma “interpretação de si por si mesmo”, da intriga da narrativa biográfica, “entre história e ficção”⁹¹.

89 A noção de historicidade teve origem em Ludwig Binswanger (1881-1966); cf. *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éd. de Minuit, 1971 (1.ª ed., 1959). Fundador da psicanálise existencial, discípulo de Heidegger, ele define a “historicidade” nesses termos: uma “história pessoal, interna, de sua vida íntima, através das palavras de sua subjetividade”. Correspondente de Freud, Binswanger contribuiu para difundir a noção de “mundo vivido” (Umwelt), que implica, segundo ele, uma “não-coincidência de si consigo mesmo” e, portanto, uma busca perpétua de si mesmo a partir dos acontecimentos temporais que constituem o “si mesmo”; cf. Fernandez-Zolla, *op. cit.*, pp. 24-30.

90 A concepção inicial exposta em *La Socialisation*, *op. cit.*, 1991, Cap. 5, era demasiado redutora. Em *Analyser les entretiens*, *op. cit.*, Cap. X, Demazière e eu complicamos o esquema inicial passando às formas linguageiras (categoriais e discursivas) que enquadram essa dupla transação. A concepção desenvolvida aqui é que as formas (culturais, estatutárias, reflexivas e narrativas) entram em transações complexas dependendo do contexto e do momento biográfico considerado.

91 Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. A noção de identidade narrativa intervem em primeiro lugar, na obra de Ricoeur, em conclusão de sua magistral história da narrativa que é também uma interrogação sobre o tempo, cf. *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, pp. 435-490. Em seguida ela é retomada e longamente explicitada, em sua obra maior de 1990, em torno desta tese: “A compreensão de si é uma interpretação que encontra na narrativa uma mediação privilegiada; esta última se vale tanto da história quanto da ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia ou, se quisermos, uma ficção histórica” (*op. cit.*, 1990, p. 138).

De fato, a identidade pessoal sempre tem necessidade de ser interpretada, decifrada, contada. Pois, como Freud descobriu, “o Eu não é um”, o indivíduo não é aquele “homem inteiro e racional” postulado pela filosofia idealista, quer se trate do *cogito* cartesiano, do Eu transcendental kantiano ou do *homo oeconomicus* smithiano. Ele é, antes, “um conglomerado de fragmentos em relações incertas”⁹² das quais não é fácil perceber nem a unidade, nem a continuidade temporal. É por isso que as narrativas de vida são, ao mesmo tempo, “materiais” muito ricos e não raro também muito decepcionantes, em todo caso muito “barrocas”⁹³, pelo menos para os que não são seus autores. É que, antes de se exprimir numa linguagem veicular (destinada a comunicar) ou referenciária (destinada a designar, classificar, pôr em ordem), o sujeito humano toma de empréstimo uma linguagem vernacular, quase idiossincrásica (o que Lacan chama de “aqui-língua” e que remonta ao balbúcio infantil). Essa linguagem é saturada de afetividade, petrificada de emoções e carregada do “código materno”, aquele que não serve para comunicar (salvo consigo mesmo) nem para racionalizar, mas simplesmente para viver⁹⁴.

É esse ponto de vista sobre a identidade pessoal que funda a importância estratégica da linguagem e de sua elucidação numa eventual teorização que só pode ser, uma vez mais, interdisciplinar. Se o “sujeito que aprende” é antes de tudo um “sujeito que fala”, é porque ele é primeiro, como bem observou Benveniste, “sujeito da enunciação”, marca do sujeito na frase depois numa narrativa que é necessariamente “diológica”. Essa é a razão pela qual,

92 Cf. Fernandez-Zolla, *op. cit.*, p. 66. É provavelmente essa fragmentação crescente provocada pelas crises identitárias/existenciais que torna a questão da identidade pessoal tão vital e invasora hoje.

93 Cf. Olivier Schwartz, “Le baroque des biographies”, *Cahiers de philosophie*, número spécial, printemps 1990, pp. 173 e ss.

94 Fernandez-Zolla lembra com justeza, em seu livro, que para Benveniste, por exemplo (cf. *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966), antes de servir para comunicar, “a linguagem serve para viver”. O que ele próprio chama de “carne da língua” é esse nível “vernacular”, saturado de afetividade, que constitui “um elemento no qual vivemos”, e não uma “ferramenta para comunicar”. É igualmente o que Cassirer (cf. *La Philosophie des formes symboliques*, 1: *Le Langage*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, 1.ª ed., 1923) teorizou longamente por meio de uma concepção “paradigmática” da linguagem, fundamentalmente oposta à teoria “representacionista” de senso comum que constitui muitas vezes um obstáculo significativo à compreensão da subjetividade; cf. Demazière e Dubar, *op. cit.*, cap. 3.

quando se quer falar da *identidade pessoal*, se é necessariamente arrastado numa espiral de *pronominalização*⁹⁵ que obriga a distinguir o Eu do Si, depois o Self do si mesmo, sem jamais esquecer a presença determinante do “tu” (pois toda linguagem, mesmo interior, é dialógica). Esse “tu” pode ser ou não um mediador entre o “Self” e o “si mesmo”, ambos pronomes reflexivos. A relação com o outro se inscreve assim no cerne da enunciação do sujeito. Esses procedimentos de enunciação constituem vetores de expressão da subjetividade na linguagem. Eles indicam a presença da reflexividade e da narrativa por meio de “mundos lexicais” que são configurações de palavras sistematicamente associadas e estatisticamente mensuráveis. Assim, marcas diferenciadas e detectáveis⁹⁶ permitem localizar formas discursivas a partir das palavras utilizadas e de suas co-ocorrências. Paul Ricœur, a propósito das formas narrativas, como aliás Marc Augé a propósito das formas simbólicas, têm razão de ligar estreitamente a “constituição reflexiva da identidade pessoal” com a “construção recíproca da alteridade” e o acesso a “uma forma discursiva específica” manifestando “a presença do sujeito na linguagem”. São essas formas identitárias que uma análise sociossemântica deve poder pôr em evidência a partir de corpos significativos de textos considerados como discursos subjetivos.

A “relação com o outro” está bem no centro do processo da *identidade pessoal*, como está no âmago da vida privada e das relações interculturais⁹⁷. Enquanto as

95 Encontrei esse termo num velho artigo de Wallon, que escrevia: “As distinções pronominais da linguagem ajudam a promoção do Ego em direção ao estado de indivíduo que toma lugar, como sujeito, entre outros” (*Enfance*, número spécial, 1963, p. 94). Reencontrei esse termo no texto de Jean-Pierre Boutinet publicado no recente *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, p. 187. Essa inflação do pronominal nos discursos (Self, si mesmo, eu mesmo etc.) ilustra, segundo ele, o “lugar assumido pela individualização” no último período, mas também “os riscos que estão ligados a ela”, sobretudo quando as ocasiões de utilizar a reflexividade são raras ou inexistentes.

96 Essas marcas de linguagem, atestando um gênero “biográfico”, podem ser localizadas por uma análise de tipo lexicográfico levando em conta as co-ocorrências; cf. Paul Wald, “Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales” em *Alceste*, Utinam, número spécial, Printemps, 1999-1/2, pp. 203-324.

97 Cf. Dominique Schnapper, *La Relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998. Essa obra mostra bem em que a prática do diálogo intercultural, a superação das lógicas comunitárias e o acesso a uma concepção “aberta” da cidadania são condições para que o individualismo contemporâneo possa evitar

formas cultural (Ego nominal) e estatutária (Ego socializado) de identificação de si são categorizadas, ora estigmatizadas “por outrem” a partir de instituições anônimas, ora substituídas por personagens encerradas em papéis (os Outrens generalizados de Mead), as formas reflexivas e narrativas (identidades “para si”) são produzidas pelos próprios sujeitos graças à mediação de outros sujeitos (os Outrens significativos de Mead). É essa relação intersubjetiva que permite a emergência da identidade pessoal, desde os cuidados afetuosos da mãe por seu bebê até as relações amorosas que ultrapassam e sublimam a relação de apego para fazer dela uma relação de reconhecimento mútuo e autêntico, no prazer recíproco e no respeito absoluto. O cerne do processo relacional é, em primeiro lugar, a interiorização ativa do outro em si, ao mesmo tempo em que o reconhecimento do “si mesmo como um outro” no centro do processo biográfico íntimo, mediador do “ele ou ela” (que é também às vezes um “tu”) entre o si mesmo reflexivo (“ter alguém com quem falar”) e o Self narrativo (“se contar a partir do outro”), num projeto de vida compartilhado. Essa “visão da verdadeira vida com e para o outro” é, segundo Ricœur, a primeira metade da definição da identidade narrativa.

Mas Ricœur acrescenta à sua definição: “nas instituições justas”⁹⁸. De fato, o olhar da “verdadeira vida”, mesmo “com e para o outro”, não pode bastar completamente para a construção de uma identidade pessoal na duração. Pois essa configuração de formas identitárias que coloca no centro o Self narrativo deve articular e sustentar a continuidade de uma história, em relação com a unidade de um projeto de vida, pelo menos de uma “convicção simbólica”, isto é, de

regressões em direção ao fechamento sectário, mas também das precipitações para o competitivo agressivo. Nisso, a individualização é um processo ambivalente prensado entre a armadilha do Nós comunitário e a do Eu todo-poderoso.

98 A expressão se encontra em Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 335. Ela decorre da idéia segundo a qual a interpretação de si como “leitura do texto de sua vida” é inseparável de um “olhar ético” que se encontra no cerne da relação com o outro como “alter ego”, implicando a “reciprocidade do respeito mútuo”, mas também a “concertação no espaço público”, que permite ir “mais longe que o face-a-face e ligar os direitos (“receber sua parte”) e os engajamentos (“tomar parte”). Norma de reciprocidade, regra de justiça e sabedoria prática (“convicção, respeito, conflito e reconciliação”) são os ingredientes, segundo Ricœur, do Self narrativo que permitem tirar consequências, pela e na narrativa, do “universal em contexto” (*idem*, pp. 199-236).

uma “crença pessoal”. É por isso que os “Nós societários” não se podem reduzir à figura pura e simples do mercado. O “societário” não se reduz ao “econômico”, ao interesse do forte que esmaga os fracos, à “liberdade da raposa livre no galinheiro livre” (Marx). E tampouco é uma simples hierarquia de posições econômicas, de “capitais” conversíveis uns nos outros. Ele também é feito de regras e de instituições fundadas num princípio de justiça⁹⁹. As instituições, sobretudo porque já não são “comunitárias”, têm o dever de ser justas¹⁰⁰, isto é, de proteger os fracos contra os fortes, de redistribuir as riquezas segundo princípios éticos cujo desrespeito deve poder ser sancionado, tanto eleitoral como penalmente, quando infringe o direito. O “societário” é uma democracia solidária no seio da qual o político deve ser desejado e aprovado pela maioria, não podendo, além disso, se construir sem a participação da grande maioria. E é aqui que se situa a questão dos compromissos pessoais sobre os quais vimos até que ponto se tornaram problemáticos, evanescentes, passíveis de revisão e distanciados no decorrer do período recente (cf. Capítulo 4).

Pois o outro não se reduz aos “muito próximos”, o societário não é a redução do universo às relações privadas, familiares e até amorosas. A abertura para o outro é também a abertura para o mundo, doravante equivalente de humanidade completa. Essa abertura toma inicialmente, para muitos, a forma de uma recusa: do racismo, da miséria, da humilhação, de toda forma de etnocentrismo xenófobo. Os “novos compromissos” concretos, objetivos, mediatizados têm uma relação visível com a identidade narrativa: eles permitem contar combates – ou pelo menos convicções – contra o racismo, contra a injustiça das expulsões, das dispensas arbitrárias, das exclusões (cf.

99 É um ponto fundamental no centro dos debates e incertezas atuais: a impotência dos Estados democráticos diante de práticas consideradas como “injustas” pela maioria (dispensar maciçamente quando se realizam lucros consideráveis, por exemplo) é uma das razões da “desinstitucionalização”, ainda que relativa, encontrada várias vezes nas análises das políticas familiares, sociais ou judiciárias.

100 Essa é a razão pela qual os debates em torno da obra de John Rawls *Théorie de la justice*, Paris, Gallimard, 1992 (1.ª ed., 1982), foram tão apaixonadas: reduzir a justiça à equidade supõe que as diferenças entre os mais ricos e os mais pobres sejam justificáveis em termos racionais (ética e não só econômica), o que não é manifestamente o caso no mundo atual em que as desigualdades são abissais (relação de 1 para 74 entre os 10% mais ricos e os 10% mais pobres) e recomeçaram a crescer a partir da década de 1980.

Capítulo 4). Essa abertura é também vínculo social num sentido novo: não defesa pura e simples de “sua” comunidade contra os outros, mas encontro do “outro”, defesa de sua dignidade, sobretudo se ele é negado como pessoa, humilhado, desprezado¹⁰¹. O recolhimento em si mesmo, em seu casulo íntimo, em sua comunidade “cultural” não é autenticamente “pessoal”, pelo menos na forma narrativa e seu olhar ético: para se dizer como sujeito, é preciso poder reconhecer-se e se fazer reconhecer como ser moral e, cada vez mais, como um ser humano pertencente simbolicamente à humanidade inteira e não apenas ao que se acredita ser “sua” comunidade. O desafio dessa configuração centrada na identidade narrativa é o de fazer advir, mesmo que de maneira mínima e segundo vias múltiplas, uma “humanidade universal” mediante um engajamento, por exemplo, humanitário¹⁰².

É por esse motivo que a identidade pessoal não pode considerar-se sem nenhum recurso a esse último tipo de linguagem que Benveniste chama de super-referencial e que se apóia em palavras-valores, normas éticas e regras de justiça. Justificar o trabalho que se faz, o emprego que se exerce, as escolhas de vida privada, *a fortiori* os votos ou filiações voluntárias é referir-se a outra coisa que não a contextos obrigatórios (“eu não tinha escolha”), a acasos incontrolados (“aconteceu de repente”), a dominações sofridas (“eu era forçado”). Sem que essas referências apelem necessariamente para “grandes palavras” (Justiça, Democracia, Solidariedade...) ou “grandes narrativas” (cristãos, comunistas, liberais...), elas estão ancoradas em convicções que servem de pontos de referência na verbalização da existência “societária”. Ora, impõe-se constatá-lo, essas referências e convicções são difíceis de ex-

101 Quando os discípulos de Jesus lhe perguntaram: “Mestre, mas quem é meu próximo?”, ele respondeu pela parábola do “bom samaritano”; cf. Evangelho segundo São Lucas, 10, 29-37. Foi “um estrangeiro, um herege” que reconheceu no homem meio morto seu próximo.

102 No exato momento em que escrevo estas linhas, a organização Médicos sem Fronteiras recebe o Prêmio Nobel da Paz. A denominação “sem fronteiras” não é uma das marcas de linguagem mais claras de uma orientação “societária”? O social “comunitário” pode, com efeito, definir-se por suas fronteiras, como o demonstra o antropólogo Frédéric Barth num texto traduzido recentemente; cf. Introdução a *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, em F. Barth, *Théories de l'ethnicité*, PUF, 1995, pp. 203-249.

primir por parte dos que não aprenderam a linguagem da subjetividade, linguagem do coração que só pode se ancorar na experiência pessoal e em sua expressão subjetiva.

É por isso que a hipótese terminal de uma crise de recursos, de linguagem mas também cognitivos, éticos, reflexivos e narrativos, da identidade pessoal deve ser formulada como dimensão importante da crise das identidades. O questionamento, cada vez mais radical, da configuração anterior das formas identitárias de dominante comunitária e “para outrem”, na esfera privada (Capítulo 2), na esfera profissional (Capítulo 3), nas identificações simbólicas, éticas e políticas (Capítulo 4) perturba a construção das identidades pessoais (Capítulo 5). Se é verdade que “a verbalização-narrativa da subjetividade é uma conquista recente dos seres humanos” e que “ninguém sabe ensinar aos jovens como exprimir sua subjetividade”¹⁰³, a conjuntura dos últimos trinta anos não foi favorável a uma elaboração coletiva e compartilhada de novos pontos de referência e de novos projetos que permitam evitar a alternativa entre o recolhimento comunitário e o individualismo econômico cínico. O retorno das ações coletivas¹⁰⁴, de dominante societária, e a volta recente das preocupações filosóficas¹⁰⁵ são sinais encorajadores de uma busca de referências coletivas e pessoais sem as quais os recursos identitários falham. Mas estamos longe de ver reunidas as condições para o acesso de todos a esse tipo de identidade.

Conclusão

A construção da identidade pessoal não consegue evitar crises que não resultam primeiramente de uma falta de recursos econômicos, mas da própria estrutura da subjetividade humana, uma vez que ela se emanci-

¹⁰³ Essas citações foram extraídas de Fernandez-Zoila, *op. cit.*, pp. 196 e 207.

¹⁰⁴ Estou pensando no movimento social de dezembro de 1995, nos movimentos de desempregados de dezembro de 1997 e sua sequência, na mobilização contra os acordos previstos em Seattle, quando do Primeiro Congresso da Organização Mundial do Comércio, em dezembro de 1999.

¹⁰⁵ O movimento, iniciado no fim da década de 1980, de multiplicação dos cafés filosóficos parece ter sido apenas fogo de palha.

pa dos quadros comunitários. Pois é disso que se trata, sociologicamente, na crise das identidades, seja qual for a dimensão envolvida. Essa grande passagem, sempre incerta, não raro dramática, mas também potencialmente emancipadora, da dominação dos vínculos comunitários que coagem, determinam, encerram as subjetividades individuais “tomadas” em identificações coletivas e relações de dominação temíveis (dos homens sobre as mulheres, dos velhos sobre os jovens, dos dirigentes todo-poderosos sobre os executantes subordinados etc.) e que constituem com frequência “identidades” ilusórias, ambíguas ou mesmo mortíferas¹⁰⁶ com as relações societárias que individualizam, separam, selecionam, às vezes exploram, muitas vezes angustiam, mas tornam possível uma subjetividade autônoma que alguns chamam de liberdade. A construção das identificações pessoais, subjetivas, plurais não significa a ausência ou a abolição de qualquer coletivo, mas a construção de outro tipo de coletivo, diferente do anterior, mais “societário”, isto é, ao mesmo tempo livremente escolhido e voluntariamente regulado.

Ora, essa construção é feita com dificuldade atualmente, e as identidades pessoais encontram dificuldade em superar suas crises, gerar seus percursos, dizer seu sentido. Dois séculos após a Revolução Industrial e a Revolução Francesa, as sociedades modernas são sempre sacudidas por crises identitárias e não apenas econômicas e sociais. Elas se manifestam em todos os domínios da vida social, bem como em todas as esferas da existência pessoal: família e relações amorosas, emprego e relações de trabalho, política e relações públicas. Certamente, a “questão social não está resolvida” e é preciso, antes de tudo, que o seja¹⁰⁷. Isso é totalmente verdadeiro, e é crucial colo-

¹⁰⁶ É muito significativo que, a partir da década de 1990, vindas de todos os horizontes, muitas obras se tenham dedicado a descartar essas “identidades” (coletivas) como “ilusões” (J.-F. Bayard), “ambigüidades” (Balibar e Wallerstein) e mesmo “idéias assassinas” (Amine Maalouf); cf. as referências na bibliografia final.

¹⁰⁷ Esse é o tema do livro de Jacques Commaille, *Les Nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette, 1997, que declina três imperativos: 1. Regenerar as estruturas intermediárias; 2. Fazer a Europa social; 3. Relançar o debate político. Cf. pp. 138-144.

cá-la no centro das políticas públicas (cf. Capítulo 4). Mas todos os “movimentos sociais” que vêm tentando resolvê-la pela revolução fracassaram, recaiando em formas comunitárias que se tornaram totalitárias. Resta apenas, portanto, esse processo, lento, tortuoso e muitas vezes decepcionante, que consiste em utilizar políticas sociais eficazes facilitando ao mesmo tempo a construção de sujeitos que aprendem, mas também agindo coletivamente para traduzi-las em emancipação pessoal.

Essa libertação não pode ser reduzida ao enriquecimento econômico. Ela supõe também o acesso a uma forma de subjetividade que tem dificuldade em se construir, mesmo quando a pressão das necessidades materiais se faz menos coercitiva. Este capítulo tentou esclarecer suas principais razões, mostrando ao mesmo tempo as crises inevitáveis. Mas esse processo societário está em andamento: as crises pessoais de identidade são a prova mais patente disso, ainda que seja cruel. Nada seria mais inquietante que um sujeito que não atravessasse crise alguma. Entre as autobiografias publicadas, um exemplo me pareceu absolutamente exemplar e completamente convincente. É o de um filho de uma família da alta burguesia suíça que viveu muito tempo “absolutamente sem problema, sem conflito e sem crise” e que se viu subitamente atingido por um mal incurável. Ao final de um imenso trabalho sobre si mesmo, de uma verbalização de sua vida, necessária para descobrir o sentido de seu câncer, ele escreve um livro cheio de ensinamentos sobre as crises necessárias à emergência da identidade pessoal. É o caso de Fritz Zorn¹⁰⁸. Seu testemunho o mostra,

108 Pessoalmente considero a obra de Fritz Zorn, *Mars*, Paris, Gallimard, 1977, como o testemunho mais comovente sobre a identidade pessoal e a mais bela demonstração da autonomia das questões identitárias, as da subjetividade, em relação às questões econômicas (as dos “capitais” de todo tipo). Eis um homem oriundo de uma das melhores famílias burguesas de Zurique, filho de banqueiro, e que exprime a crise existencial mais intensa, os sofrimentos e as desgraças mais dolorosas. Três *leitmotifs* nessa confissão perturbadora: nenhum conflito (“concha protetora da intimidade familiar”, p. 119), perfeição (que consiste, de fato, em “nada fazer” ou apenas em “boas maneiras”), normalidade (“a um ponto quase repugnante”, p. 100). Uma série de consequências: depressão (“solidão e desespero”, p. 101; “desagregação de meu ego”, p. 106), cumprimento (“eu tinha tudo o que queria”, p. 139; “eu ia sempre bem”, p. 144), desamparo (“sempre esperar e ter esperança”, p. 126; “nunca amei ninguém”, p. 151) e, para terminar, câncer (“agora a morte está aí”, p. 150; “câncer da alma retomado da tradição familiar”, p. 157; “estou no inferno”, p. 238). É aí que ele começa a existir, ao resolver “escrever sua vida”. No fim da narração, desejada, assumida, conquistada contra tudo, o

melhor que todos os materiais recolhidos pelos sociólogos. É essa exatamente a crise que revela o sujeito a si mesmo, obriga-o a refletir, a mudar, a lutar para “libertar-se” e se inventar a si mesmo, com os outros. A identidade pessoal não se constrói de outra forma.

autor se torna “revolucionário” (p. 250): “Contra Deus, o Diabo é nosso único recurso” (p. 258); “Eu travo uma guerra total” (p. 259) (cf. os resumos e comentários de Michèle Leclerc-Olive em *Le Dire de l'événement biographique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, pp. 28-30).

Conclusão geral¹

A CRISE DAS IDENTIDADES É UM MODO de exprimir um conjunto de processos em interação e seu momento histórico. O processo mais geral é o que leva as sociedades ditas “modernas” a destruir constantemente as antigas formas sociais “comunitárias” para substituí-las por formas sociais novas a que chamei, de acordo com Max Weber, “societárias”. Esse processo que repousa, como Marx previra, numa nova configuração das forças produtivas, produz, pela primeira vez na História, como observara com propriedade Norbert Elias, a preeminência potencial da identidade dos “Eus” sobre a dos “Nós”. Esse processo se desenrola através das “crises” que são ao mesmo tempo crises pessoais, as dos “Eus” envolvidos, e crises coletivas (econômicas, sociais e simbólicas) dos “Nós” desestruturados e até destruídos.

Tentei “seguir” essas crises nos três domínios da sociedade francesa mais estudados pelos sociólogos nos últimos trinta anos (1968-1998): a família, o trabalho e os domínios político e religioso. Abordando as mudanças educacionais que ocorreram nesse período e notadamente aquela redefinição oficial dos alunos como *sujeitos que aprendem* que deverão doravante sê-lo *ao longo de toda sua vida*, liguei essa nova orientação educativa às crises da identidade pessoal que põem em causa todas as esferas da

1 Orientei voluntariamente esta conclusão na direção das preocupações do laboratório Printemps (URA 8085 do CNRS), permanecendo, no entanto, o único responsável por interpretações avançadas nesta conclusão.

existência: relações amorosas, relações com o trabalho, crenças político-religiosas. Esses domínios e essa ordem de exposição foram escolhidos porque me pareciam pertinentes para compreender as crises de identidades, empiricamente observáveis e dramaticamente vividas. Permanecendo bem próximos dos problemas da vida cotidiana da maioria, essa apresentação tentou compreender as questões que os indivíduos formulam quando se confrontam com as reviravoltas das relações entre os sexos, entre as classes e as gerações, mas também quando lidam com a mudança das instituições, de suas regras, de seu funcionamento e de seus agentes.

Todas as crises encontradas neste livro têm um ponto comum: o questionamento das formas comunitárias do vínculo social, mais precisamente de uma configuração antiga das formas identitárias², a que repousava na supremacia das identificações “culturais” e “estatutárias”, nas identificações “reflexivas” e “narrativas”. A antiga configuração entrou em crise: ela já não basta para a pessoa se definir nem definir os outros, para se identificar, compreender o mundo e, sobretudo, projetar-se no futuro. São também reações a essas novas exigências societárias: construir sua identidade pessoal, ser si mesmo, realizar-se, ser competente e performativo etc. Os efeitos desestabilizadores sobre as subjetividades desse questionamento e dessas exigências foram inventariados na vida privada, profissional ou no espaço público. São inseparáveis das transformações das relações sociais e das formas de relações interpessoais, das modalidades da relação com o outro. Quer se trate das relações homens-mulheres (mas também pais-filhos) e das formas da vida conjugal e familiar, das relações empregadores-assalariados (mas também incluídos-excluídos) e das formas de emprego e de trabalho, das relações indivíduos-instituições e das formas da vida pública, os últimos trinta anos foram marcados, na França como em outros lugares, por transformações significativas que estão longe de ter esgotado todos os seus efeitos.

2 O estabelecimento dos quatro modos de identificação que eu chamo formas identitárias repousou, no Capítulo I, numa tentativa histórica de combinação do processo de civilização (Elias), do processo de racionalização (Weber) e de luta das classes (Marx e Engels).

O declínio dos casamentos, o aumento dos divórcios e a diversificação das formas de vida privada estiveram ligados ao processo de emancipação das mulheres, à incerteza crescente dos papéis sexuais e à difusão contínua daquilo que os sociólogos chamaram de “individualismo familiar”. A explosão do desemprego, a transformação das formas de trabalho e de relações profissionais estiveram ligadas aos movimentos do capital, à destruição criadora das formas de atividades econômicas e ao que se denomina processo de globalização. O desmoronamento da prática religiosa, os transtornos das relações com o político e com as instituições estiveram ligados ao processo de secularização e às mutações do mundo simbólico, notadamente sob o influxo dos meios de comunicação de massa. Afinal de contas, as “identidades coletivas” herdadas do período anterior são desestabilizadas, desestruturadas ou, às vezes, destruídas. O individualismo parece triunfar em toda parte.

No entanto, nem todas as formas de individualização (da vida privada, do emprego, das crenças...) significam um triunfo qualquer do “indivíduo” sobre o “coletivo”. Menos que nunca, a oposição indivíduo/coletivo não permite compreender os processos em curso e as crises que suscitam. O indivíduo não substitui o coletivo. Não apenas porque, tanto hoje quanto ontem, “não há identidade do Eu sem identidade do Nós” (Elias) mas também porque o que está em questão é a substituição de uma forma social por outra, a passagem de uma socialização de dominante “comunitária” para uma socialização de dominante “societária” (Weber) e, enfim, porque o movimento das forças produtivas repõe em causa as relações sociais e as formas históricas da individualidade (Marx). São talvez as incertezas, os mal-entendidos, as crispções em torno dessa noção de “societário”, freqüentemente substituída por “moderno” na linguagem corrente (quando não por “liberal” ou “capitalista”), que exacerbam os debates e as paixões em torno da natureza dos processos em curso. O “societário” emerge certamente das novas forças produtivas, da extensão das relações mercantes, da expansão mundial dos “mercados”. Mas significa também transtorno das formas do vínculo social, das relações pessoais, das significações simbólicas. Ele é também portador

de emancipação possível da autoridade, de desenvolvimento da democracia participativa e de nova regulação social. Por exemplo, a impotência do político face às lógicas de mercado não é o regime normal do social de tipo "societário". Essa é uma de suas perversões, característica da crise que se difundiu em toda parte desde a abertura das fronteiras, a globalização do capital e dos mercados financeiros, a desregulamentação das atividades econômicas, a exploração crescente de novas forças de trabalho. Um dos cacifes atuais importantes é o da regulamentação, que já não pode ser apenas a dos Estados mas também a de conjuntos maiores (a Europa e as unidades do mesmo tipo) e, mais além, do mundo, devendo envolver todos os atores em todos os domínios da vida social.

A individualização significa, potencialmente, a preeminência crescente dos Eus sobre os Nós, a participação ativa dos cidadãos naquilo que lhes diz respeito, a consideração das *identidades pessoais* nas decisões coletivas. Pode-se considerar que ainda estamos muito longe disso. Mas esse é um processo lento, complexo e incerto, que envolve cada nova geração no desenrolar individual e coletivo de sua socialização, que é também uma individualização. Resolvi abordar essa noção da *identidade pessoal* a partir da maneira como ela emerge, dificilmente, de trinta anos de crises na sociedade francesa. A aspiração à subjetividade não significa o triunfo do egoísmo hedonista. A subjetividade edifica-se e se desenvolve pelas relações com o Outro. Ser sujeito é ser capaz de construir, ao longo de toda sua vida, relações de reconhecimento mútuo. Ser sujeito é, primeiramente, recusar, para si como para os outros, as relações de dominação, de sujeição, de autoridade imposta arbitrariamente, de desprezo e subordinação pessoal. Foram as mulheres que, há trinta anos, cavaram as brechas mais profundas nas relações de dominação, características das formas comunitárias, que repousam, há muito tempo, na dominação masculina. Para libertar-se dela e poder estabelecer com os homens relações amorosas e cooperativas que sejam ao mesmo tempo recíprocas e expansivas, as mulheres travaram combates que estão longe de estar ganhos, mas que provocaram avanços significativos em matéria de subjetividade e, potencialmente, de democracia.

Ser sujeito é também poder ser ator de sua vida familiar, profissional e política. É poder entrar voluntariamente em ações coletivas suscetíveis de melhorar sua própria sorte e a dos mais desprovidos. Essas ações "societárias" não são puramente defensivas: elas ligam interesses e valores, eficácia e sociabilidade, exigências de resultados e experiências de solidariedade. Os sujeitos que aprendem são também atores sociais que se tornam tais por seus compromissos com formas de ação que eles querem poder flexibilizar, discutir, controlar. Dotam-se assim, graças à sua experiência, de capacidades subjetivas, de reflexividade e de formas de expressão, de marcos e de pontos de referência, de convicções e argumentações. Essas capacidades não se adquirem isoladamente, mas graças a *Outrens significativos* que desempenham um papel essencial na construção de uma intimidade pessoal por meio das relações amorosas que implicam o desenvolvimento da expressão subjetiva.

Essa aprendizagem da subjetividade, da relação de si consigo mesmo, deve ser também mediatizada, no espaço público, por *Outrens generalizados* que permitam o acesso à cidadania. A questão das mediações tornou-se, ao mesmo tempo, central e crítica em todos os domínios da vida social, cada vez mais "societária", isto é, dependem das configurações de atores que integram nesses campos. Estes são parcialmente estruturados por instituições, regras e relações de poder. As instituições não são apenas coerções que se impõem aos indivíduos, são também recursos que eles devem aprender a mobilizar eficazmente.

Os "novos" movimentos sociais e engajamentos solidários se referem muitas vezes aos mais ameaçados pelas *mutações em curso*, aqueles cujo acesso às instituições e a seus recursos é mais decisivo: movimento dos desempregados que constroem uma reivindicação coletiva (dependência dos mínimos sociais e participação na Anpe [Agência Nacional para o Emprego]) a partir de uma verdadeira "revolta"³, movimento dos "sem-papéis" que reivindicam o direito ao reconhecimento jurídico, mobilização da associação

3 Cf. Didier Demazière e Maria-Térèse Pignoni, *Chômeurs: du silence à la révolte*, Paris, Hachette, 1999.

Direito à Moradia para fazer aplicar a lei sobre as requisições, mas também, localmente, com outros atores coletivos para ajudar os mais desprovidos a se tornarem sujeitos⁴, emergência de novas formas de mediação nos bairros de risco⁵, de novas exigências éticas para os militantes sindicais e de capacidades subjetivas para os novos mediadores⁶ etc. Todas essas formas de ação coletiva manifestam tanto a profundidade da crise quanto o aumento das iniciativas para tentar sair dela.

A individualização, como se viu durante todo este livro, é um processo fundamentalmente ambivalente. Como desregulação, desengajamento parcial das instituições do Estado-providência, ela constitui uma ameaça de exclusão e isolamento para as vítimas dos movimentos do capital e das novas formas de precarização. Como produto da destruição dos vínculos comunitários pelo desemprego, pela mobilidade forçada e pela concorrência generalizada, ela está na origem de dramas coletivos e crises pessoais. Mas é também uma oportunidade de emancipação, uma maneira de se libertar dos vínculos da dominação masculina, da influência das submissões à ordem genealógica e da sujeição às tradições impostas. A passagem de uma face a outra da individualização é freqüentemente uma aventura longa e difícil que, como mostram, há muito tempo⁷, os testemunhos de imigrados, pode estender-se por várias gerações e implica sempre dinâmicas identitárias delicadas. A passagem do comunitário para o societário implica uma modificação da própria estrutura da identidade pessoal, a emergência de formas novas de subjetividade. Ela implica, de fato, uma reorganização das formas identitárias em torno das “identidades para si” e não mais “identida-

4 Cf. Bénédicte Havard-Duclos e Sandrine Nicourd, *Les formes de l'engagement solidaire: le cas de trois associations dans une commune de banlieue*, rapport Printemps, 1999.

5 Cf. Catherine Delcroix et al., *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation Française 1997.

6 Cf. o conjunto dos artigos reunidos na segunda parte do número de *Utinam*, 1999-1/2.

7 Cf. William Thomas e Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et aux États-Unis. Récit d'un immigrant*, Paris, Nathan, 1998 (1^{re} ed., 1919). Não por acaso, na origem das tradições sociológicas de Chicago encontram-se tantas análises das trajetórias de imigração; cf. a apresentação de Pierre Tripier. A análise dessas trajetórias e das narrativas que elas suscitam constitui um material importante de todas as análises empíricas dos processos identitários.

des para outrem”. Implica conversões identitárias que fazem os indivíduos passarem de membros sujeitos (mas também mais ou menos protegidos) a sujeitos atores, mas muito mais expostos e incertos. Essa é a razão pela qual ela não pode ocorrer sem crises e por que estas assumem também a forma de crises existenciais e subjetivas.

A questão da subjetividade é antes de tudo uma questão de linguagem. Passar das atribuições às identidades “comunitárias”, reduzindo cada sujeito a ser apenas um membro intercambiável de sua coletividade étnica ou um agente encerrado em seus papéis e prisioneiro de definições puramente “estatutárias” por meio de categorias predefinidas, a identificações subjetivamente apropriadas, pondo em jogo a reflexividade, exige um reconhecimento e uma valorização de todos os níveis de linguagem. O sujeito que aprende deve construir a si mesmo e se apropriar de sua linguagem, a linguagem de sua identidade pessoal. Esta se torna assim um processo vital que as instituições devem poder reconhecer. Aprender a dizer-se em desafio essencial das relações-societárias tanto na esfera privada como na profissional ou pública. Portanto, já não se trata apenas nem primeiramente, para o sujeito com a ajuda de seus formadores, de aprender uma língua, mas de se apropriar de linguagens e chegar à sua própria expressão.

O Eu reflexivo constrói-se num processo de apropriação de uma linguagem para si. Linguagem da intimidade, das relações afetivas, mas também linguagem da reflexão, da apropriação pessoal das grandes obras do patrimônio cultural da humanidade. A individualização é, antes de tudo, aquela aprendizagem pessoal dessa comunicação íntima com criadores pela leitura, pela música, pelo teatro, pelo cinema, pela freqüência aos museus etc. Mas a individualização é também aprendizagem da expressão de si na vida privada, amorosa, e em suas relações íntimas que permitem a revelação de si. Mas é também a participação em relações profissionais, no seio das instituições de formação e de trabalho. E é, enfim, o fato de forjar convicções, de poder modificá-las e de sustentar assim as razões de escolher este ou aquele representante. O desvio por todas as disciplinas

que tratam da subjetividade pela análise da linguagem, das manifestações do inconsciente até os marcos da enunciação, passando pelos procedimentos argumentativos da persuasão e das formas narrativas como meios de expressão de um projeto subjetivo, parece-me cada vez mais necessário aos sociólogos se eles querem levar em conta a subjetividade e ultrapassar as reduções dos indivíduos às suas origens comunitárias e a seus pertencimentos estatutários. A linguagem da identidade pessoal não pode analisar-se sem os múltiplos recursos das ciências da linguagem e suas apropriações subjetivas.

A identidade pessoal não pode reduzir-se à reflexividade, pois o sujeito que aprende toda a vida se tornou uma história. O Eu narrativo é essa história que cada um é levado a contar a si mesmo e, às vezes, aos outros. É por isso que a dimensão biográfica tornou-se um componente essencial da identidade pessoal. Contar sua vida é encontrar uma intriga que articula esses dois níveis e que permite “dar um sentido” à sua vida, ao mesmo tempo uma direção e uma significação compreensíveis por outrem. Essa biografia é atravessada por crises, pois a identidade jamais é adquirida, sempre em busca de si mesma, sempre exposta às mudanças e aos questionamentos.

A análise das entrevistas biográficas⁸, ferramenta de reconstrução das identidades narrativas, permite confrontar, numa perspectiva longitudinal, esses materiais⁹ com outros que não a consideração da singularidade das existências pessoais. A interpenetração dos pontos de vista disciplinares é aqui completa. As fronteiras entre uma sociologia das trajetórias que levam em conta a subjetividade e uma psicologia clínica que inscreve os percursos singulares em seus contextos sociais se confundem como as que pareciam separar uma abordagem lingüística das marcas do sujeito no discurso de

8 Cf. Didier Demazière e Claude Dubar, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, 1997. Cf. também o simpósio da revista *Sociologie du Travail*, 1999-4, que comporta um debate sobre o método.

9 Cf. o dossiê especial da revista *Utinam*, 1999-4, coordenado por Sylvie Vilter e dedicado às Actes de la journée de Printemps: “Questionnaires et entretiens face aux biographies”.

uma sociologia das linguagens – ou sociolingüística – da identidade¹⁰. Não se pode separar completamente a interpretação das formas identitárias socialmente identificáveis da análise abrangente e clínica dos processos de expressão da subjetividade singular. As narrativas de vida não são apenas materiais para o pesquisador, são também produções de sujeitos que se constroem ao se dizerem. Por isso se utilizam mestiçagens para permitir esperar uma interdisciplinaridade manifestamente necessária.

Uma última dimensão da identidade pessoal, reflexiva e narrativa emergiu das análises deste livro: é sua dimensão ética. A esfera simbólica, abandonada pelo religioso instituído e pelas crenças políticas estabelecidas, recompôs-se parcialmente em torno de um “olhar ético” (Ricoeur) cuja análise empírica ainda permanece embrionária. Trata-se, em primeiro lugar, de uma espécie de ética de proximidade e de suas exigências de justiça concreta. A mediação do direito tornou-se, a esse respeito, uma exigência ética, às vezes invasora, mas necessária para a instauração de “instituições justas”: o papel crescente dos juízes, na França como alhures, é um testemunho cabal disso. Mas essa mediação permanece insuficiente, pois não basta poder “crer” na justiça, ainda é preciso poder reconhecer-se a si mesmo e ser reconhecido como justo, isto é, concretamente solidário com os que sofrem. Esse “olhar ético” é a outra face daquela identidade narrativa que deve poder contar o acesso à “vida boa com e para outrem”. A intervenção de regulações de ordem ética, de regras deontológicas¹¹ e marcas de confiança mais ou menos identificáveis e codificadas constitui tanto uma tendência incontestável como um domínio científico ainda pouco explorado e que necessita, portanto, para ser esclarecido empiricamente, de novas pesquisas.

Todas essas questões – individualização, mediação, subjetividade, linguagem, biográfica e ética – se tornaram, nos últimos anos, objetos de pesquisa não só para os sociólogos mas também para todos os pesquisadores nas

10 Cf. Gabrielle Varro, “Sociolinguistique ou sociologie du langage?”, toujours le même vieux débat, *Langage et société*, 88, jun. 1999, pp. 91-100.

11 Cf. o primeiro balanço do Atelier Éthique professionnelle em *La Lettre du printemps*, nº 8, out. 2000.

ciências humanas e sociais. Para abordá-las e esclarecê-las, por meio dos trabalhos de campo referentes a domínios muito variados (escola, política pública, bairros em dificuldade, inserção profissional, organização do trabalho, dispositivos de gestão, desemprego, movimentos sociais...), os sociólogos já não podem mais contentar-se com os recursos da “sociologia clássica”. Outras tradições teóricas e metodológicas são, portanto, naturalmente solicitadas a estudar expressões individuais e interações concretas, temporalidades múltiplas e interdependentes, narrativas pessoais e grupos em mutação. O interacionismo simbólico, a etnometodologia, a análise estrutural de narrativa, a análise de conversação, a lexicografia e a observação etnográfica fornecem recursos preciosos. A interdisciplinaridade, posto que ainda limitada, se desenvolve. São condições favoráveis para abordar as questões da identidade de uma maneira renovada.

Neste livro, propondo um conjunto conceitual que espero seja ao mesmo tempo mais coerente e mais operativo, tentei aproximar domínios da sociologia (família, trabalho, política, religião, educação...) que com muita frequência se ignoram, mas também abrir mais o raciocínio sociológico às problemáticas dessas disciplinas próximas, às vezes mais bem munidas do que ela para abordar os cacifes e processos da subjetividade (psicanálise, lingüística, antropologia, história...). Propondo distinguir e articular dimensões biográficas e relacionais, objetivas (“para outrem”) e subjetivas (“para si”), dos processos identitários, tentei levar em conta conhecimentos estabelecidos, como alguns trabalhos recentes sobre a família (F. de Singly, I. Théry, J.-C. Kaufmann etc.), o trabalho e o emprego (R. Sainsaulieu, D. Kergoat, D. Demazière etc.), mas também o religioso (J.-M. Donégani, D. Hervieu-Léger, Y. Lambert etc.), o político (L. Karpik, P. Perrineau, M. Gauchet etc.), a escola (F. Dubet, B. Charlot, J.-P. Terrail etc.), a imigração (G. Noiriel, A. Sayad, M. Tribalat etc.) e a linguagem (P. Ricœur, A. Fernandez-Zoila, P. Wald etc.)¹². As

12 Lamento não ter podido integrar em minha reflexão os trabalhos de Nathalie Heinich sobre a singularidade e as identidades de criadores. Cf. notadamente *Être écrivain. Création et identité*, La Découverte, 2000.

evoluções expostas nesses trabalhos foram ligadas a um processo global, significativo e incerto, complexo e multidimensional, que valoriza as dimensões pessoais (reflexivas e narrativas) a expensas das dimensões coletivas (culturais e estatutárias) da identificação. No caminho aberto por Weber, Elias e Marx, esse processo foi interpretado como uma passagem da preeminência de formas “comunitárias” para a de formas “societárias”, uma transformação de configurações Eu-Nós em que dominam Nós todo-poderosos, a outras em que os Eus reivindicam um lugar importante, enfim, uma evolução de formas de produção e de trocas, locais e centralizadas, para outras, mundializadas e reticulares¹³. Esse processo não se faz de maneira linear e pacífica, mas por meio de crises imprevistas e multidimensionais. É de uma delas que hoje vai emergindo penosamente, ao que parece, a sociedade francesa.

Gostaria de dizer, para terminar, até que ponto as questões de vocabulário podem constituir obstáculos muito difíceis de transpor para quem quer propor uma abordagem abrangente das dinâmicas identitárias. Segundo o leitor tenha em mente a linguagem das *identidades coletivas* (a etnia, a cultura herdada, a nação, a classe etc.) ou a da *identidade pessoal* (o Self, o si mesmo, o íntimo, o subjetivo etc.), seu ponto de vista inicial será muito diferente. Por conseguinte, tentar “fazer funcionar” um sistema de conceitos que liguem sistematicamente esses dois pontos de vista, aplicando-os ao mesmo tempo a domínios diferentes do social (família, emprego, religião e política) e a esferas correspondentes da existência pessoal (amor, trabalho, crenças e engajamentos), não esteve isenta de armadilhas, ambigüidades e incertezas. Com efeito, se a forma social dominante se torna mais “societária”, isso significa, potencialmente, que todos os campos objetivados do social se tornam esferas de experiências subjetivas que o sujeito pessoal deve tentar articular para manter, sem jamais conseguir, nem completa nem duradouramente, certa *unidade* diacrônica, narrativa de si. A unidade e a continuidade jamais são adquiridas, mas constituem espécies de espaços-tempos virtuais, formas

13 Cf. os três tomos de Manuel Castell, *La Société en réseau, Le Pouvoir de l'identité et Fin de millénaire*, Paris, Fayard, 1998 e 1999.

simbólicas mais ou menos identificáveis. Nesse sentido, a identidade pessoal é também, como constatava Lévi-Strauss no final do seminário do Collège de France sobre a identidade, em 1977, um “foco virtual” que não existe (como “objeto” realizado), mas no qual se acredita e que se tem necessidade de dizer (como “sujeito”) para viver e agir com os outros. Outra coisa não quis eu dizer neste livro.

Bibliografia¹

- ABOU, Sélim. *L'Identité culturelle*. Anthropos, 1984.
- ALBERONI, Francesco. *Le Choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*. Ramsay, 1981 (1.^a ed., 1979).
- ALTHUSSER, Louis et alii. *Lire le Capital*. Maspero, 1965.
- ARCHIER & SYRYEX. *L'Entreprise de troisième type*. Éd. d'Organisation, 1983.
- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Gallimard, 1973 (1.^a ed., 1962).
- ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (orgs.). *Histoire de la vie privée*. 4 t. Seuil, 1985.
- ASTIER, Isabelle. “Du récit privé au récit civil: la construction d'une nouvelle dignité?”. *Lien social et politique – RIAC*, 34, oct. 1995, pp. 121-130.
- AUBREY, Bob. *Le Travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XX^e siècle*. InterÉditions, 1994.
- AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Flammarion, 1994.
- BADINTER, Élisabeth. *L'un est l'autre*. Seuil, “Points”, 1986.
- _____. *XY. De l'identité masculine*. Odile Jacob, 1991.
- _____. “La crise de l'identité masculine”. In: Ruano-Borbalan, J.-C. (org.), *L'Identité, l'individu, le groupe, la société*. Sciences humaines, 1998, pp. 89-94.

¹ Somente as obras utilizadas e citadas em notas foram mencionadas. Na ausência de indicação, o lugar de edição é Paris.

BARBIER, Jean-Marie. (org.). *Savoirs théoriques et savoirs d'action*. PUF, 1996.

BARTH, Frédéric. "Introduction à *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*". In: *Théories de l'ethnicité*. PUF, 1995, pp. 203-249.

BARTHES, Roland. "Introduction à l'analyse structurale de récit". In: *L'analyse structurale des récits*. Seuil, "Points", 1981.

BATESON, Gregory. *Vers une écologie de l'esprit*. Trad. Seuil, 2 t., 1977 (1.^a ed., 1965).

BAUDELLOT, Christian & ESTABLET, Roger. *Allez les filles!*. Seuil, 1989.

BAUTIER, Élisabeth & ROCHEX, Jean-Yves. "Apprendre: des malentendus qui font la différence". In: J.-P. Terrail (org.). *La Scolarisation de la France*. La Dispute, 1997, pp. 105-122.

BAYART, Jean-François. *L'Illusion identitaire*. Fayard, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. *Le deuxième sexe*. Gallimard, 1949.

BENVENISTE, Émile. "Problèmes de linguistique générale". Gallimard, 1966.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *La Construction sociale de la réalité*. A. Colin, 1996 (1.^a ed., 1966).

BESNARD, Philippe. *L'Anomie, histoire d'une notion*. PUF, "Sociologies", 1984.

BESNARD, Philippe et alii (orgs.). *Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*. PUF, 1993.

BERTAUX, Daniel. *Les Récits de vie*. Nathan, "128", 1998.

BERTAUX, Daniel & DELCROIX, Catherine. "La fragilisation du rapport père/enfant. Une enquête auprès des pères divorcés". In: *Recherches et prévisions*, 21, set. 1990, pp. 65-74.

BERTHO, Catherine. "L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype". In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, nov. 1980, pp. 45-62.

BINSWANGER, Ludwig. *Introduction à l'analyse existentielle*. Éd. de Minuit, 1971 (1.^a ed., 1952).

BLÖSS, Thierry. *Les Liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*. PUF, 1997.

BONNET, Serge. *L'Homme de fer*. 4 t., Éd. du CNRS, 1982-1986.

BOUDON, Raymond. *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*. Fayard, 1986.

BOUFFARTIQUE, Paul. "Le brouillage des classes". In: DURANT, J.-P. & Merrien, F.-X., *Sortie de siècle. La France en mutation*. Vigot, 1991, pp. 96-130.

BOURDIEU, Pierre. *Le Sens pratique*. Éd. de Minuit, 1980.

_____. "L'illusion biographique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, pp. 53-76.

_____. *La Domination masculine*. Seuil, 1998.

_____. (org.). *La Misère du monde*. Seuil, 1996.

BOURDET, Yvon. *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*. Stock, 1977.

BOUTET, Josiane. "Quand le travail rationalise le langage". In: KERGOAT, J. et alii. *Le Monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 153-164.

BOUTINET, Jean-Marie. *L'Immaturité de la vie adulte*. PUF, 1998.

_____. "Vie adulte en formation permanente: de la notion au concept". In: CARRÉ, P. & CASPAR, P. *Traité des sciences et techniques de la formation*. Dunod, 1999, pp. 169-188.

BOZON, Michel & HÉRAN, François. "La découverte du conjoint". *Population*, 6, 1987, pp. 403-487, n. 1, 1988, pp. 5-34.

BOZON, Michel. "Sociologie du rituel du mariage". *Population*, 2, 1992, pp. 409-434.

BRAUDEL, Fernand. *L'Identité de la France*. Arthaud-Flammarion, 2 t., 1985 et 1986.

BROMBERGER, Christian et alii. *Le Match de football. Ethnographie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Éd. de la MSH, 1995.

BROWN, Peter. "L'Antiquité tardive". In: ÁRIES, P. & DUBY, G. *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil*. Seuil, 1985, pp. 224-299.

CAIN, Jacques. *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*. Payot, 1977.

CAMILIERI, C. et alii. *Stratégies identitaires*. PUF, 1990.

CANNAC, Yvon & CEGOS. *La Bataille de la compétence*. Éd. d'Organisation, 1984.

CARPENTIER-Bogaert et alii. *Le Peuple des tribunes. Les supporters de football dans le Nord - Pas-de-Calais*. Musée d'ethnographie régionale de Béthune, 1998.

- CARRÉ, Philippe & CASPAR, Pierre (orgs.). *Traité des sciences et techniques de la formation*. Dunod, 1999.
- CASSIRER, E. *La Philosophie des formes symboliques*. I. *Le Langage*. Éd. de Minuit, 1972 (1^a ed., 1923).
- CASTEL, Robert. *Les Métamorphoses de la question sociale*. Fayard, 1995.
- _____. "Centralité du travail et cohésion sociale". In: KERGOAT, J. et alii. *Le Monde du travail*, La Découverte, 1998, pp. 50-65.
- CASTELLS, Manuel. *La Société en réseaux*. Trad. Fayard, 1998.
- _____. *Le Pouvoir de l'identité, l'ère de l'information*. Trad. Fayard, 1999 (1^a ed., 1997).
- _____. *Fin de millénaire*. Trad. Fayard, 1999.
- CASTORIADIS, Constantin. *La Montée de l'insignifiance*. Seuil, 1996.
- CHABAUD, Corinne. "Tâche attendue et obligations implicites". In: *Les Analyses du travail*. Cereq, Collection des études, 54, mar. 1990, pp. 174-182.
- CHALVON-DEMERSAY, Sabine. "Une société élective. Scénario pour un monde de relations choisies". *Terrains*, 27, 1996.
- CHARLOT, Bernard. *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*. Anthropos, 1997.
- CHAUDRON, Martine & SINGLY, François de (orgs.). *Identité, lecture, écriture*. Bibliothèque du Centre G.-Pompidou, 1993.
- CHENU, A. "Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1986)". In: DUBAR, C. & GADEA, C. *La Promotion sociale en France*. Lille, PUS, 1999, pp. 199-212.
- _____. CHEVALIER, Jacques (org.). *L'Identité politique*. PUF, 1994.
- COHEN, Daniel. "Où va le travail humain?". In: Coll. *France: les révolutions invisibles*. Calmann-Lévy, 1998, pp. 107-118.
- COMMAILLE, Jacques. *Les nouveaux enjeux de la question sociale*. Hachette, 1997.
- CONINCK, Frédéric de. *Travail intégré, société éclatée*. PUF, 1995.
- _____. "La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber". *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, pp. 139-165.

- COSTALAT-FOUNEAU, Anne-Marie. *Identité sociale et dynamique représentationnelle*. PUR, 1997.
- CRAIG, Peter Erik. "Identité: amour et solitude". In: TAP, P. (org.). *Identité individuelle et personnalisation*. Toulouse, Privat, 1986, 251-253.
- CROZIER, Michel & FRIEDBERG, Erhardt. *L'Acteur et le système*. Seuil, 1977.
- DANIELLOU, François; LAVILLE, Antoine & TEIGER, Catherine. "Fiction et réalité du travail ouvrier". *Les Cahiers français*, 209, 1983, pp. 39-45.
- DARDY, Claudine. *Identités de papier*. L'Harmattan, 1996.
- DAUPHIN, Cécile. "Les femmes seules". In: DUBY, G. & PERROT, M. (orgs.). *Histoire des femmes en Occident*, t. 4, Plon, 1991, pp. 445-489.
- DEAUVEAU, Jérôme. *Le Divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique*. Tese de mestrado de sociologia. Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (UVSQ), 1998.
- DE BANDT, Jacques; DEJOURS, Christophe & DUBAR, Claude, com GADEA, Charles & TEIGER, Catherine. *La France malade du travail*. Bayard, 1995.
- DECHAUX, Jean-Hughes. *Le Souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. PUF, "Le Lien social", 1997.
- DEJOURS, Christophe. *Souffrance en France*. Seuil, 1998.
- DELCROIX, Catherine et alii. *Médiatrices dans les quartiers: le lien*. La Documentation française, 1996.
- DELMAS, Philippe. *Le Maître des horloges*. Odile Jacob, 1991.
- DEMAILLY, Lise. *Le Collège, crise, mythes et métiers*. Lille, PUF, 1991.
- DEMAZIÈRE, Didier. *Le Chômage en crise? La négociation des identités de chômeurs de longue durée*. Lille, PUL, 1992.
- _____. *Le Chômage de longue durée*. PUF, 1995.
- DEMAZIÈRE, Didier & DUBAR, Claude. *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*. Nathan, 1997.
- _____. "Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorisation". *Contemporaneidade e Educação*, Rio de Janeiro, n. 8, 2000, pp. 183-200.
- DEMAZIÈRE, Didier & PIGNONI, Maria Teresa. *Chômeurs: du silence à la révolte*. Hachette, 1998.

- DESROSIÈRES, Alain. *La Politique des grands nombres*. La Découverte, 2. ed., 2000.
- DESROSIÈRES, Alain & THEVÉNOT, Laurent. *Les Catégories socioprofessionnelles*. La Découverte, "Repères", 1988.
- DJURA. *Le Voile du silence*. Michel Lafon, 1990.
- DONÉGANI, Jean-Marie. *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. Presses de la FNSP, 1993.
- _____. *Idéologies, valeurs et culture*. In: GALLAND, O. & LEMEL, Y. *La nouvelle société française*. A. Colin, 1998, pp. 213-244.
- DUBAR, Claude. *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. A. Colin, 3. ed., 2000 (1.^a ed. 1991).
- _____. "Les identités individuelles et collectives dans le champ professionnel." In: *Traité de sociologie du travail*. Bruxelles, De Boeck, 1994, pp. 363-380.
- _____. "Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité." *Éducation permanente* 128, 1996-3, pp. 37-44.
- _____. "La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence." *Sociologie du travail*, 2/1996, pp. 179-196.
- _____. "Trajectoires sociales et formes identitaires: clarifications conceptuelles et méthodologiques." *Sociétés contemporaines*, 29, jan. 1998, pp. 73-86.
- _____. "Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires." *Biographies et récits de vie*. Paris, IRESCO, mai 1999.
- DUBAR, Claude & NASR, Selim. *Les Classes sociales au Liban*. Presses de la FNSP, 1976.
- DUBAR, Claude; GAYOT, Gérard & HEDOUX, Jacques. "Sociabilité minière et changement social à Sallaumines, Noyelles-sous-Lens." *Revue du Nord*, 1982, pp. 365-463.
- DUBAR, Claude & ENGRAND, Sylvie. "La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle." *Formation-Emploi*, 16, oct.-déc. 1986, pp. 37-47.

- DUBAR, Claude & ENGRAND, Sylvie. "Formation continue et dynamique des identités professionnelles." *Formation-Emploi*, 34, abr.-jun. 1991, pp. 87-100.
- DUBAR, Claude et alii. *L'autre jeunesse. Jeunes stagiaires sans diplôme*. Lille, PUL, 1987.
- DUBAR, Claude & SAINSAULIEU, Renaud. "Mobilités et formes de production identitaires." In: COUTROT, L. & DUBAR, C. *Cheminements professionnels et mobilités sociales*. La Documentation française, 1992, pp. 204-236.
- DUBAR, Claude & TRIPIER, Pierre. *Sociologie des professions*, A. Colin, 1998.
- DUBAR, Claude & GADEA, Charles (orgs.). *La Promotion sociale en France*. Lille, PUS, 1999.
- DUBERNET, Anne-Chantal; VOGT, Simone & DESFONTAINES, Hélène. *Les "contrats précaires" en questions*. Cereq, CRA de Nantes, 1996.
- DUBET François. *Sociologie de l'expérience*. Seuil, 1995.
- _____. "L'exclusion scolaire: quelles solutions?" In: PAUGAM, S. (org.). *L'Exclusion, état des savoirs, op. cit.* 1996, pp. 497-505.
- DUBET, François & MARTUCELLI, Danilo. *Dans quelle société vivons-nous?*. Seuil, 1998.
- DUBET, François & WIEWORKA, Michel (orgs.). *Penser le sujet*. Fayard, 1995.
- DUBY, Georges & PERROT, Michèle (orgs.). *Histoire des femmes en Occident*. 5 t. Plon, 1991.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Seuil, 1983.
- DUPUY, Jean-Pierre & THOENIG, Jean-Claude. *L'Administration en miettes*. Fayard, 1985.
- DURAND, Jean-Pierre & MERRIEN, François-Xavier (orgs.). *Sortie de siècle. La France en mutation*. Vigot, 1990.
- DURKHEIM, Émile. "La famille conjugale." In: *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. Éd. de Minuit, 1975, pp. 35-39 (1.^a ed., 1892).
- _____. *De la division du travail social*. PUF, reed. 1994 (1.^a ed., 1893).
- _____. *Le Suicide*. PUF, 1966 (1.^a ed., 1897).
- _____. *L'Éducation morale*. PUF, 1966 (1.^a ed., 1904).
- _____. *Éducation et sociologie*. PUF, 1962 (1.^a ed., 1922).

EHRENBERG, Alain. *L'Individu incertain*. Calmann-Lévy, 1995.

_____. *Le Culte de la performance*. Calmann-Lévy, 1996.

_____. *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Odile Jacob, 1998.

ELIAS, Norbert. "Les transformations de l'équilibre Je-Nous". In: *La Société des individus*. Trad. Fayard, 1991, pp. 207-301 (1.^a ed. 1938).

_____. *La Société de cour*. Trad. Calmann-Lévy, 1974 (1.^a ed., 1969).

_____. *La civilisation des mœurs*. Calmann-Lévy, 1991 (1.^a ed., 1939).

_____. *La Dynamique de l'Occident*. Trad. Calmann-Lévy, 1991 (1.^a ed., 1939).

ELSTER, Jon. *The Multiple Self*. Cambridge University Press, 1985.

ERIKSON, Erik H. *Enfance et Société*. Trad. Delachaux & Niestlé, 1982 (1.^a ed., 1954).

_____. *Identity and the Life Cycle*. New York, International University Press, 1962.

_____. *Adolescence et crise. La quête d'identité*. Trad. Flammarion, 1973 (1.^a ed., 1967).

FABRE, Michel. *Penser la formation*. PUF, 1993.

FALZON, Pierre & TEIGER, Catherine. "Ergonomie et formation". In: CARRÉ, P. & CASPAR, P. (orgs.). *Traité des sciences et techniques de la formation*. Dunod, 1999, pp. 157 e ss.

FERRAND, Michèle; IMBERT, Françoise & MARRY, Catherine. *L'Excellence scolaire, une affaire de famille?*. CSU, 1997.

FERRAND, Michèle & JASPARD, Maryse. *Le Contrôle des naissances*. PUF, "Que sais-je?", 1992.

FERNANDEZ-ZOÏLA, Adolfo. *Récits de vie et crises d'existence*. L'Harmattan, 1999.

FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*. T. 1. Gallimard, 1973.

_____. *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*. T. 4. Gallimard, 1984.

FRANÇOIS, Frédéric. "Identité et hétérogénéité de l'espace discursif: l'exemple du dialogue chez l'enfant". In: *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse, Privat, 1986.

FREUD, Sigmund. "Psychologie des foules et analyse du moi". In: *Essais de psychanalyse*. Payot, 1981, pp. 117-218 (1.^a ed., 1921).

_____. *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Payot, 1967 (1.^a ed., 1904).

_____. *La Technique psychanalytique*. PUF, 1953 (1.^a ed., 1904).

FRIEDBERG, Ehrardt. *Le Pouvoir et la règle*. Seuil, 1996.

FRIEDMANN, Georges. *Où va le travail humain?*. Gallimard, 1962.

GADREY, Jean. "Les services en France". In: KERGOAT, J. et alii (orgs.). *Le Monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 83-92.

GALLAND, Olivier. *Sociologie de la jeunesse*. A. Colin, 1992.

GALLAND, Olivier & LEMEL, Yannick (orgs.). *La Nouvelle société française*. A. Colin, 1998.

GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.

_____. *La Révolution des pouvoirs, la souveraineté, le peuple et la représentation*. Gallimard, 1989.

GAUDEZ, Annie. *Compagnonnage et apprentissage*. PUF, 1994.

GAULEJAC, Vincent de. *La Névrose de classe*. Hommes et groupes, 1987.

GAULEJAC, Vincent de & BRON, Alain. *La Gourmandise du tapir*. Desclée de Brouwer, 1995.

GAULLIER, Xavier. *Le Temps de la vie. Emploi et retraite*. Esprit, 1999.

GAZIER, Bernard. "L'employabilité, radiographie d'un concept". *Sociologie du travail*, mar.-abr. 1990, pp. 76-98.

_____. *Les Stratégies des ressources humaines*. La Découverte, "Repères", 1992.

GIDDENS, Anthony. *La Constitution de la société. Éléments pour une théorie de la structuration*. Trad. PUF, 1987 (1.^a ed., 1977).

_____. *Modernity and Self-Identity*. Stanford University Press, 1991.

_____. *Les Conséquences de la modernité*. Trad. L'Harmattan, 1996 (1.^a ed., 1994).

GLADY, Marc. *Communications d'entreprise et identités d'acteurs. Pour une théorie discursive des représentations sociales*. Tese. Université de Provence, 1996.

GLASER, Bernard & STRAUSS, Anselm. *Awareness of Dying*. Free Press of Glencoe, 1965.

GODELIER, Maurice. *La Production des grands hommes*. Fayard, 1980.

GOFFMAN, Erving. *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*. Trad. Éd. de Minuit, 1975 (1.^a ed., 1963).

_____. *La Mise en scène de la vie quotidienne*. Trad. Éd. de Minuit, 1974 (1.^a ed., 1968).

_____. *Encounters. Two studies in the Sociology of Interaction*. Bobbs-Merrill Pub., Indianapolis, 1979.

_____. *Les Cadres de l'expérience*. Trad. Éd. de Minuit, 1991.

GOODMAN, Nelson. *Manières de faire des mondes*. Trad. Nîmes, J. Chambon, 1992 (1.^a ed., 1978).

GORZ, André. *Métamorphoses du travail. Quête de sens*. Galilée, 1988.

_____. "Le travail-fantôme". *Le Monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 30-32.

_____. *Misères du présent, richesse du possible*. Galilée, 1997.

GOUX, Dominique & MAURIN, Eric. "Société sans classes?". In: Coll., *France, les révolutions invisibles*, op. cit., pp. 126-138.

GREEN, André. "Atome de parenté et relations oedipiennes?". In: *L'Identité. Séminaire du Collège de France*. PUF, 1977, pp. 81-98.

GREMION, Catherine. "L'identité dans l'Administration". In: *L'Identité politique*, op. cit., 1994, pp. 270-278.

GRIZE, Jean-Blaise. *Savoirs théoriques et savoirs d'action: point de vue logico-discursif*. In: J.-M. Barbier, op. cit., pp. 119-130.

GUÉRIN, François. "L'activité de travail". In: KERGOAT, J. et alii (orgs.). *Le monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 173-179.

GUILBERT, Madeleine. *Les Femmes et l'organisation productive avant 1914*. Éd. du CNRS, 1972.

GUILLEMARD, Anne-Marie. *Le Déclin du social*. PUF, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Trad. 2 t. Fayard, 1986.

HAVARD-DUCLOS, Bénédicte & NICOURD, Sandrine. *Les Formes organisationnelles de l'engagement solidaire*. Université Saint-Quentin-en-Yvelines, printemps 1999.

HEINICH, Nathalie. *Être écrivain. Création et identité*. La Découverte, 2000.

HÉRAULT, Bernard & LAPEYRONNIE, Didier. "Conflits et identité". In: GALLAND, O. & Lemel, Y. *La nouvelle société française*. A. Colin, 1998, pp. 181-211.

HÉRITIER, Françoise. "L'identité Samo". In: *L'Identité. Séminaire au Collège de France*. PUF, 1977, pp. 51-71.

_____. *Masculin-féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob, 1996.

HIRATA, Hélène & SENOTIER, Danièle (orgs.). *Femmes et partage du travail*. Syros, 1996.

HOBBSBAWN, Eric J. *The Age of Extreme: An History of the World 1914-1991*. Trad. Complexe/Le Monde diplomatique, 1999.

HUGHES, Everett C. *Le Regard sociologique*. Choix des textes et présentation par Jean-Michel Chapoulie. Éd. de la MSH, 1998.

HURSTEL, Françoise. "Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui". *Je/Sur l'individualité*. Messidor, 1987, pp. 155-180.

INSEE. "Les femmes, contours et caractères". Éd. de l'Insee, 1991.

ION, Jacques. *La fin des militants?*. Éd. de l'Atelier, 1997.

JASPARD, Maryse. *La Sexualité en France*. La Découverte, "Repères", 1997.

KARPIK, Lucien. "Les nouveaux porte-parole". In: Coll. *France, les révolutions invisibles*. Calmann-Lévy, 1998, pp. 301-309.

KAUFMANN, Jean-Claude. *La Trame conjugale. La trace du couple par le linge*. Nathan, 1992.

KAUFMANN, Jean-Claude. *Sociologie du couple*. PUF, "Que sais-je?", 1994.

_____. "Rôles et identité: l'exemple de l'entrée en couple". *Cahiers internationaux de sociologie*, XCVII, 1994, pp. 301-328.

_____. *La Femme seule et le prince charmant*. Nathan, 1999.

KELLERHALS, Jean & MONTANDON, Cléopâtre. "Les stratégies éducatives des familles". Genève, Delachaux & Niestlé, 1881.

KERGOAT, Danièle. "Division du travail entre les sexes". In: KERGOAT, J. et al. (orgs.). *Le Monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 319-328.

KERGOAT, Danièle et alii. *Les Infirmières et leur coordination*. Lamarre, 1989.

KERGOAT, Jacques et alii (orgs.). *Le monde du travail*, La Découverte, 1998.

KRIEGLER, Annie. *Aux origines du communisme français*. Flammarion, 1969.

KRIPKE, Saul. *La Logique des noms propres*. Trad. Éd. de Minuit, 1982 (1.^a ed., 1973).

KRISTEVA, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard, 1988.

KUTY, Olgierd. *La Négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*. Bruxelles, De Boeck, 1998.

LACAN, Jacques. "La stade du miroir comme formation de la fonction du Je". *Écrits I*, Seuil, 1966, pp. 81-97.

_____. "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien". *Écrits II*, Seuil, 1971, pp. 161-191.

_____. *Séminaire, livre XI*. Seuil, 1971.

LAING, Ronald. *Soi et les autres*. Trad. Gallimard, 1991 (1.^a ed., 1959).

LALLEMENT, Michel. "Les métamorphoses des systèmes éducatifs et productifs". In: GALLAND, O. & LEMEL, Y. *La nouvelle société française*. A. Colin, 1998, pp. 117-145.

LAMBERT, Yves. "Âges, générations et christianisme". *Revue française de sociologie*, XXXIV-4, 1993, pp. 525-556.

LAPIERRE, Nicole. *Changer de nom*. Stock, 1995.

LATOUR, Bruno. *Sur la pratique des théoriciens*. In: BARBIER, J. *op. cit.*, pp. 131-146.

LAZARSFELD, Paul; JAHODA, Maria & ZEISEL, Henri. *Les Chômeurs de Marienthal*. Éd. de Minuit, 1981 (1.^a ed., 1932).

LECLERC-OLIVE, Michele. *Le Dire de l'événement biographique*. Lille, PUS, 1996.

LE CLOAREC, Ronan. *L'Identité bretonne*. Terre de brume, Rennes, PUR, 1998.

LEGENDRE, Pierre. *L'Inestimable objet de la transmission. Études du principe généalogique en Occident*. Fayard, 1985.

LEGER, Danièle. *Le Féminisme en France*. La Sycomore, 1982.

_____. *La Religion pour mémoire*. Cerf, 1994.

LEIMDORFER, François. "Individus entre familles et entreprises: patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan". In: *L'Afrique des individus*. Karthala, 1997, pp. 113-170.

LEMAIRE, Jean. *Le Couple, sa vie, sa mort*. Payot, 1979.

LENINE. *Que faire?*. Seuil, 1966 (1.^a ed., 1905).

LEPOUTRE, David. *Coeur de banlieue*. Odile Jacob, 1998.

LE RIDER, Jacques. *Modernité viennoise et crise des identités*. PUF, 1994 (1.^a ed., 1990).

LERIDON, Henri & VILLENEUVE-GOKALP, Catherine. "Les nouveaux couples: nombre, caractéristiques et attitudes". *Population*, 2, 1988, e *Population et sociétés*, 220, 1988.

LEVINSON, Donald. *The Season's of Man life*. New York, Ballantine Books, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton, 1966 (1.^a ed., 1949).

_____. *L'Identité. Séminaire au Collège de France*. PUF, 1977.

LEVY, Clara. *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*. PUF, "Le Lien social", 1998.

LINHART, Daniele. *Le Torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*. Seuil, 1991.

LIPIANSKY, Edmond-Marc. "L'identité personnelle". In: RUANO-BORBALAN, J.-C. (org.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*. Sciences humaines, 1998, pp. 21-30.

LYOTARD, Jean-François. *La Condition postmoderne*. Éd. de Minuit, 1977.

MAALOUF, Amine. *Les Identités meurtrières*. Grasset, 1998.

MAILLOCHON, Florence. "La tentation des prospectives. Histoire d'un projet de réforme du système éducatif: conduire 80% d'une génération au niveau du bac". *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, pp. 13-50.

MAITRON, Jean (org.). *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier*. T. I. Éd. Ouvrières, 1972.

MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Flammarion, 1996.

MARCUSE, Herbert. *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Éd. de Minuit, 1968 (1.^a ed., 1964).

MARIE, Alain. "De l'individu communautaire au sujet individuel". *L'Afrique des individus*. Karthala, 1997, pp. 53-112.

MARUANI, Margaret & REYNAUD, Emmanuel. *Sociologie de l'emploi*. La Découverte, "Repères", 1993.

MARUANI, Margaret & NICOLE, Chantal. *Qui a peur du travail des femmes?* Syros, 1989.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *L'Idéologie allemande*. Éd. Sociales, 1966 (1.^a ed., 1845).

_____. *Le Manifeste du Parti communiste*. Éd. Sociales, 1964 (1.^a ed., 1848).

MARX, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* suivi de *La Guerre civile en France*. Éd. Sociales, 1962.

MATROD, Jean-Louis. *Les Fins de vie*. Mestrado em sociologia. Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, 1998.

MAUSS, Marcel. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi". *Sociologie et anthropologie*. PUF, 1966, (1.^a ed., 1938), pp. 333-364.

_____. "L'essai sur le Don". *Sociologie et anthropologie*. *Idem*, pp. 145-284.

_____. "Les techniques du corps". *Sociologie et anthropologie*. *Idem*, pp. 365-388.

MEAD, George Herbert. *L'Esprit, le soi et la société*. Trad. PUF, 1963 (1.^a ed., 1933).

MEDA, Dominique. *Le Travail. Une valeur en voie de disparition*. Aubier, 1996.

MENDRAS, Henri. *La seconde Révolution française, 1965-1984*. Gallimard, 1988.

_____. *La Fin des paysans*. A. Colin, 1967.

MENGER, Pierre-Michel. *La Profession de comédien*. Ministère de la Culture, 1977.

MERCIER, Delphine; SECHAUD, Frédéric & TRIPIER, Pierre. "Management Tools in the Process of Globalization". In: MAKO, C. & WARHUST, C. (org.). *The Management and Organization of Firm in the Global Context*. University of Göttingen Press, 1999, pp. 127-136.

MICHELAT, Guy & SIMON, Michel. *Classe, religion et comportement politique*. Presses de la FNSP et Éd. Sociales, 1977.

MORIN, Edgar. *Les Stars*. Seuil, 1964.

MOULIN, Raymonde. "De l'artisan au professionnel: l'artiste". *Sociologie du travail*. 4-83, pp. 388-403.

MUSIL, Robert. *L'Homme sans qualités*. Gallimard, 1954 (1.^a ed., 1926).

NAVILLE, Pierre. *Vers l'automatisme social*. Gallimard, 1963.

NICOLE-DRANCOURT, Chantal. *Le labyrinthe de l'insertion*. La Documentation française, 1990.

NISBERT, Robert. *La Tradition sociologique*. Trad. PUF, 1980 (1.^a ed., 1967).

NOIRIEL, Gérard. *Le Creuset français*. Seuil, "Points", 1988.

_____. *Les Ouvriers dans la société française*. Seuil, "Points", 1986.

OULD-FERHAT, Laurence. "Scènes de médiation dans le quartier du pont de Sèvres". *Utinam*, 1999-1/2, pp. 191-202.

PADIOLEAU, Jean Gustave. *Quand la France s'enferme*. PUF, 1981.

PALMADE, Jacqueline. "L'identité comme travail de l'écart". *Éducation permanente*, "128", 1996-3, pp. 85-102.

PARADEISE, Catherine. "La marine marchande, un marché du travail fermé". *Revue française de sociologie*, 24, 1984.

_____. *Les Comédiens*. PUF, 1998.

PARSONS, Talcott & BALES, R. F. (com M. Zelditch, J. Olds, P. Slater). *Family, Socialization and Interaction Process*. Free Press of Glencoe, 1955.

PASSERON, Jean-Claude. "Biographies, flux, itinéraires, trajectoires". *Revue française de sociologie*, 1989.

_____. *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien*. Nathan, 1994.

_____. "L'école et l'enseignement". In: *Les Champs de la sociologie française*. A. Colin, 1988, pp. 143-153.

_____. "L'inflation des diplômes". *Revue française de sociologie*, 1991.

PASTRÉ, Pierre. "L'ingénierie didactique professionnelle". In: CARRÉ, P. & GASPARD, P. (orgs.). *Traité des Sciences et Techniques de la Formation*. Dunod, 1999; cf. pp. 406 e ss.

PAUGAM, Serge. *La Disqualification sociale, Essai sur la nouvelle pauvreté*. PUF, "Sociologies", 1991.

_____. (org.). *L'Exclusion, état des savoirs*. La Découverte, 1996.

_____. *Les Salariés de la précarité*. PUF, "Le Lien social", 2000.

PELAGE, Agnès & ROGER, Jean-Luc. "Les transformations des établissements scolaires en France et en Angleterre". *Utinam*, 1999-1/2, pp. 113-146.

PELOILLE, Bernard. "Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation." *La Pensée*, 308, 1996, pp. 97-114.

PÉQUIGNOT, Bruno. "Note de lecture." *Utinam*, jan. 1998, pp. 259-264.

PERRINEAU, Pascal. "La logique des clivages politiques." In: Coll. *France, les révolutions invisibles*. Calmann-Lévy, 1998, pp. 289-300.

PETER, J. & WATERMAN, F. *Le Prix de l'excellence*. InterÉditions, 1983.

PIAGET, Jean. *Le Jugement moral chez l'enfant*. PUF, 1964 (1.^a ed., 1932).

PINEAU, Gaston. "Expériences d'apprentissage et histoire de vie." In: CARRÉ, P. & GASPARD, P. (orgs.) *Traité des sciences et techniques de la formation*. Dunod, 1999, pp. 307-327.

PINEAU, Gaston & LE GRAND, Jean-Louis. *Les Histoires de vie*. PUF, "Que sais-je?", 1993.

PINCON, Michel. *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*. L'Harmattan, 1987.

PIORE, Miachaël, G. & Sabel, Charles F. *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*. New York, Basic Books, 1984.

PIZZORNO, Alessandro. "Sur la rationalité du choix démocratique." *Sur l'individualisme*. Presses de la FNSP, 1986, pp. 350-387.

POLLACK, Michael. *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. A.-M. Métaillié, 1990.

_____. *Les Homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*. A.-M. Métaillié, 1988.

PUDAL, Bernard. *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*. Presses de la FNSP, 1986.

QUEIROZ, Manuel de. "Transformations de la famille, transformations de la société." *Lien social et politique*, 40, 1998, pp. 117-128.

RAMONET, Ignácio. *Géopolitique du chaos*, Galilée, 1996.

RAVENEL, Bernard. "L'irrésistible crise du militantisme politique classique." *Mouvements*, 3, 1999, pp. 19-27.

RAWL, John. *Théorie de la justice*. Gallimard, 1992 (1.^a ed., 1982).

REMY, Jean. "Les nouveaux métiers d'ingénieurs." In: KERGOAT, J. et alii (orgs.). *Le Monde du travail*. La Découverte, 1998, pp. 119-128.

REVEL, Jean-François. *Histoire de la philosophie occidentale*. Nil, 1993.

REYNAUD, Emmanuelle. "Identités collectives et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action." *Sociologie du travail*, 2/1992, pp. 159-177.

REYNAUD, Jean-Damien. *Les Règles du jeu. Action collective et régulation sociale*. A. Colin, 1998 (1.^a ed., 1989).

RICCEUR, Paul. *Temps et récit*. Seuil, t. 3, 1985.

_____. *Soi-même comme un autre*. Seuil, 1990.

RIFKIN, Jeremy. *La Fin du travail*. La Découverte et Syros, 1996 (1.^a ed., 1995).

RILKE, Rainer Maria. *Lettres à un jeune poète*. Grasset, 1937.

ROCHÉ, Sébastien. *La Société incivile. Qu'est-ce que l'insécurité?*. Seuil, 1996.

_____. "Déviances et délits." In: GALLAND, O. & LEMEL, Y. (orgs.). *La Nouvelle société française*. A. Colin, 1998, pp. 245-273.

ROSANVALLON, Pierre. *La Nouvelle question sociale*. Seuil, 1995.

ROUSSEL, Louis. *La Famille incertaine*. Odile Jacob, 1988.

ROWBOTHAM, Sheila. *Women, Resistance and Revolution*. Allan Lane, Penguin Books, 1972.

RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (org.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*. Sciences humaines, 1998.

SAGLIO, Jeran. "Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés." *Sociologie du travail*, XXXIII, 4-91, pp. 529-544.

SAINSAULIEU, Renaud. "L'effet de la formation sur l'entreprise." *Esprit*, numéro spécial, 1974.

_____. "L'identité et les relations de travail." *Identités collectives et changement social*. Toulouse, Privat, 1986, retomado em *Éducation permanente*, "128", 1996-3, pp. 194-206.

_____. *L'Identité au travail*. Presses de la FNSP, 3. ed., 1988 (1.^a ed., 1977).

_____. "Entretien avec G. Jobert." *Éducation permanente*, "128", 1996-3, pp. 187-193.

SALAS, Denis. "Délinquance." Coll. France: *France, les révolutions invisibles*. Calmann-Lévy, 1998, pp. 75-84.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1827 à 1983*. Gallimard, 1972.

SAUVY, Alfred. *La Machine et le chômage*. Payot, 1957.

SAYAD, Abdelmalek. "Les enfants illégitimes". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, 1979, pp. 61-81; 28-29, pp. 117-132.

_____. "Les immigrés algériens et la nationalité française". In: Laacher, S. (org.). *Questions de nationalité*. L'Harmattan, 1987, pp. 127-203.

_____. *La double absence*. Seuil, 1999.

SCHAFF, Adam. *Le Marxisme et l'individu*. A. Colin, 1968.

SCHNAPPER, Dominique. *L'Épreuve du chômage*. Gallimard, 1994 (1.^a ed., 1981).

_____. *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*. Gallimard, 1996.

_____. *Contre la fin du travail*. Textuel, 1997.

_____. *La Relation à l'autre*. Gallimard, 1998.

_____. "Existe-t-il une identité française?". In: RUANO-BORBALAN, J.-C. (org.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*. Sciences humaines, 1998, pp. 297-306.

_____. *La Compréhension sociologique*. PUF, "Le Lien social", 1999.

SCHUMPETER, Joseph. *Capitalisme, socialisme et démocratie*. Payot, 1965 (1.^a ed., 1942).

SCHÖN, Donald A. "À la recherche d'une nouvelle épistémologie de la pratique et de ce qu'elle implique pour l'éducation des adultes". In: BARBIER, J.-C. *op. cit.*, pp. 201-222.

SCHUTZ, Alfred. *Le Chercheur et le quotidien*. Trad. Méridiens-Klincksieck, 1987.

SCHURMANS, Marie-Noëlle & DOMINICE, Lorraine. *Le Coup de foudre amoureux*. PUF, 1997.

SCHWARTZ, Olivier. *Le Monde privé des ouvriers*. PUF, 1990.

_____. "Le baroque des biographies". *Cahiers de philosophie*, printemps 1990, pp. 173-189.

SCHWEITZGUTH, Étienne. "L'affaiblissement du clivage droite-gauche". In: PER-RINEAU, Pascal, *L'Engagement politique*. Presses de la FNSP, 1988, pp. 215-237.

SCOTT, Joan W. "La travailleuse". In: DUBY, G. & PERROT, M. (orgs.). *Histoire des femmes en Occident*. Plon, 1991, t. 4, pp. 419-444.

SEGALEN, Martine (org.). *L'Autre et le semblable*. Presses du CNRS, 1989.

SEGRESTIN, Denis. "Les communautés pertinentes de l'action collective". *Revue française de sociologie*, XXIII, 1980.

_____. *Le Phénomène corporatiste*. Fayard, 1984.

_____. *Sociologie de l'entreprise*. A. Colin, 1992.

_____. "De l'identité professionnelle à l'identité d'entreprise". In: *L'Identité politique*. PUF, 1994, pp. 262-269.

SENNETH, Richard. *Les Tyrannies de l'intimité*. Trad. Seuil, 1979 (1.^a ed., 1974).

SIMMEL, Georg. *Sociologie et épistémologie*. PUF, "Sociologies", 1981 (1.^a ed., 1894 e 1912).

SIMON, Patrick. "Classements scientifiques et identités ethniques". *Recherche sociale*, 147, 1998, pp. 16-29.

SINGLY, François de. *Le Soi, le couple, la famille*. Nathan, 1996.

_____. *Sociologie de la famille contemporaine*. Nathan, "128", 1993.

_____. "Individualisme et lien social". *Lien social et politique*, 39, printemps 1998, pp. 33-45.

_____. *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*. Nathan, 2000.

Sociologie du travail. Symposium autour de l'ouvrage *Analyser les entretiens biographiques*, 4/1999, pp. 136-212.

STEVENS, Hélène. *Les Couples et la politique*. Mestrado em sociologia, Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, 1997.

STRAUSS, Anselm. *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*. Trad. A.-M. Métaillé, 1990 (1.^a ed., 1959).

_____. *La Trame de la négociation*. L'Harmattan, 1992.

SUPIOT, Alain. *Critique du droit du travail*. PUF, 1994.

SUTTER, Joseph. *Vingt ans de sondages religieux en France*. Éd. du CNRS, 1984.

TAP, Pierre (org.). *Production et affirmation de l'identité*. T. 1: *Identités individuelles et personnalisation*. T. 2: *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse, Privat, 1986.

TAYLOR, Charles. *Les Sources du Moi*. Trad. Seuil, 1998 (1.^a ed., 1989).
 ———. *Le Malaise de la modernité*. Trad. Cerf, 1994.
 TERRAIL, Jean-Pierre. *Destins ouvriers. Fin d'une classe?*. PUF, 1988.
 ———. *La Dynamique des générations*. L'Harmattan, 1995.
 ——— (org.). *La Socialisation de la France*. La Dispute, 1997.
 TERSAC, Gilbert de. *Autonomie dans le travail*. PUF, 1992.
 ———. "Savoirs, compétences et travail?" In: BARBIER, J.-M. *op. cit.*, pp. 223-248.
 TESTARD, Alain. *Des croyances et des hommes*. Éd. de la MSH, 1991.
 THERY, Irène. *Le Démariage. Justice et vie privée*. Odile Jacob, 1993.
 ———. *Couples, filiation et parenté aujourd'hui*. Odile Jacob, 1998.
 ———. "Il n'y a pas de Je sans Nous?" In: Coll. France, *France, les révolutions invisibles*. Calmann-Lévy, 1998, pp. 17-32.
 THIESSE, Anne-Marie. *La Création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*. Seuil, 1999.
 TODOROV, Tzvetan. *La Vie commune*. Seuil, 1997.
 TÖNNIES, Ferdinand. *Communauté et société*. Trad. Reitz, 1965 (1.^a ed., 1887).
 TOURAINE, Alain. *Critique de la modernité*. Fayard, 1992.
 ———. *L'Évolution du travail ouvrier aux usines Renault*. Éd. du CNRS, 1955.
 TRIBALAT, Michèle. *Faire France, une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*. La Découverte, 1995.
 TROMPETTE, Pascale. "La négociation dans l'entreprise: symbolique de l'honneur et recompositions identitaires?" *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, 1997, pp. 791-822.
 VARRO, Gabrielle. "Sociolinguistique ou sociologie du langage?" toujours le même vieux débat? *Langage et société*, 88, jun. 1999, pp. 91-100.
 VERGNAUD, Gérard. "Le développement cognitif de l'adulte?" In: CARRÉ, P. & CASPAR (org.). *Traité des sciences et techniques de la formation*. Dunod, 1999, pp. 196-205.
 VERNANT, Jean-Pierre. *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Gallimard, 1989.

VERRET, Michel. *Chevilles ouvrières*. Éd. de l'Atelier, 1995.
 ———. Prefácio à reedição de *Le Travail ouvrier*. L'Harmattan, 1999.
 VEYNE, Paul. "Entretien?" *Sciences humaines*, 88, nov. 1998, pp. 39-42.
 VILLENEUVE-GOKALP, Catherine. "Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes?" *Insee, Congrès et colloques*, 7, 1991.
 VUAIN, Robert. "Un siècle d'individu, de communauté et d'État?" In: *L'Afrique des individus*. Karthala, 1997, pp. 19-52.
 WALD, Paul. "Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales dans Alceste?" *Utinam*, 1999-1/2, pp. 303-324.
 WALLERSTEIN, Immanuel & BALIBAR, Étienne. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. La Découverte, 1988.
 WALLON, Henri. "Le développement de l'enfant?" *Enfance*, numéro spécial, jan.-abr. 1963.
 ———.
 WARNIER, Jean-Pierre. *La Mondialisation de la culture*. La Découverte, "Repères", 1999.
 WEBER, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Trad. Plon, 1964 (1.^a ed., 1904).
 ———. *Le Savant et le politique*. Trad. Plon, 1959 (1.^a ed., 1919).
 ———. *Économie et société*. Trad. Plon, 1971 (1.^a ed., 1921).
 ———. *Sociologie de la religion*. Textes choisis, nouv. trad. Gallimard, 1999.
 WEWORKA, Michel. *La France raciste*. Seuil, 1992.
 WINNICOTT, Donald. "Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant?" In: *Jeu et réalité*. Gallimard, 1972.
 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigations philosophiques*. Trad. Gallimard, "Tel", 1986 (1.^a ed., 1953).
 ZEHRAOUI, Ahsène. "Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France?" *Revue française de sociologie*, XXXVII-2, 1996, pp. 237-262.
 ZOLL, Rainer. *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*. Kimé, 1992.
 ZORN, Fritz. *Mars*. Gallimard, 1977.