

CLAUDE DUBAR

A CRISE DAS IDENTIDADES

A interpretação de uma mutação

Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros



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 Arminda do Nascimento Arruda
Nélio Marco Vincenzo Bizzo
Ricardo Toledo Silva

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



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, delinqüências 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

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 idéia 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*, nº 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 Preferi, 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 perceptíveis⁵ 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 sexuadas, 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 sexuada 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, Éd. 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 reparição 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 baruias 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. I.

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 conseqüências: 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 idéia 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, irreduzível 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 construir-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 sufragios 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 identificações 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 (“comunalização” e “societização”) contribuiu para obscurecer o uso que Weber faz desses conceitos. Cf. *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, pp. 3-59. 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 estado 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 (escribas, 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 (*prosopon*) 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 *prosopon* 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) “sistemizou-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 contribuía 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 Ricœur⁴⁶, “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 Ricœur, ela é inseparável de uma visão ética, de um ideal de auto-realização.

46 Cf. Paul Ricœur, *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, Éd. du Progrès, 1970, pp. 10-81 e III-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 polêmica 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”*, Maspero, 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 suscitado 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 submetera 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 constatara 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 possuíssem 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, irreduzível *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 F. 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-

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

71 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 seqüência 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 sujeitados 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 liberação 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 Ricœur, 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 sociaux] 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 sexuadas

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 mutações 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 sexuadas?

1 Utilizarei a expressão *identidades sexuadas* 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.

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”¹. 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, lingüistas, 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 freqüentes, 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 freqüência 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”⁴. 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 casa⁵. 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.), *Chemineurs 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 “requestionar 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. I. 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”¹¹. 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”?

¹¹ 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*, narrativa¹².

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 subtende 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 “subjektivamente” 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” (*Stigmat. 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 identidades 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 identidades, 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 identidades passadas interiorizadas) constrói a própria configuração de identidades (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 polêmicas 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 conseqüências. 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 reflexividade 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 Gaudez, *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, conseqüências 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 colegiais”, 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 recomeçava 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 Maillou, “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 instaurou o “carnê 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

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...

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 “eticização 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

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 rejeição 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), Noiriël detecta um processo comum: só os membros da segunda geração que, após conflitos muitas vezes ásperos 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 Lapière, *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 rejeição pela instituição, sua crise identitária terá todas as chances de seguir as vias da revolta delinqüente 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 trajetórias 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 contribuísem 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 desnortear 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 eqüitativas 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, questionadas 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 identida-

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 conseqüências 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 cacifê. 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 hábitat, 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 atualizações 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 redutíveis 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 historicidade 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 tentei 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 historialidade 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 “historialidade” 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, Damazière e eu complicamos o esquema inicial passando às formas linguageiras (categorais 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 “barocas”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 “dialógica”. Essa é a razão pela qual,

92 Cf. Fernandez-Zoila, *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-Zoila 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. Damazière 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 Ricoeur, 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 Ricoeur, a primeira metade da definição da identidade narrativa.

Mas Ricoeur 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 Ricoeur, *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 Ricoeur, do Self narrativo que permitem tirar conseqüências, 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 seqüência, 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 seja”¹⁰⁷. 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, recaindo 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 *leitmotives* 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 conseqüências: 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).