

Claude Dubar

**A CRISE
DAS
IDENTIDADES**

A interpretação de uma mutação

CFE CFE
Nº 3130

Edições Afrontamento



Título	A crise das identidades. A interpretação de uma mutação
Autor	Claude Dubar
Título da edição original	La crise des identités. L'interprétation d'une mutation © Presses Universitaires de France
Tradução	Catarina Matos
Edição	Edições Afrontamento/Rua Costa Cabral, 859/4200-225 Porto www.edicoesafrontamento.pt/geral@edicoesafrontamento.pt
Colecção	Caleidoscópio/3
Nº de edição	1015
Capa	Departamento Gráfico/Edições Afrontamento, sobre pormenor de Oskar Schlemmer, «Jogo com cabeças», 1923
ISBN-10	972-36-0835-9
ISBN-13	978-972-36-0835-9
Depósito legal	244745/06
Execução gráfica	Rainho & Neves, Lda./Santa Maria da Feira Setembro de 2006

ÍNDICE

7	Introdução
7	Identidades, identificações e formas de identidade
11	Os sociólogos e a identidade social
14	Acerca da noção de crise
15	A organização do livro
19	Capítulo 1: Dinâmicas históricas das formas identitárias
19	A historicidade das formas identitárias
21	Processo de civilização e dinâmicas das Identidades Nós-Eu (Elias)
30	Processo de racionalização: formas comunitárias e societárias (Weber)
39	Processo de libertação e consciência de classe (Marx e Engels)
47	Diversidade das trajetórias e das identidades operárias
49	Conclusão
55	Capítulo 2: Dinâmicas da família e crise das identidades sexuadas
55	O processo de emancipação das mulheres
66	Os grandes debates da sociologia da família
73	A relação amorosa e os seus desafios identitários
80	Relatos de divórcio e identidades narrativas
83	Conclusão
85	Capítulo 3: A crise das identidades profissionais
86	O processo de modernização: racionalização e destruição criadora
89	A evolução dos empregos: o caso francês
93	As transformações do trabalho: tendências e incertezas
102	A crise das identidades categoriais de profissão

105	Identities no trabalho, conflitos sociais e relações de classe
109	Conclusão
113	Capítulo 4: Religião, política e crise das identidades simbólicas
114	O processo de privatização do religioso: desinstitucionalização?
118	Crise de fronteiras, de referências e clivagens políticas
121	Incivilidades, delinquências e crise do laço social
124	Crise do militantismo e da representação partidária
128	Mutações da representação política
132	Identities simbólicas e mediações políticas (1968-1998)
138	Conclusão
141	Capítulo 5: Construção e crises da identidade pessoal
142	Fenomenologia das crises de identidade
145	A Alternativa: fechar-se sobre si próprio ou conversão identitária
149	Uma teoria psicológica da identidade pessoal?
153	Uma concepção da identidade pessoal: o sujeito em aprendizagem?
160	Processos identitários e trajectórias de imigração
163	Identidade pessoal e percursos individuais
172	A identidade narrativa: as linguagens da identidade pessoal
183	Conclusão
187	Conclusão geral
195	Bibliografia

PREFÁCIO

Nesta obra Claude Dubar retoma, aprofunda e alarga algumas das teses já desenvolvidas e anunciadas no livro A Socialização¹. Apoiado no reconhecimento de que a modernidade – social, económica e política – segrega não só contradições estruturais e conflitos sociais, mas também crises pessoais, o autor propõe-nos uma análise das relações entre a crise da modernidade e a crise das identidades. A crise das identidades é, com efeito, inseparável da crise da modernidade que desvaloriza as formas comunitárias de inserção social sem conseguir impor novas formas societárias: as antigas formas identitárias (nominais e estatutárias) desagregaram-se ou foram estigmatizadas, mas as novas formas (reflexivas e narrativas) não conseguem substituí-las. A crise que se acentuou após os 30 gloriosos anos que se seguiram ao fim da 2.ª Guerra não foi (e não é) apenas uma crise económica. Ela é antes uma crise antropológica que põe em causa os mitos fundadores da 1.ª modernidade, a saber: o mito do progresso, da ciência e da democracia formal. Segundo Dubar, esta crise que envolve também as identidades pessoais é a consequência de uma profunda mutação produzida em três importantes domínios da vida social: mutação das relações de género e transformações profundas na instituição familiar, mutações tanto do trabalho e do emprego como do mundo da formação e da escolarização, mutação do Estado-Nação e das suas instituições, bem como da própria legitimidade da democracia representativa. Pondo em causa a estabilidade dos dispositivos de integração social, estas mutações incidem directamente sobre as relações entre o indivíduo e o social e, portanto, sobre a socialização que, deste modo, se desestabilizou, se deslegitimou e se desestruturou. Vivemos, portanto, num contexto onde a identidade pessoal já não é transmitida pelas instituições, nem herdada dos contextos sociocomunitários, mas em que ela é, em grande parte, uma identidade construída pelos próprios indivíduos

(1) Dubar, Claude (1997), *A Socialização: construção das identidades sociais e profissionais*, Porto: Porto Editora.

no decurso das suas trajectórias de vida com a contribuição das instituições e do social-comunitário, e, portanto, das interacções. Esta concepção supõe uma transformação dos paradigmas e dos modelos analíticos de uma sociologia clássica e cujo determinismo desvaloriza e desqualifica as subjectividades. Claude Dubar não nega a importância das determinações sociais, mas reconhece que elas já não são capazes de dar conta da diversidade dos indivíduos e das trajectórias concretas onde essas determinantes se actualizam e recontextualizam. Torna-se neste contexto importante reabilitar outras metodologias e modos de abordagem oriundos tanto das correntes periféricas da sociologia como da psicanálise, da antropologia e da linguística. A redução do social ao económico, ao institucional ou ao jurídico aparece, assim, como um obstáculo à compreensão das mutações em curso. Esta compreensão exige que se escute o que os indivíduos dizem, que se observe o que eles fazem e sobretudo que se compreenda os seus contextos de vida. No actual contexto, observar, escutar e compreender os percursos biográficos é metodologicamente mais relevante do que a análise das pertenças sociais.

Tal como na obra *A Socialização*, Claude Dubar aborda neste trabalho a complexa problemática das identidades humanas, da sua definição, da sua produção e das suas dinâmicas históricas. Identidades no plural, já que ele recusa qualquer concepção essencialista e a-histórica para as apreender de uma forma complexa e ambígua. As identidades possuem, com efeito, sempre uma dupla fase: identidades para si, reivindicadas e marcadas por uma irredutível temporalidade, e identidade para os outros, atribuídas pelos outros no interior de um espaço social e num dado contexto histórico. As primeiras são biográficas, produzidas pelas trajectórias dos indivíduos e pelas experiências de vida que lhe estão associadas. As segundas, pelo contrário, são em grande parte herdadas pela pertença à tribo, ao grupo étnico, à nação ou à classe social. Os percursos identitários desenvolvem-se em vários domínios da vida social. No seu primeiro livro, o autor debruçou-se fundamentalmente sobre os espaços do trabalho, do emprego e da formação, para analisar a construção das identidades sociais e profissionais. Neste livro ele aborda também as identidades sexuais e as identidades simbólicas (religiosas, políticas, etc.) para defender a tese da existência de uma profunda crise das configurações identitárias produzidas na modernidade.

O conceito de configuração identitária desempenha um papel central na análise da problemática da identidade num contexto de crise da modernidade. Neste contexto, com efeito, as identidades pessoais tornaram-se plurais. Cada um pode ser identificado e identificar-se de uma forma múltipla: a partir da sua aparência física, da sua linguagem, da sua maneira de vestir, das suas actividades, do seu nome... As configurações identitárias designam as modalidades de actualização das formas identitárias caracterizadas em *A Socialização*, nas identidades individuais. As formas identitárias nominais (ou culturais), estatutárias (ou profissionais), reflexivas (ou ideológicas) e narrativas (ou singulares) são combinações de forma diferente segundo os contextos e as épocas. Não há uma dominância absoluta de uma forma identitária sobre as outras. Em diferentes contextos históricos e culturais é possível encontrar configurações diversificadas de identificação de si e dos outros e, portanto, do mundo.

Tendo por referencial a problemática da identidade, este livro de Claude Dubar procura compreender e interpretar as mudanças que se produziram após os 30 gloriosos anos (1945-75). Esta compreensão apoia-se num conjunto de investigações sociológicas que são apresentadas de uma forma particularmente clara, sintética e criativa. Referimo-nos às investigações realizadas sobre a família e as relações de género (Capítulo 2), o trabalho e as relações entre as classes sociais (Capítulo 3), a religião e a política, ou seja, a relação entre os indivíduos e as instituições (Capítulo 4). Esta abordagem termina com um capítulo (Capítulo 5) particularmente relevante e original onde se delinea uma fenomenologia das crises existenciais, das crises de identidade pessoal, ou seja, da fenomenologia de uma crise que envolve tanto a definição de si como o reconhecimento pelos outros.

A parte final da obra debruça-se sobre a pertinência sociológica da noção de identidade narrativa. Desenvolvida por Ricoeur, esta forma identitária seria, segundo Dubar, a última forma identitária emergente na História da Humanidade. Max Weber (Ética protestante e o espírito do capitalismo) tinha prefigurado o seu aparecimento através da figura do empresário capitalista calvinista, completamente implicado na sua profissão, mas vivendo-a como uma vocação ligada à religião. Hoje ela laicizou-se completamente e encontramos-a na origem de inúmeros envolvimentos contemporâneos (trabalho voluntário, acção social, pedagogia, sindicalismo, etc.). Esta forma identitária implica uma referência ética, isto é, uma concepção de «vida boa» que não se reduz ao sucesso material egoísta; ela permite a cada um narrar-se dando sentido à sua narrativa biográfica, que pode assim ser compreendida e analisada. Existe, portanto, uma íntima relação entre o conceito de identidade narrativa, a sociologia compreensiva e interpretativa e a análise das biografias, baseada na Semântica estrutural e desenvolvida pelo autor² por referência às escolhas ou orientações éticas.

Esta obra apresenta uma abordagem sociológica das novas modalidades das políticas, desenvolvidas tanto pelas empresas como pelo Estado, tendo em conta as subjectividades dos indivíduos, as suas experiências, os seus sentimentos, as suas crises existenciais e as suas aspirações em serem reconhecidos como sujeitos críticos e capazes de conciliar liberdade e solidariedade, autonomia e sociabilidade, autenticidade e conformidade.

Ela é, assim, essencial à compreensão das interacções entre dinâmicas sociais e dinâmicas individuais desenvolvidas num contexto de crise da modernidade.

José Alberto Correia

(2) Cf. Demazière, Didier; Dubar, Claude (1997), *Analyser les entretiens biographiques: l'exemple des récits d'insertion*, Paris: Éditions Nathan.

INTRODUÇÃO

Hesitei durante muito tempo em manter o título desta obra. O termo «identidade» não será ele uma espécie de acrónimo sobre o qual cada um de nós projecta a suas crenças, os seus humores e as suas posições? Escolhi este título por duas razões. Em primeiro lugar porque não encontrei um termo que melhor sintetizasse o que está em causa neste livro. Depois, e talvez sobretudo, porque me impunha prosseguir, inflectir, complicar uma formalização, começada e prosseguida desde há muito, daquilo a que eu chamei formas identitárias e que deram azo a interpretações muito diversas¹. Antes de abordar a tese aqui defendida, tenho que voltar, de novo, a este termo de identidade.

IDENTIDADES, IDENTIFICAÇÕES E FORMAS DE IDENTIDADE

A noção de identidade «polimorfa e bulímica»² diz respeito a objectos e a domínios diferentes, em acepções diversas que podem todavia ser repartidas em dois grandes grupos, unidos, para simplificar, a duas grandes correntes, e tudo isto desde as origens do pensamento filosófico.

A primeira corrente pode ser denominada essencialista na medida em que, qualquer que seja a acepção do termo identidade, ela repousa sobre a crença nas «essências», nas realidades essenciais, nas substâncias ao mesmo tempo imutáveis e originais. Parménides

(1) Cf. *La Socialization: construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, A. Colin, 1991.

Cf. também «Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité», *Éducation permanente*, 128, 1996-3, p. 37-44; e D. Demazière e C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, Paris, Nathan, 1997, assim como o Simpósio da revista *Sociologie du travail*, 4-1999.

(2) Expressão de Bernard Péroile em «Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation», *La Pensée*, 308, 1996, p. 97-114. Cf. também a conclusão de Lévi-Strauss, *L'Identité. Séminaire du Collège de France*, Paris, PUF, «Quadrige», 1977, p. 330-332.

parece ter sido o primeiro a teorizá-lo, no seu célebre Poema³, escrito no século X a.C. em Eleia, cidade italiana situada numa província da Grécia antiga. A fórmula: «O ser é, o não ser não é» foi entendida como a afirmação de que «a identidade dos seres empíricos», sejam eles quais forem, é «o que se mantém na mesma a despeito das mudanças», a sua similitude a eles próprios, para além do tempo, o que permanece idêntico: «A mudança é excluída do Ser», escreve Parménides. A permanência no tempo, a que podemos chamar *mesmidade*, é aqui concebida como uma realidade «em si».

Esta posição ontológica foi completada por uma tomada de posição lógica. Para qualificar estas essências, para definir estas permanências, é necessário ligá-las a «categorias», a géneros que reagrupem todos os seres empíricos que tenham a mesma essência (*eidós*). Cada categoria define o ponto comum «essencial» de todos aqueles que agrupa. Chama-se, por vezes, *ipseidade* a esta diferença específica concebida aqui como a identidade comum a todos os seres idênticos a esta mesma essência, naquilo em que eles diferem de todas as outras essências, naquilo que define o seu ser específico. O essencialismo postula que estas categorias têm uma existência real: são estas categorias que garantem a permanência dos seres, da sua *mesmidade* que se torna assim definida de maneira definitiva. A identidade dos seres existentes é o que faz com que permaneçam idênticos, no tempo, à sua essência.

Desde a origem da filosofia, na Jónia, outra província grega, quase um século antes de Parménides, nasceu uma outra concepção oposta à precedente, de maneira certamente obscura, mas pertinente. É, geralmente, atribuída a uma outra filosofia «pré-socrática» que tinha escrito célebres aforismos. Assim, Heráclito⁴ escrevia: «Não se pode tomar banho duas vezes no mesmo rio». Também lhe é atribuída a fórmula: «Tudo flui» (*panta rei*). Não há essências eternas. Tudo é submetido a mudança. A identidade de qualquer ser empírico depende da época considerada, do ponto de vista adoptado. Quais são então, neste caso, as categorias que permitem saber alguma coisa sobre estes seres empíricos em constante mutação? São as palavras, os nomes que dependem do sistema de palavras em uso, servindo, num determinado contexto, para as nomear. São os modos de identificação, historicamente variáveis. Esta corrente denominar-se-á nominalista, por oposição a essencialista.

Nesta perspectiva, e que é defendida neste livro, a identidade não é aquilo que permanece necessariamente «idêntico», mas o resultado duma «identificação» contingente. É o resultado duma dupla operação linguística: diferenciação e generalização. A primeira visa definir a diferença, aquilo que faz a singularidade de alguém ou de alguma coisa em relação a uma outra coisa ou a outro alguém: a identidade é a diferença. A segunda é aquela que

(3) Conhecemos Parménides, sobretudo, através de Platão, que apresenta e discute o seu pensamento em três diálogos: o *Teeteto*, o *Sofista* e o *Parménides*. É considerado o pai da metafísica «monista», isto é, defende a unidade «do que existe». As suas teses influenciaram toda a filosofia ocidental, de Platão a Descartes; cf., por exemplo, J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, 1993, p. 63-69.

(4) Heráclito viveu em Éfeso, na Jónia, na segunda metade do século VI a.C. Platão critica os seus escritos (na verdade, aforismos um tanto obscuros) em *Crátilo*. Mas em contrapartida foi muito apreciado pelos Estóicos, que fazem dele o pai do «pluralismo» filosófico privilegiando «a mobilidade universal de todas as coisas»; cf. J.-F. Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Nil, 1993, p. 48-54.

procura definir o ponto comum a uma classe de elementos todos diferentes dum outro mesmo: a identidade é a pertença comum. Estas duas operações estão na origem do paradoxo da identidade: aquilo que existe de único e aquilo que é partilhado. Este paradoxo não pode ser resolvido enquanto não se tiver em conta o elemento comum a estas duas operações: a identificação de e pelo outro. Não há, nesta perspectiva, identidade sem alteridade. As identidades, assim como as alteridades, variam historicamente e dependem do seu contexto de definição.

Quando as duas correntes filosóficas precedentes são aplicadas aos seres humanos percebe-se melhor o que está aqui em questão. A corrente essencialista é aquela que postula ao mesmo tempo uma singularidade essencial de cada ser humano (a possibilidade de dizer «quem é que ele é» em si) e uma pertença igualmente essencial que não depende do tempo, que constitui uma pertença, *a priori*, herdada à nascença (a possibilidade de dizer «o que ele é»). Estas duas crenças estão ligadas: é porque se acredita que a pertença é dada como *a priori* que se pode definir a singularidade essencial de cada um. Cada um se torna, de facto, naquilo que é: ele cumpre o seu destino, quer este esteja inscrito nos seus genes ou marcado pelo seu «estado civil». Ele permanece idêntico ao seu ser essencial.

A corrente «nominalista», à qual também se pode chamar «existencialista» (não existem essências, mas sim existências contingentes), recusa-se a considerar que existam pertenças «essenciais» (em si) e, por isso, não existem diferenças específicas *a priori* e permanentes entre os indivíduos. Existem modos de identificação, variáveis ao longo da história colectiva e da vida pessoal, afectações a categorias diversas que dependem do contexto. Estas formas de identificar são de dois tipos: as identificações atribuídas pelos outros (aquilo que eu chamo «identificações para Outro») e as identificações reivindicadas por si próprio («identidades para Si»). De facto, pode-se sempre aceitar ou recusar as identidades que nos são atribuídas. Podemos identificar-nos duma outra forma que não a dos outros. É a relação entre estes dois processos de identificação que está na base da noção de formas identitárias.

Estas constituem, então, sistemas de designação, historicamente variáveis, religando as identificações por e para o Outro e as identificações por e para Si⁵. Estes dois tipos de categorização podem muito bem coincidir. Por exemplo, quando um ser humano interioriza a sua pertença herdada e definida pelos outros como a única possível e, mesmo, imaginável. No entanto, estes dois tipos também podem divergir completamente. Por exemplo, quando alguém se define a si próprio com palavras diferentes das categorias oficiais utilizadas pelos outros.

A hipótese estruturante deste livro é a de que existe um movimento histórico, tão antigo quanto incerto, de transição dum certo modo de identificação para um outro. Trata-

(5) Goffman é, sem dúvida, o sociólogo que melhor avaliou a importância desta relação subjectiva à identidade atribuída pelos outros, a que ele chama «identidade virtual» e que é sempre susceptível de constituir um «estigma»; cf. *Stigmaté; Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (1.ª edição, 1963).

-se, mais precisamente, de processos históricos, ao mesmo tempo colectivos e individuais, que modificam a configuração das formas identitárias definidas como modalidades de identificação. Eles serão estudados no primeiro e no último capítulo deste livro.

As primeiras formas identitárias, as mais antigas e até ancestrais, vou chamar formas comunitárias⁶. Estas formas supõem a crença na existência de *grupos chamados «comunidades» considerados como sistemas de lugares e de nomes predeterminados aos indivíduos que se reproduzem de forma idêntica através das gerações*. Nesta perspectiva, cada indivíduo tem uma pertença considerada como principal enquanto membro da sua «comunidade» e uma posição singular enquanto ocupante dum lugar no seio desta. Estas formas são estreitamente dependentes das crenças no carácter essencial das pertenças a certos grupos considerados como primordiais, imutáveis ou simplesmente vitais para a existência individual. Quer se trate de «culturas» ou de «nações», de «etnias» ou de «corporações», estes grupos de pertença são considerados, pelos Poderes e pelas próprias pessoas como fontes «essenciais» de identidade. Estas formas de identificar os indivíduos a partir do seu grupo de pertença persistem nas sociedades modernas e podem ser assumidas pelas próprias pessoas: elas podem ser «para Si» assim como «para o Outro».

As segundas, mais recentes e até em emergência, vou chamar formas societárias⁷. Elas supõem a existência de *colectivos múltiplos, variáveis, efêmeros, aos quais os indivíduos aderem durante períodos limitados e que lhes fornecem as fontes de identificação que eles gerem de maneira diversa e provisória*. Nesta perspectiva, cada um possui múltiplas pertenças que podem mudar ao longo duma vida. Estas formas estão ligadas a crenças diferentes das precedentes, em particular às do primado do sujeito individual sobre as pertenças colectivas e da primazia das identificações «para Si» sobre as identificações «para o Outro». Segundo a natureza das categorias utilizadas, as identificações de tipo societário podem produzir identidades «para o Outro», como identidades «para Si». É a crença na *identidade pessoal*⁸ que condiciona as formas de identificação societária aos diversos grupos (familiares, profissionais, religiosos, políticos) considerados como resultantes de escolhas pessoais e não como atribuições herdadas.

O que está em causa, neste livro, não é opor identidades colectivas às identidades individuais⁹. Esta oposição (a que existe entre «individual» e «social») não faz sentido na pers-

pectiva nominalista, uma vez que toda a identificação individual convoca as palavras, as categorias, as referências socialmente identificáveis. Antes de mais, trata-se de melhor conceptualizar as diversas maneiras de identificar os indivíduos referindo-os a pontos de vista típicos, de distinguir as modalidades gerais de construção de categorias de identificação. Estas podem ser puramente «externas» (*para o Outro*) ou igualmente «internas» (*para Si*). Elas podem estar circunscritas a um domínio particular de relações sociais ou dizer respeito a todos os aspectos da vida reconduzidos a uma pertença principal.

Neste livro, trata-se também de compreender melhor, esclarecer e interrogar a relação entre estas duas formas sociais¹⁰ típicas (denominadas *comunitárias* e *societárias*) que são também duas maneiras de identificar os outros e de se identificar a si mesmo. Estas duas grandes formas sociais, «idealtípicas»¹¹, põem cada uma em jogo a dupla identificação, *para o Outro* e *para Si*, mesmo quando o fazem de forma significativamente diferente. Ainda não está, pois, instituído identificar as formas comunitárias com as identificações «para o Outro» e as formas societárias com as identificações «para Si»¹². Na primeira dimensão, trata-se de formas «espaciais» de relações sociais (eixo relacional), no segundo caso trata-se de formas de temporalidade (eixo biográfico). Estas dimensões «relacionais» e «biográficas» de identificação conjugam-se para definir o que eu chamo formas identitárias, formas sociais de identificação dos indivíduos na relação com os outros e ao longo duma vida. Utilizarei a expressão «configuração de identidade» para designar um agenciamento típico de formas de identificação. O que eu aqui chamo «formas sociais» (cf. cap. I) corresponde, pois, a configurações típicas de formas identitárias.

OS SOCIÓLOGOS E A IDENTIDADE SOCIAL

Para um grande número de investigadores na área da sociologia, hoje como ontem, em França, a identidade social é, antes de mais, sinónimo de categoria de pertença. Na maior parte dos casos esta categoria é a CSP, isto é, a categoria socioprofissional, instrumento de análise importante criado pelo INSEE nos anos 50, que permite, graças a numerosos e repe-

(10) Esta noção de «forma» foi desenvolvida, pela primeira vez, em sociologia por Georg Simmel; cf. *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, colecção «Sociologues», 1979.

(11) Trata-se de tipos ideais, no sentido que Max Weber lhe deu, que supõem a construção indutiva de configurações sociais (o judaísmo antigo, o capitalismo moderno, a burocracia do Estado...) e figuras históricas (o profeta, o empreiteiro puritano, o perito...) que sejam racionalmente compreensíveis; cf. as observações de Dominique Schnapper em *La Compréhension sociologique*, Paris, PUF, «Le Lien Social», 1999.

(12) Era a equivalência postulada entre a distinção «por si» e «por outrem» e a distinção «relacional» e «biográfica» que, por vezes, tornava obscuras e insuficientemente operatórias as minhas primeiras definições de formas de identidade. As justas críticas de François de Singly, Manuel de Queros e Jean Claude Kaufmann permitiram distinguir melhor as diversas dimensões implicadas no meu modelo. Ficam aqui os meus agradecimentos.

(6) Utilizo o termo «comunitário» num sentido particular do termo alemão *Vergemeinschaftung* definido por Max Weber, que será analisado no primeiro capítulo e discutido ao longo desta obra. A definição aqui dada é provisória e tenta abarcar uma das componentes mais significativas do ideal tipo weberiano.

(7) O termo «societário» é a tradução da palavra alemã *Vergesellschaftung* tal como Max Weber fez dela um dos conceitos fundamentais da sua sociologia compreensiva. Este termo será analisado no capítulo I e discutido ao longo desta obra, em relação com o termo precedente.

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

(9) É esta a razão pela qual não irei recorrer à oposição entre «holismo» (prioridade ao todo social) e «individualismo» (prioridade ao indivíduo como átomo elementar). Todavia, a estrutura das relações entre o Nós e o Eu será estudada no capítulo I, em relação com as teses de Norbert Elias sobre o «processo de civilização».

tidos inquéritos, conhecer a evolução da estrutura social e das relações estatísticas entre esta pertença, tida como importante, e um conjunto muito vasto de comportamentos, atitudes, opiniões em matéria familiar, profissional, religiosa, política, etc. A posição, expressa ou não, destes investigadores é a de que esta pertença «objectiva» a uma categoria, porque mede aspectos importantes da vida dos indivíduos das sociedades modernas (o salário, por exemplo), determina, de forma mais ou menos expressiva, aquilo que Durkheim chamava as «maneiras de fazer, de sentir e de julgar» e que eles consideram como «factos sociais». A tarefa do sociólogo, nesta perspectiva que eu chamo «clássica», é, como a definiu Durkheim¹³, a de explicar estes «factos sociais», isto é, religar estas maneiras de fazer (sentir, pensar) a estas pertenças tidas como determinantes.

Para outros investigadores, a identidade social é uma noção mais ambígua na medida em que as pertenças são múltiplas e que nenhuma se pode impor, *a priori*, «objectivamente», como principal. Por exemplo, o sexo – ou melhor, o género – não pode, hoje em dia, ser negligenciado pelas análises sociológicas. Uma operária não é um operário, uma mulher quadro não é um quadro masculino. Mas há também outras pertenças que pesam sobre os comportamentos e as opiniões: a origem cultural, por exemplo, a morada, a geração ou as crenças religiosas. Ao multiplicar as variáveis de pertença chega-se a uma imagem muito mais complexa e confusa da sociedade que na perspectiva anterior.

A pertença múltipla e mutável dos indivíduos nas sociedades modernas constitui assim um problema sociológico temível¹⁴.

Finalmente, para outros sociólogos, sobretudo desde há duas décadas para cá¹⁵, a questão da identidade tornou-se cada vez mais central nos seus trabalhos de investigação e implica a análise das relações «subjectivas» às categorias de identificação. Eles deram relevância a outros materiais que não só as estatísticas (nomeadamente as entrevistas) de outros processos interpretativos (dando, por exemplo, lugar à subjectividade) e a outras problemáticas (não deterministas, por exemplo) que não só as precedentes. Eles tentaram perceber o funcionamento dos processos de identificação no seio de organizações específicas, como, por exemplo, uma grande empresa. Não é por acaso que estas investigações se mul-

(13) O ancoradouro durkheimiano da sociologia francesa, que eu chamo «sociologia clássica», parece ser uma causa maior do domínio do paradigma determinista (mesmo probabilista), que, na minha opinião, repousa frequentemente sobre uma assimilação, de origem durkheimiana, do social à sua forma comunitária. Este ponto será discutido ao longo deste livro.

(14) Cf., por exemplo, John Elster, *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985. Piaget já tinha defendido a ideia, muito analisada por este autor, segundo a qual «aquele que pertence a um único grupo social não pode ter consciência da sua individualidade», *Le Jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1964 (1.ª edição, 1932). Pelo contrário, a partir do momento em que as pertenças são múltiplas, a identificação social dos indivíduos levanta o problema do estatuto principal.

(15) Cf. a comunicação de Renaud Sainsaulieu no Colóquio de 1981: «O conceito de identidade relativamente distante do vocabulário dos sociólogos entra brutalmente no debate teórico»; cf. *L'Identité et les relations de travail*, reeditado em *Éducation permanente*, n.º 128, 1996/3, p. 194. O Colóquio de Toulouse de 1981 tinha como título *Production et affirmation de l'identité*; cf. Pierre Tap (ed.) 2 t., Toulouse, Privat, 1986.

tiplicaram no final dos anos 1970 e princípio da década de 1980: a «crise» económica produzia, na altura, transformações importantes na gestão dos empregos e no mercado de trabalho.

Por exemplo, estes sociólogos constataram que existia uma diversidade de discursos, de crenças, de práticas por parte dos assalariados que, apesar disso, estavam classificados na mesma «categoria socioprofissional». Tornou-se, assim, cada vez mais insuficiente, para perceber as práticas e os discursos dos assalariados, ligá-los apenas, de maneira causal, à posição dos indivíduos numa escala social definida pelas categorias *a priori* (CSP e outras)¹⁶.

Mas não deixa de ser por isso que a noção de identidade se tornou claramente operativa num outro sentido que não só o de categoria de pertença.

De facto, a identidade não é apenas social, ela é também pessoal. Ora «o indivíduo» não se transforma facilmente num objecto sociológico. Em França, a «sociologia clássica» constituiu-se contra a psicologia e contra a sua focalização sobre o indivíduo. Por esse facto, na continuidade de Durkheim, «o ser social» dos indivíduos (a sua *identidade social*, sinónimo de pertença a uma categoria socialmente pertinente) é considerado como aquilo que eles herdaram sem o quererem e o que modela as suas condutas sem que eles tenham consciência disso. Por esse facto, a noção de «identidade para Si» não pertence ao vocabulário da «sociologia clássica» e a *identidade social* torna-se sinónimo de «identidade para o Outro». É esta posição que é, cada vez mais, posta em causa pelos sociólogos que pensam que a subjectividade¹⁷ não pode ser posta de lado na análise dos acontecimentos sociais contemporâneos. Mas, dum ponto de vista sociológico, como é que a podemos ter em conta? Como é que podemos definir uma abordagem sociológica da identidade tendo em conta as identidades «para Si»? Como é que podemos, então, fazer uma sociologia do sujeito pessoal? Esta questão será abordada no último capítulo deste livro.

(16) Explicando a Guy Jobert porque é que ele tinha escolhido a expressão *L'Identité au travail* para título do seu livro de 1977 (Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2.ª edição, 1985; 3.ª edição, 1988), Renaud Sainsaulieu avança quatro argumentos significativos: 1 / «Esta descoberta da questão da identidade, fi-la ouvindo o que as pessoas contavam ao longo de certas entrevistas»; 2 / «As pessoas mostravam que eram muitos sensíveis ao reconhecimento, ao respeito» (segue-se uma referência a Goffman decoberto «mais tarde»); 3 / «Desde 1964... tinha dado conta dos trabalhos de Crozier sobre os empregados de escritório que eu tinha designado como parte duma categoria social à procura de identidade... o contexto duma discussão de luta de classes... da ideia segundo a qual só há definição social de classe»; 4 / «Ao interessar-me pelas formas de viver as relações laborais em contextos variados, apercebi-me... que havia construções diferentes da experiência da relação com o outro» (depois da exposição dos quatro modelos de relações de trabalho: fusão, negociação, retraimento e afinidades); cf. Entrevista com Guy Jobert, *Éducation permanente*, n.º 128, 1996/3, p. 187-193.

(17) Cf., por exemplo, François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1995. A noção de subjectivação, implicando a tomada de consciência pelo sujeito dotado de subjectividade, é tida em conta, na linha dos últimos trabalhos de Alain Touraine, como uma das dimensões fundamentais da modernidade que não pode escapar à abordagem sociológica. Cf. também Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992.

ACERCA DA NOÇÃO DE CRISE

Utilizo, nesta obra, a noção de crise num dos múltiplos significados¹⁸ deste termo: «Fase difícil vivida por um grupo ou um indivíduo». Mais precisamente, esta acepção da palavra crise remete para a ideia duma «ruptura de equilíbrio entre diversas componentes». À semelhança das crises económicas, as crises de identidade podem ser pensadas como perturbações de relações relativamente estáveis entre elementos estruturantes da actividade (produção e consumo, investimentos e resultados, etc.). A actividade aqui posta em causa é a identificação, isto é, o facto de categorizar os outros e si próprio.

A hipótese duma crise dos modos de identificação não pode eximir-se à crise económica que o mundo ocidental está a atravessar. Ainda é cedo para fazer o inventário das diversas formas como os economistas ou, *a fortiori*, os historiadores da economia caracterizam e caracterizarão a crise económica do último quartel do século XX. O termo «mutação» não quer dizer grande coisa enquanto não se estiver de acordo sobre o novo estado económico e social que substituirá, de maneira mais estável, o estado anterior. Mas o que parece muito provável é que esta «crise» não seja assimilável aos tipos de crises anteriores: de tipo agrícola (por exemplo, a de 1788 em França ou a de 1848 na Irlanda), de superprodução industrial (por exemplo, a de 1880 na Europa), ou o colapso da Bolsa (por exemplo, a crise de 1929 e os anos 30 nos Estados Unidos). Trata-se duma crise original, pela sua duração, pelas suas manifestações e pelos seus mecanismos (desemprego e inflação, retoma e recessão).

A expressão «crise do vínculo social» é, cada vez com mais frequência, retomada pelos sociólogos que investigam as populações, os bairros, as famílias, categorias cujos recursos e níveis de vida se têm vindo a degradar nos últimos tempos. Depois do conceito «nova pobreza», é o de «exclusão» que se tem generalizado no discurso político, mediático e sociológico. Já não se trata de designar simplesmente uma degradação dos recursos económicos, mas também de sublinhar as transformações e rupturas das relações sociais anteriores. Mas qual é a natureza da ruptura deste vínculo social?

Na maior parte dos casos, trata-se de relações quotidianas, familiares, profissionais, de proximidade. Ser deixado pelo cônjuge, ser despedido pelo patrão, não ser cumprimentado pelo vizinho, ser maltratado pela administração constituem rupturas concretas de relações pessoais que, antes, criavam os laços que se qualificavam, muitas vezes, como sociais. Podemos ficar satisfeitos com uma explicação simples, mecânica, que consiste em tomar estas rupturas como consequências da crise económica, do desemprego, mas também do

(18) Em geral, os dicionários distinguem cinco significados da palavra «crise»: 1 / «Mudança súbita durante uma doença» ou «manifestação repentina dum estado mórbido» (por exemplo, crise cardíaca); 2 / «Acesso breve e violento dum estado nervoso ou emotivo» (por exemplo, crise de nervos); 3 / «Acesso súbito de paixão ou entusiasmo» (por exemplo, trabalhar por crises); 4 / «Período decisivo ou periclitante da existência» (por exemplo, crise de adolescência); 5 / «Fase difícil vivida por um grupo social» ou «ruptura entre potências económicas» (por exemplo, crise económica). É este último significado, em relação com o quarto ponto, que será tido em conta.

declínio de certos subsídios sociais, das dificuldades de inserção no mercado de trabalho e, também, das dificuldades de acesso aos dispositivos institucionais. A «crise» da relação social seria assim um efeito induzido por esta «crise» económica, cujas componentes na sua totalidade temos ainda dificuldade em captar.

Podemos também tomar as duas crises (económica e social) por um outro prisma e fazer delas manifestações dum processo mais global que provocaria, em determinados momentos do seu desenvolvimento, quer «rupturas» nos grandes equilíbrios económicos, quer «fracturas» dum tipo de vínculo social antes largamente dominante. Pode-se também chamar «antropológica»¹⁹ a este tipo de crise que afecta, ao mesmo tempo, os comportamentos económicos, as relações sociais e as subjectividades individuais.

É aqui que se põe a questão das identidades como modalidades de identificação das pessoas entre elas e de cada uma relativamente a si mesma.

Se se introduz a hipótese de que cada período de equilíbrio relativo, de crescimento contínuo e de regras claras, de política estável e de instituições legítimas se faz acompanhar dum conjunto de categorias partilhadas pelo maior número de pessoas, dum sistema simbólico de designação e de classificação fortemente interiorizado, então a ruptura deste equilíbrio deve constituir uma dimensão importante e específica da crise²⁰. A mudança de normas, de modelos, de terminologia provoca uma destabilização das referências, das denominações, dos sistemas simbólicos anteriores. Esta dimensão, mesmo quando é complexa e oculta, toca numa questão crucial: a da subjectividade, do funcionamento psíquico e das formas de individualidade, assim postas em causa. É esta hipótese que vou tentar pôr à prova neste livro, tentando relacionar a crise das relações sociais às crises existenciais da subjectividade.

A ORGANIZAÇÃO DO LIVRO

Antes de abordar esta questão da subjectividade na sociologia actual, debruçar-me-ei sobre algumas grandes teorias sociológicas que têm, cada uma à sua maneira, levantado esta questão colocando-a no centro de processos históricos considerados como elucidativos (cap. 1). Um ponto comum a estas teorias é a hipótese de que a própria definição de indivíduo e do seu lugar no processo social muda progressivamente ao longo da história. O ponto de vista inicial da determinação, a que Durkheim chamava as «maneiras de fazer, de sentir e de pensar», pela pertença social «objectiva», já não pode bastar a partir do

(19) Esta expressão encontra-se, nomeadamente, em Jacques Commaille, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Paris, Hachette, 1997, p. 105-144.

(20) «A identidade só se transforma numa preocupação e num objecto de análise quando salta à vista, quando o senso comum não é dado antecipadamente e quando os actores já não conseguem chegar a um acordo sobre o significado da situação e os papéis que supostamente deviam desempenhar» (Michaël Pollack, *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Paris, A.-M. Métailié, 1990, p. 10).

momento em que se passa, por exemplo segundo a formulação de Weber, de formas maciçamente «comunitárias» a formas cada vez mais «societárias». Falta saber qual é a natureza desta nova forma de relação social que emerge do processo histórico.

Voltando às teorias que tentaram esta conceptualização duma nova «forma social» (que eu chamo «societária», apoiando-me principalmente em Max Weber), tentei dotar-me de instrumentos de análise e de esquemas de interpretação das evoluções recentes na sociedade francesa. A hipótese é a duma mutação ao longo dos últimos trinta anos da configuração das formas identitárias, no campo da família e das relações entre os sexos (cap. 2), do trabalho e das relações profissionais (cap. 3), do religioso e do político e das relações com as instituições (cap. 4)²¹. Mais precisamente, a configuração das formas identitárias, constituídas num período precedente, perdeu a sua legitimidade. E é aqui que se pode falar duma crise de identidades, no sentido de destabilização do agenciamento anterior das formas identitárias.

Qual é o ponto de vista sociológico a adoptar para compreender a emergência destas formas sociais «societárias»? A minha hipótese é que a sociologia clássica tem dificuldades porque tem tendência, como Durkheim, a reduzir o social às formas comunitárias. Mas não existe nenhuma alternativa conjunta à «sociologia clássica», de maneira unificada, ou em vias de unificação, na comunidade sociológica. A razão que eu encontro é a seguinte: as novas «formas sociais» que emergem historicamente das «formas comunitárias» são conceptualizadas sociologicamente de forma, muitas vezes, ambivalente. Os termos «individualismo», «modernização», «racionalização» assim como os qualificativos «liberal», «pós-industrial» ou, *a fortiori*, «pós-moderno» são demasiado polissémicos e controversos. De facto, é muitas vezes a conceptualização económica que toma o lugar deixado vago pela falta duma conceptualização sociológica satisfatória. A «societária» é, então, assimilada à económica e a identidade pessoal ao modelo abstracto de *homo oeconomicus*. Ora, a metáfora do capital para designar uma coisa diferente das riquezas quantificáveis (capital «humano», «cultural», «simbólico», «estético», etc.) é tudo menos inocente: ela traz consigo o projecto duma «economia geral das práticas»²² que consiste em converter todas as identificações em «posições» sobre uma hierarquia e, reagrupando aqueles que têm o mesmo «nível», considerar que eles possuem os mesmos «valores», convertíveis em capitais económicos. Esta é a forma mais comum que a «sociologia clássica» adopta para reduzir o social ao económico, os valores simbólicos aos valores económicos, isto é, só aos seus interesses. Espero que este livro sirva para que se tome consciência dos limites desta redução e para abrir outras perspectivas.

(21) Esta tripartição será justificada no último capítulo pelos três desafios que hoje parecem estar no seio da identidade pessoal e das suas crises: o amor, o trabalho, como obra e as convicções como crenças fundadas sobre uma experiência traduzível na narração.

(22) Cf. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

Agradeço à direcção da Universidade de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines por me ter concedido um semestre sabático para escrever este livro. Agradeço também, calorosamente, àquelas e àqueles que tiveram a paciência de ler a versões sucessivas deste livro e por me terem ajudado a melhorar o meu manuscrito: Catherine Cailloux, Dider Demazière, Charles Gadéa e Serge Paugam foram assim, para mim, leitores críticos e vigilantes. Contudo, assumo sozinho as posições defendidas nesta obra. Finalmente, agradeço a todos os investigadores e doutorados do laboratório Printemps (ERA 8085, do CNRS: os debates com eles foram uma permanente fonte de inspiração e uma ajuda preciosa para a realização deste livro.

Dinâmicas históricas das formas identitárias

Este primeiro capítulo retoma a noção de forma identitária, derivada da preocupação de definir uma abordagem sociológica das identidades. Este capítulo interroga-se sobre o significado histórico destas formas que foram, primeiramente, produzidas a partir de investigações empíricas no campo do trabalho e do emprego, em França, no final dos anos 80¹. Trata-se de configurações de discursos, de atitudes, de relatos puramente contingentes, totalmente dependentes do seu contexto, ou trata-se de formas mais gerais, já referenciadas pelas grandes teorias sociológicas e ligadas a processos históricos de longa duração?

A HISTORICIDADE DAS FORMAS IDENTITÁRIAS

Baseado nesta segunda hipótese, este capítulo tenta retrair as diversas maneiras segundo as quais emergiram historicamente as figuras identitárias particularmente significativas. A escolha destas figuras repousa sobre uma ideia que se pode apoiar, através da literatura fundadora das ciências sociais, nos processos históricos de longa duração que modificam as maneiras de conceber e definir os indivíduos. A emergência de novas formas de individualidade é aqui considerada como o resultado, involuntário e não programado, de processos que modificam os modos de identificação dos indivíduos em consequência das transformações mais significativas na organização económica, política e simbólica das relações sociais. Não existe nenhuma concordância entre historiadores, sociólogos ou antropólogos para conferir a um processo particular um papel determinante. É por isso que escolhi mobilizar, neste capítulo, três construções teóricas diferentes que privilegiam

(1) Para uma visão global da maneira como as formas de identidade se produziram ao longo destes inquéritos, cf. Didier Demazière e Claude Dubar, *Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorisation*, Comunicação no Colóquio do RC 52 da Associação Internacional de Sociologia, Lisboa, Setembro de 2000, a publicar.

um tipo de processo particular, seja político (Norbert Elias), seja simbólico (Max Weber), seja económico (Marx e Engels). A ordem de exposição escolhida resulta numa hipótese que diz respeito à crise, apresentada na introdução. Primeiro, considerada como económica, ela é também, às vezes, analisada como social, simbólica, antropológica e mesmo política. Partindo do político para chegar ao económico, via o simbólico, eu quis simplesmente pôr este simbólico no seio de uma apresentação que parte do político para chegar ao económico. Partiu dum autor que trata explicitamente a identidade (Elias) e acabei em teóricos que lhe dão menos importância (Marx e Engels). Seria possível outra abordagem, mas trata-se da escolha dum ponto de vista.

Este capítulo aborda, então, três grandes processos históricos susceptíveis de modificar em profundidade os processos de identificação: aquele a que Norbert Elias chama o *processo de civilização*, e que remete para uma noção muito abstracta de identidade «Nós-Eu» e para a hipótese de passagem das formas colectivas (domínio do Nós) a formas individualizadas (domínio do Eu) de identificação²; aquela a que Max Weber chama *processo de racionalização* e que diz respeito à relação histórica entre duas grandes formas de relações sociais e dois grandes tipos de socialização que serão tema central deste capítulo: a relação comunitária e a relação societária³; finalmente, a de Marx e Engels defendendo o *processo de libertação* como processo revolucionário de reversão da dominação dum classe sobre outra e como transição das sociedades comunitárias pré-capitalistas a sociedades comunistas pós-capitalistas⁴.

Esta tentativa pareceu-me indispensável para aprofundar a questão do significado subjectivo das formas de individualização encontradas nos trabalhos empíricos baseados nas sociedades contemporâneas. Ela levou-me a organizar o enunciado em torno de figuras de individualidade histórica, privilegiando uma ou outra configuração de formas identitárias de referência⁵ que inspiraram os teóricos anteriores. O presente capítulo procurará, então, definir as formas históricas do laço social, sucessivamente consideradas como «configurações Nós-Eu» (Elias), «formas comunitárias-societárias» (Weber) ou «tipos de formação social» (Marx).

(2) Prefiro, neste capítulo, recuperar a expressão de Elias, «identidade Nós-Eu», mais do que a oposição holista/individualista, embora possamos chamar «holista» à relação social onde domina o Nós e «individualista» àquela onde domina o Eu. Num texto de 1987, Norbert Elias escreve: «Noções como a de desenvolvimento que é socialmente aceite, ou como de identidade Nós-Eu, que deve conquistar o seu lugar, têm uma certa utilidade... Mas elas deixam ainda muito a desejar. Não são conclusivas e deixam em aberto, noutros termos, trabalho para as gerações que se seguem», cf. *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 243.

(3) Baseei-me no texto do primeiro capítulo «Os conceitos fundamentais da sociologia» da obra póstuma de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, publicada em 1921 por Marianne Weber e traduzida para francês com o título *Économie et société*, Plon, 1971.

(4) Estudei, particularmente, dois textos importantes: *L'idéologie allemande* (1.ª edição de 1845) e *Le manifeste du Parti communiste* (1.ª edição de 1848).

(5) Trata-se de pôr em prática o método ideal típico preconizado por Max Weber tendo em perspectiva a articulação entre as maneiras de ser definidas por Outrem e as maneiras de se definir a si mesmo, mas também as identificações «espaciais» e «temporais».

Neste capítulo, tentarei demonstrar em que é que as noções de «processo de civilização» e «de identidade Nós-Eu» forjadas por Elias são úteis, mas insuficientes para permitir a conceptualização do processo histórico das formas identitárias. O mesmo se aplica à noção de «processo de racionalização», central na obra de Max Weber, e à noção de «processo de libertação» de Marx.

Hoje em dia, o que é que pode dizer sobre os processos históricos que, durante o século XX, têm posto à boca de cena a questão das identidades e a sua crise?

Este exercício permitirá confirmar a tese da «crise das identidades». De facto, neste fim de século e de milénio, nenhuma configuração das formas identitárias me parece ter adquirido legitimidade universal, nem mesmo reconhecimento consensual. Se esta hipótese está correcta, as configurações anteriores podem considerar-se em «crise» na medida em que a sua legitimidade já não é automática. Se a pluralidade das formas e da sua organização permanece um dado intransponível, isso não significará que nenhuma delas conseguiu impor-se historicamente? A questão da identidade humana continuaria então, como já pensava Norbert Elias, ainda hoje problemática⁶.

PROCESSO DE CIVILIZAÇÃO E DINÂMICAS DAS IDENTIDADES NÓS-EU (ELIAS)

A fórmula de Norbert Elias: «Não há identidade do Eu sem identidade do Nós» servirá como ponto de partida ao meu breve inventário. Elias propõe a expressão «Identidade Nós-Eu» para tentar interpretar o processo histórico a que ele chama «processo de civilização» e de que uma das interpretações mais frequentes da sua obra é a seguinte: «A transformação do equilíbrio Nós-Eu», ao longo da história, no sentido dum «primazia da identidade do Eu sobre a identidade do Nós»⁷. Esta teorização, aparentemente simples, esbarra, de facto, com numerosas questões não resolvidas. A primeira diz respeito à natureza exacta dos dois termos assim reunidos. Querendo a todo o custo ultrapassar a oposição entre «indivíduo» e «sociedade», considerando-os como 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» a um conceito de «Eu» sem os definir de forma precisa e deixando-os supor a existência dum definição única do «Nós = pólo social» e dum definição única do «Eu = pólo individual».

(6) Neste artigo de 1987 intitulado «As transformações do equilíbrio Nós-Eu», Norbert Elias também escreve: «O problema conceptual da identidade humana permanece muito insolúvel já que o aparelho conceptual sociológico não fornece uma definição mais ou menos elaborada da noção de processo» (*La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 242).

(7) A fórmula encontra-se em *La société des individus*, obra citada, p. 241. É extraída dum texto escrito em 1987 e traduzida sob o título: «Les transformations de l'équilibre Nous-Je». Serviu também como título à sua comunicação por Irène Théry na obra colectiva publicada pela Fundação Saint-Simon, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998: «Não há eu sem nós», p. 17-32.

Desta forma, a teorização de Norbert Elias dificilmente evita as armadilhas do evolucionismo. Ela deixa transparecer que no início da história da humanidade não encontraríamos senão bandos e tribos nômadas, depois clãs e grupos étnicos no seio dos quais a identidade dos Nós dominaria integralmente as identidades dos Eu. Em último caso, segundo Elias, só se pode encontrar identidades dos Eu totalmente «presas» na identidade desses Nós⁸ considerados como «totalitários». Os indivíduos destas «sociedades primitivas» foram durante muito tempo considerados pelos primeiros sociólogos como desprovidos de qualquer «consciência individual». Para Durkheim, por exemplo, nestas sociedades segmentárias, «a consciência primitiva é completamente fora de si». Os «primitivos» das «sociedades segmentárias» são, segundo ele, inteiramente identificados aos seus papéis colectivos «atribuídos a um complexo de posições colectivamente definidos e predeterminados», totalmente dependentes do Nós para a sua sobrevivência material e identificação pessoal. Na terminologia que proponho, as suas relações são consideradas como «puramente comunitárias» e as suas definições são inteiramente próprias para outrem, determinadas pela genealogia. Torna-se, por isso, tentador atribuir ao processo de civilização, definido por Elias como «aprendizagem progressiva de autocontrolo» e processo de individualização», uma espécie de origem absoluta de «formas primitivas de identificação» que defina estes grupos «cuja relação social é a do sangue da religião, da língua e dos costumes»⁹ como uma espécie de totalidades indiferenciadas, no seio das quais cada indivíduo seria insubstituível. Mas, de facto, não há nada que permita, de forma empírica, fundar este tipo de especulação: as pistas fazem muita falta.

A partir do momento em que se tem em conta as descrições etnográficas das sociedades sem escrita, que ainda existem hoje, e as suas formas de organização, não só materiais mas também simbólicas, repara-se que o seu funcionamento é muito diferente desta representação simplificadora. Aquilo que intriga os etnólogos que tentam compreender os mundos simbólicos que descobrem é a diferença entre os subconjuntos e a existência de relações de dominação entre eles. É quase sempre assim entre homens e mulheres, mas também entre velhos e jovens. O que é também igualmente intrigante é a complexidade e a pregnância dos mitos que relatam as origens dos seres humanos, dos homens e das mulheres que nunca têm as mesmas funções e são sempre tratados de forma diferente¹⁰. E, finalmente, aquilo que intriga é a extrema importância das relações de parentesco, também elas sexuadas, que fazem da genealogia um princípio explicativo do mundo e da posição que cada um nele ocupa.

(8) Estas fórmulas prestam-se a confusões, na medida em que não se pode dizer grande coisa sobre as formas de identidade já que não há provas escritas, ou gravações de tradições orais. Os vestígios arqueológicos não verbais dificilmente podem ser interpretados em termos de identidade.

(9) As citações foram retiradas de Neil J. Smelser, «Le lien problématique entre différenciation et intégration», in P. Besnard e outros (edição), *Division du travail et le lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF, 1993.

(10) É a conclusão a que Alain Testard chega depois dum longo exame comparativo dum número importante de mitologias. Cf. Alain Testard, *Des Mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, Paris, Éd. de la MSH, 1991.

Pode-se assim supor a existência duma configuração social que implica a dominação duma forma de identificação particular à qual denominaria «forma cultural», num sentido (etnológico) preciso¹¹: os indivíduos são designados pelo seu lugar na linha das gerações e pela sua posição sexuada nas linhas de parentesco. Esta forma de identificação, se não é necessariamente a única, prevalece sobre todas as outras pelo facto das relações sociais particulares imporem a dominação dum grupo ou duma categoria de pessoas sobre todas as outras: os «antigos», que são ao mesmo tempo homens e membros da geração mais velha (e, muitas vezes, do segmento dominante). Por exemplo, é o caso da organização social dos Samo, estudada por Françoise Héritier e apresentada aquando do seminário de Lévi-Strauss no Colégio de França, consagrado à identidade:

Caso n.º 1 – A identidade Samo,¹² Françoise Héritier

Segundo Françoise Héritier, o «mundo simbólico» dos Samo pode ser analisado como um mundo de contactos estabelecido entre dois submundos: o mundo, socializado, da masculinidade (a filiação é agnática) que é dominante e o mundo (anómico e pouco socializado) da feminilidade que é dominado. As «novas componentes» de todo o «ser humano», isto é, aqueles que pertencem ao mundo Samo, são: o corpo, o sangue, a prole, o calor-suor, o fôlego, a vida, o pensamento, o duplo e o destino». Estas são as componentes de que é feito cada ser humano Samo, é isto que faz a unidade do indivíduo Samo. Em contrapartida, é o nome que permite identificar cada um deles pois constitui a marca da herança, o apelo do antepassado reencarnado. E se é a mãe que dá a cada um o corpo, o pai dá o sangue. Em relação ao «duplo», ele é imortal e é colocado pelo deus no ventre da mãe. Esse «duplo» é a marca do que o indivíduo tem de verdadeiramente seu, aquilo que vem de deus e que manifesta a arbitrariedade divina. É também esse «duplo» que atribui um lugar e um papel na organização social, nos rituais e que está completamente contido no seu nome: é o Eu, completamente identificado com o seu papel, constituído desde o início, que é, segundo o autor, a expressão da masculinidade. De facto, os mitos, reactualizados nos rituais, «manifestam o temor masculino do mundo feminino» e, ao mesmo tempo, simbolizam a proibição do incesto fundador. Segundo Françoise Héritier eles exprimem um «meio-termo masculino».

Entre os Samo, como em todas as comunidades idênticas, segundo o etnólogo, o «Eu coincide com o Nós, de maneira puramente comunitária»: os papéis sociais são atribuídos com base num único nome que exprime a «posição genealógica e cronológica» de cada um (os mesmos nomes reaparecem em todas as gerações). Esta definição «comunitária» do Eu é, segundo o autor, «a única base da identidade Samo». Há uma estreita correspon-

(11) Cf. Sélim Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1984.

(12) Cf. F. Héritier, *L'identité Samo*, in Claude Lévi-Strauss, *L'identité. Séminaire au Collège de France*, Paris, PUF, 1977, p. 51-80.

dência entre a definição «nominal» e a genealogia dos indivíduos e o seu lugar, o seu papel e a sua função «tradicional» nos rituais do grupo comunitário. Entre os Samo, relata-nos Françoise Héritier, «o indivíduo não tem outra identidade senão aquela que é ditada pela vontade colectiva do grupo, que lhe atribui o seu lugar». A submissão ao código social é total: de facto, não existe verdadeiramente identidade do Eu para lá deste lugar herdado. Se um indivíduo infringe as proibições é porque é privilegiado; se ele não teve sorte, se deus não o mimou, ele tem vergonha (sentimento comunitário, por excelência, segundo Lévi-Strauss): a única solução para o prevaricador é o suicídio ou o exílio voluntário.

Numa comunicação consagrada à «noção de pessoa»¹³, Marcel Mauss já tinha feito o mesmo tipo de análise a propósito dos índios Pueblos (*Zuni*) do México: «As pessoas são, de facto, personagens cujo o papel é representar, em seu lugar, a totalidade prefigurada do clã». É a máscara (*persona* em latim), explica Mauss, que exprime toda a individualidade *Zuni*: «o seu título, o seu estatuto, o seu papel, a sua propriedade, a sua sobrevivência, a sua reaparição sobre a terra num descendente que ocupará o mesmo lugar». O Eu-comunitário dos *Zuni* é o «papel exacto que cada um tem na figuração do clã» e ele está completamente «expresso pelo seu nome», o seu Eu «para outrem» que determina, por intermédio da sua máscara, a personagem que ele tem que representar. O «para si» não figura aqui, tal como não figurava na comunidade Samo. Mas aquilo que a análise de Françoise Héritier acrescenta, em relação à de Mauss, é importante: esta forma de identidade dominante é inseparável (como em muitas outras comunidades semelhantes)¹⁴ da dominação do princípio masculino sobre o feminino, dos homens sobre as mulheres. A forma identitária é inseparável duma forma de poder, de relação social e de alteridade.

Como Marcel Mauss e muitos outros sociólogos da sua geração, Norbert Elias situa o aparecimento da noção de pessoa no processo de constituição histórica da civilização ocidental moderna. Talvez mais do que qualquer um, ele concede ao poder político um papel primordial na evolução das formas de individualidade e nas relações – psicológicas incluídas – entre os dirigentes e as classes dominadas. Segundo ele, a centralização do poder nos Estados de tipo novo implica que os dirigentes outorguem o monopólio da violência legítima e da dedução dos impostos¹⁵. São os príncipes, que se tornaram chefes de Estado, que inventam o auto – controlo de si como meio de assegurar o seu poder. De facto, segundo Elias, o processo político faz-se acompanhar duma transformação psicológica com efeitos consideráveis: o domínio e a interiorização das emoções, a passagem da agressividade virada para o exterior ao recalamento orientado para o interior. Segundo Elias, o lento

(13) Cf. Marcel Mauss, «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne», *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 333-364.

(14) Muitos textos de antropólogos defendem esta tese, cf., por exemplo, Maurice Godelier, a propósito dos Baruya da Nova-Guiné: *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1980, que demonstra a forma como os rapazes são socializados e iniciados no desprezo das mulheres.

(15) Esta história é reconstituída por Norbert Elias em duas das suas obras: *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, e *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 (1.ª ed., 1939).

aparecimento desse Eu psicológico, que é também aquele dum Sujeito moral, explica-se através das dificuldades e dos contratempos desse processo de constituição do Estado moderno, da centralização do poder e da reconversão da violência exterior em ideal interior: o da acção moral.

De facto, aquilo a que Elias chama processo de civilização, baseado na centralização política e na complexidade social (aquilo a que Durkheim chama o aumento da «densidade material e moral das sociedades») é inseparável do aparecimento e da difusão de novas crenças, em particular filosóficas e religiosas. Não se trata apenas do aumento de trocas entre os grupos ou indivíduos, que antes viviam isolados, mas também da apropriação decisiva, por eles próprios, de novas formas de pensar e sentir as relações entre eles e os significados da sua existência temporal (em particular, o sentido da morte e a maneira de assegurar a sua salvação). É, então, um processo sócio-histórico complexo que combina formas relacionais e significados biográficos, transformações das relações sociais e modificações de formas simbólicas (de explicação do mundo, mas também da concepção de si), que explica o aparecimento seguido de reconhecimento, graças a uma nova forma de Nós, dum Eu «dotado de profundidades íntimas» para retomar uma fórmula célebre¹⁶.

No seu texto sobre a noção de pessoa, Marcel Mauss afirma que esta noção continuou lentamente a edificar-se, a clarificar-se e acabou por se identificar com «a consciência psicológica de si»¹⁷. Durante mais dum milénio, no Ocidente, é a Igreja católica que foi depositária da definição canónica da pessoa humana. Se o Concílio de Niceia (em 325) marca uma etapa importante ao formular o dogma: «*Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*» – Deus sendo Uno em três pessoas e Cristo tendo duas naturezas formando uma só pessoa –, não é de espantar que este dogma tivesse provocado, durante séculos, uma multiplicidade de heresias, de controvérsias, de discussões teológicas depois filosóficas (já para não falar das perseguições, da Inquisição e das fogueiras de feitiçaria). Durante um longo período, no Ocidente, a identidade do Eu continua assim a ser determinada por esta doutrina cristã, teológica, da Igreja Corpo místico de Cristo que impõe a primazia do Nós cristão¹⁸ e torna extremamente difícil e perigosa a afirmação do primado da pessoa individual sobre o corpo social e religioso.

(16) A expressão pertence a Charles Taylor que defende a tese filosófica do aparecimento da noção do Eu, logo de pessoa, a partir do reencontro da reflexão moral, baseada no Bem e na «vida boa», e na tomada de consciência progressiva das «distinções qualitativas» que põem em evidência a noção de «intimidade», isto é, o facto de os seres humanos serem dotados de «profundidades íntimas». Segundo ele, trata-se do triunfo progressivo do interno sobre o externo, do profundo sobre a superfície que, de Platão a Descartes e de Montaigne à Reforma protestante, passando pelo romantismo alemão e o existencialismo, impôs no Ocidente a ideia de que a identidade é, antes de mais, um assunto subjectivo e íntimo, uma «consciência apurada e reflexiva da experiência pessoal»; cf. Charles Taylor, *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998 (1.ª ed., 1989).

(17) Cf. *Sociologie et anthropologie*, obra citada, p. 359-361.

(18) É a doutrina do Santo Paulo que define a Igreja como «corpo de cristo» que, aplicada ao Estado moderno em vias de se constituir, fornece a matriz teológica do pensamento político medieval e a organização corporativa das profissões; cf. C. Dubar e P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, cap. 1.

É a Descartes, que rejeitou a «veia escolástica», que se deve a primeira definição «moderna» do Eu, a do Cogito. Mas, este avanço da subjectividade terá um triplo preço: antes de mais, devido ao génio maligno¹⁹, o Cogito fica suspenso a Deus, numa instância transcendente, garantia desse Eu; em seguida, o Eu está sozinho: não há outrem como parceiro, não há raiz colectiva; finalmente, o Eu é puramente espírito, pensamento claramente diferente da extensão, espírito desligado do corpo. Pesado tributo a pagar para uma emancipação da existência individual. Marcel Mauss considera que Spinoza está mais próximo da dupla tradição (grega²⁰ e cristã) precedente distinguindo, no interior do espírito, a alma poética só imortal (redefinida como «amor intelectual de Deus») da alma sensitiva e da alma vegetativa que, estreitamente ligadas a ele, morrem com o corpo. Mas é sem dúvida Kant aquele que melhor representa o encaminhamento 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, cheia de consequências: arruina as pretensões da filosofia (metafísica) ao especular sobre a natureza última do Eu (como aquela de Deus ou do Mundo) e baseia a sua reflexão sobre o Eu na esfera da acção moral, nos valores e na «humana condição». O imperativo categórico de Kant assenta na possibilidade dum Eu autónomo correlativo dum Nós universal assente na igualdade e na fraternidade²¹.

No entanto, Elias diz-nos que não se pode compreender aquilo que se teoriza ao longo dos séculos XVII e XVIII, no Ocidente, em matéria identitária, se se separar as reflexões filosóficas sobre o Eu no processo de evolução social, e sobretudo político, da transformação do Nós. Segundo ele, é a consagração do Estado absolutista que enceta, nesta época, uma nova fase do processo de civilização²², uma verdadeira mudança. É o facto de o Estado absolutista ter triunfado no Ocidente (e especialmente em França) que assegura, ao mesmo tempo, o monopólio da violência legítima (e da recolha do imposto) num território e a legi-

(19) No início das suas *Méditations métaphysiques*, Descartes, imaginando que o diabo («génio maligno») se diverte a enganá-lo e a abusar dos seus sentidos, só encontra uma resposta para esse tipo de objecção: o cogito implica, ao mesmo tempo, um Eu pensante, um Deus que não seja enganador...

(20) Cf., adiante, a importância da filosofia grega para o aparecimento da identidade reflexiva.

(21) A obra de Kant marca uma viragem na história das ideias filosóficas evocada na nota anterior, pelo facto de que é também o carácter universal de imperativo moral, a 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 «ambição ética». Esta ambição já se encontrava em Aristóteles, mas ligada a uma metafísica «essencialista» das categorias, das quais Kant demonstra os impasses; cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

(22) A concepção da história desenvolvida por Elias permanece evolucionista: aquilo a que ele chama civilização é a civilização ocidental na sua versão estatal. Norbert Elias encontra-se mais impressionado, senão fascinado, pelo triunfo do absolutismo real do que pela expansão das trocas e «da dinâmica do capitalismo», recuperando uma expressão de Braudel. A sua sobrevalorização da esfera política tem como correlato uma certa desvalorização do económico, contrariamente a Marx e a Weber.

timidade das suas regras psicológicas, e que vai fazer dele doravante o vector privilegiado da consolidação duma nova configuração Nós-Eu. Por isso, ele terá que assegurar «a deslocação do poder social de todos os grupos sociais (aristocracia, burguesia, camponato) para o Estado centralizado» que vai despoletar novas maneiras de sentir, de fazer e de pensar, sobre uma nova definição do Nós, ao mesmo tempo que uma nova concepção do Eu. É pela invenção da sociedade da corte que o monarca identificado ao Estado (Luís XIV) vai conseguir transformar «todos os grupos sociais prisioneiros das instituições» e vai conseguir impor-lhes um novo modo de identificação. (cf. caso n.º 2).

Caso n.º 2 – A identidade da Corte²³, Norbert Elias

A sociedade de corte é o ideal-tipo que liga, no seio duma mesma configuração histórica, o processo sociopolítico da centralização estatal, implicando a transformação da velha sociedade aristocrática, com o processo psicológico assegurando, pela imposição da etiqueta e da ordem hierárquica das classes, um desenvolvimento sem precedentes de autocontrolo dos indivíduos (os nobres primeiro, os burgueses a seguir e depois os artesãos e camponeses). O mecanismo central é aquele que, atraindo os nobres mais importantes e mais ameaçadores a Versalhes no fim do século XVII, os leva a renunciar à sua antiga identificação, à sua classe social e ao seu grupo de origem para a substituir por uma identificação com o «grupo central carismático», com a lógica de distinção de classes e de lugares no seio da corte. Para lá chegarem, os antigos «cavaleiros» devem deixar as suas províncias, renunciar à sua identidade guerreira para adoptar um «estrito controlo de si sob o olhar dos outros». A organização espacial de Versalhes gera e organiza um estrito controlo das deslocações, uma hierarquia minuciosa dos lugares e uma vigilância constante das atitudes. A identidade da corte é completamente organizada em torno do desejo pessoal de subir na hierarquia e de se fazer notar pelo Soberano (e pelos outros). O que conta já não é a proeza guerreira, mas sim o domínio da etiqueta que implica um constante controlo de si.

A corte vai servir de modelo e de referência aos outros grupos sociais do Reino: os burgueses vão fazer tudo para imitar os nobres da corte e importar, na sua esfera doméstica, as regras da «boa educação», da distinção e do «autocontrolo». Os camponeses mais ricos também vão imitar os burgueses e adoptar as normas da «família burguesa». Assim se organiza um novo modo de socialização que privilegia uma nova forma identitária do Eu, de integração a uma nova forma de Nós. A sociedade de corte já não é uma comunidade, mas uma forma societária completamente organizada em torno do Estado moderno e das suas instituições centralizadas. A socialização já não é a reprodução de antigos papéis comunitários que repousam sobre o respeito das tradições, é a aprendizagem de novos papéis societários, de estatutos que permitem um reconhecimento social. É também a

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

conquista progressiva dum controlo de si que implica a aquisição de «boas maneiras» (de comer, de beber, de falar, de estar em público) e, logo, o controlo das emoções.

A sociedade de corte permite a construção duma configuração Nós-Eu no seio da qual as relações sociais já não se baseiam no respeito «colectivo» da tradição, mas sim na competição «individualizada» com base na diferença pessoal.

Na terminologia proposta, a forma identitária, que assim se torna dominante, continua a ser uma «identidade para outrem» mas ela torna-se «societária», isto é, orientada para o acesso a uma posição estatutária, já não só em função da nascença mas da aprendizagem dum novo código simbólico, de interiorização de novas maneiras de dizer, de fazer e de pensar valorizadas pelo Poder. Eu chamar-lhe-ia «forma estatutária» para a distinguir claramente da forma «cultural» precedente. Pura e simplesmente, o estatuto já não é adquirido à nascença. Ele deve merecer-se pelo triunfo das provas sancionadas pelo poder político. Entre elas, o domínio das novas formas de identificação de cada um e o código de comportamentos a ter em conta torna-se determinante.

Durante todo o século XIX, os Estados-nação vão impor-se progressivamente como forma predominante do Nós societário. Nomeadamente, a invenção do nacionalismo vai permitir a legitimação da identidade nacional como forma de identidade dominante²⁴. No século XX, esse movimento vai levar a duas guerras mundiais que serão as mais mortíferas da História. Esta «idade dos extremos»²⁵ verá, em nome do nacionalismo mais exacerbado e mais totalitário, cometer crimes de identidade contra a humanidade e, nomeadamente, o mais impensável e o mais horrível: o Holocausto, sinónimo de forma racionalizada e burocratizada da exterminação do Outro. A monstruosidade nazi enraíza-se na mais radical das reivindicações identitárias: aquela que define o Outro (o judeu) como o Mal absoluto a eliminar absolutamente. O nacionalismo, baseado numa ideologia racista, e uma vontade hegemónica levam, graças a uma racionalização sistemática, à negação absoluta do Outro e à tentativa de sujeição de todos os outros. A guerra que daqui resulta acentua uma incrível perversão do suposto «processo de civilização»: em nome da pretensa superioridade duma «civilização» sobre todas as outras, é a barbárie guerreira que submerge, durante um tempo, toda a humanidade.

Se a Segunda Guerra Mundial origina uma Organização das Nações Unidas mais legítima e duradoura do que a efémera Sociedade das Nações, depois da primeira guerra, esta nova organização mundial regista, desde 1947, um aumento do número de Estados membros: perto de 200 em 2000, enquanto que no início do século não contava com mais de 65 Estados. Segundo Elias, assiste-se assim a um paradoxo do seu «processo de civilização»: o aparecimento potencial duma nova definição do Nós mundializado – a humanidade

(24) Sobre a invenção da ideia de nação no século XIX e as origens do nacionalismo, cf. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales en Europe, XVIII-XIX siècle*, Paris, Seuil, 1999.

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

como pertença comum – faz-se acompanhar dum reforço das reivindicações étnicas, nacionais e estatais. Na actualidade, para a grande maioria dos humanos, a sua identidade principal é a sua língua, a sua cultura, a sua nação ou a sua etnia, que eles estão prontos a defender através de qualquer meio. Para a maioria, o reconhecimento destes passa pela constituição, pelo reconhecimento oficial e pela defesa do seu Estado-nação e/ou da sua comunidade cultural²⁶. Segundo a problemática de Elias, a forma identitária dominante que permanece, por enquanto, é aquela que reúne um Nós localizado, organizado em Estado legítimo ou em grupo cultural (étnico-religioso, nacional ou regional) reivindicando um reconhecimento oficial apoiando-se geralmente sobre reconstruções míticas que justificam a sua implantação comunitária pela invenção duma história memorável²⁷ e de Eus identificados ao seu grupo local e à sua cultura. Se a maioria dos humanos deve, antes de mais, lutar pela sua sobrevivência económica, ou para melhorar a sua condição, eles reconhecem-se também como pertencentes a culturas que implicam de forma diversa a noção de pessoa²⁸.

Não se pode então pretender, como por vezes supõe Elias, que se assiste ao aparecimento dum Nós mundializado, só irredutível à globalização económica. A configuração Eu-Nós que poderia substituir-se por aquela que actualmente é maioritária no mundo não é concretamente definível. É evidente a construção de espaços, sobretudo económicos, que excedem os Estados tentando federá-los. A União Europeia é um exemplo, mas esta construção política não implica, por enquanto, uma «identidade europeia» no sentido dum

(26) Estou parcialmente de acordo com as posições defendidas, na vasta síntese sobre o estado actual das identidades, por Manuel Castells, no seu livro *Le pouvoir de l'identité*, Paris, Fayard, 1999 (1.^a ed., 1997). Concordo com o auto da primazia actual, no mundo, daquilo a que ele chama as *identidades resistentes* (que eu chamo forma cultural) considerando todas elas como comunitárias (incluindo movimentos ecologistas e feministas); concordo parcialmente com o facto dele considerar que aquilo a que chama as *identidades-projecto* (que eu chamaria formas narrativas) estão bloqueadas e não conseguem traduzir-se em projectos de transformação social, nomeadamente porque elas se convertem frequentemente em *identidades legitimadoras* (que eu chamo forma estatutária). Mas a ausência de distinção entre «projecto» e «reflexividade» e entre «identidade para si» e «identidade para outrem» parece-me prejudicar a teorização feita por Castells.

(27) Sobre um exemplo de invenção mítica duma identidade regional, recomenda-se a leitura da tese de Ronan Le Cloarec, *L'identité bretonne*, Rennes, Terre de brume, Presses Universitaires de Rennes, 1998. Sobre a génese desta crença colectiva 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, Novembro, 1980, p. 45-62.

(28) Utilizo a expressão «forma cultural» num sentido um pouco diferente do de Sélim Abou, que não evita, em *L'identité culturelle*, obra citada, a ratoeira essencialista ao fazer das culturas etnotipos constitutivos das personalidades individuais. Jean-Pierre Warnier considera, com razão, as identificações culturais como repertórios de acção, recursos simbólicos (entre outros) que podem ser «contextuais e flutuantes» e por isso variar ao longo da vida duma pessoa. Essas «identidades» são construídas e reconstruídas ao longo da História para acentuar as reivindicações nos «crescentes processos de criação cultural»; cf. *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, «Repères», 1999. Sobre este assunto, ler também Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

ao monopólio das divindades dos vencedores. Estes, cada vez mais abstractos, transcendentes, dão lugar a rituais cada vez mais codificados. Os padres suplantam os mágicos, reduzidos a um estatuto de «agentes de salvação», tendo uma clientela reduzida. Figuras tradicionais e não carismáticas, os padres vão fazer da religião um conjunto de crenças dogmáticas e de rituais cristalizados.

Para Weber, a invenção das grandes religiões «universais» constitui um momento essencial da racionalização religiosa. Esta invenção duradoura, de grande importância histórica, aconteceu, mais ou menos na mesma época, em alguns lugares do mundo no seio das grandes civilizações (China, Índia, Palestina, etc.) já muito racionalizadas graças à difusão da escrita e à monopolização por um grupo social (escrivães, mandarins, padres...) do poder simbólico, necessário à consolidação de estruturas políticas centralizadas em territórios por vezes muito vastos. A constituição duma classe de letrados, elite social e cultural específica é a contrapartida desta nova forma de organização simbólica e política. Foi no seio destas elites letradas, adeptas das grandes religiões «universais» ou da filosofia grega³², que se desenvolveu uma forma de identidade inédita, ao mesmo tempo pessoal e reflexiva, que permitiu à religião e à moral tornarem-se, durante muito tempo, o domínio de predileção da expressão dum Eu autónomo, distinto do seu papel social, um Si próprio reflexivo.

Na sua comunicação já citada, Marcel Mauss situa por volta do século II a.C. a primeira aparição dum novo sentido da palavra latina *persona*, que antes significava exclusivamente «máscara, personagem». A palavra grega (*prosopon*), donde vem *persona*, acaba, de facto, por significar, a partir desta época, «a personagem que cada um é e quer ser, o seu carácter, a sua verdadeira face»³³. Ela continua a designar «máscara, personagem, artifício» mas também significa «intimidade, personalidade, natureza nua». Marcel Mauss liga essa consequência da linguagem a «um facto fundamental do direito romano»: a *persona* latina torna-se, para os homens livres, um símbolo de direito, uma cidadania activa. Ao lado das coisas (*res*) e das acções (*actiones*), as pessoas (*personae*) transformam-se, nesta época, em entidades jurídicas dotadas de direitos e deveres: Paralelamente, na mesma época, a pessoa torna-se progressivamente «um facto moral»: além do seu significado jurídico, a palavra adquire uma conotação moral, a marca dum ser consciente, livre e responsável, dotado dum significado moral. Esse processo é particularmente visível no seio do mundo greco-romano: o encontro da filosofia grega e da nova religião cristã provoca o aparecimento daquilo a que Michel Foucault chama «o cuidado de si» (cf. caso n.º 3).

Caso n.º 3 – O cuidado de si³⁴, Michel Foucault

Michel Foucault descobre um texto latino do século II a.C. a que ele chama «o método de Artémidoro» e que examina e avalia as diferentes formas de actos sexuais prodigalizando conselhos de conduta. A partir deste texto, ele constrói a expressão «cuidado de si» para designar o aparecimento dum «individualismo que valoriza os aspectos privados da existência» que se apoia sobre uma «moral rigorosa e pessoal». Roma, nos dois primeiros séculos da nossa era, permanece uma forma de comunidade (*Gemeinschaft*), uma colectividade onde a vida dos homens livre é vivida principalmente em público e onde cada um se situa «em sistemas fortes de relações sociais». E, no entanto, sob influência dos «filósofos morais», estoicos e epicuristas, difunde-se esta «forma particular de individualismo» que preconiza, referindo-se com frequência à figura de Sócrates (e ao seu «conhece-te a ti mesmo»), «tomar conta de si» (Epicteto), «fazer-se a si mesmo» (Sêneca), «manter uma conversa consigo mesmo e os seus escritos» (Plínio) e «tomar-se a si próprio como objecto de estudo» (Epicteto).

Esses conselhos não são reservados a uma pequena elite: florescem, destinados aos homens livres e às suas esposas, conselheiros privados, directores de consciência, «guias da alma», mas também manuais práticos sobre as «artes de viver». Aqui encontram-se conselhos, exercícios, textos de meditação, incitações à escrita, resumindo, segundo os conceitos de Michel Foucault, todos os ingredientes dum «trabalho de si sobre si». Aí pode ler-se justificações e ilustrações do amor conjugal como «reciprocidade afectiva e dependência recíproca» (Estácio) duma certa promoção da mulher (livre) como esposa, a gestão dum regime de prazeres feito a partir do domínio de si, a economia estrita das emoções, a experiência de si, a arte de se governar a si próprio com «temperança, amizade e serenidade» (Marco Aurélio).

Essas incitações à «cultura de si» manifestam-se em Roma num contexto específico: primeiro, um contexto jurídico: o casamento torna-se um contrato entre dois cônjuges e já não entre um pai e um marido; os tribunais intervêm nos negócios de sucessão que asseguram uma independência do proprietário. Em seguida, um contexto político: as condições de exercício do poder mudam com a escalada do Império mais autoritário e mais burocrático que permite a criação dum espaço público «mais vasto, mais flexível, mais diferenciado, menos hierarquizado e menos fechado»; a escalada duma aristocracia de serviço, de administradores profissionais, liberta o tempo do cidadão romano e torna relativa a acção política. Por fim, um contexto económico: o crescimento das trocas com todas as partes do Império assegura uma relativa prosperidade à capital, os numerosos escravos encarregam-se do essencial no trabalho produtivo.

Este aparecimento duma consciência moral, fruto do encontro entre a filosofia grega e a muito recente religião cristã, terá uma importância considerável. De facto, ela significa uma tomada de distância possível dos indivíduos relativamente à sua personagem, ao

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

(33) O termo grego *prosopon* significa «o que se mostra de si ao olhar do outro, a figura individualizada oferecida aos olhos de qualquer um que vos aborde de frente e que é como o selo da vossa identidade» (Vernant, obra citada, p. 118).

(34) Cf. Michel Foucault, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. III, Paris, Gallimard, 1984.

seu papel social, à sua pertença comunitária. Ela representa, simultaneamente, a possibilidade de se pensar a si mesmo como um ser singular, uma pessoa única ligada simbolicamente ao conjunto dos humanos. «Vós não sois, um em relação ao outro, nem judeus, nem gregos, nem escravos, nem livres, nem homens, nem mulheres, mas todos vós sois um em Jesus Cristo» (São Paulo, Epístola aos Gálatas 3, 28). Ao comentar esse texto, Marcel Mauss considera que o cristianismo tem, doravante e por muito tempo, no Ocidente, um papel decisivo para fundar «a unidade moral da pessoa».

De facto, «entre os séculos III e IV da nossa era... um estilo inédito vê a luz do dia na vida colectiva, nas relações com o divino e na experiência de si»³⁵. O aparecimento da figura do «homem santo», em busca do seu verdadeiro eu através da procura de Deus, impõe uma «introspecção implacável e prolongada». Assim, «uma nova forma de identidade toma corpo nesse momento que define o indivíduo humano pelos pensamentos mais íntimos, as suas imaginações secretas, os seus sonhos nocturnos, as suas pulsões plenas de pecados, a presença no seu íntimo de todas as formas de tentação»³⁶. De facto, «um modelo diferente da pessoa humana emerge» desta atenção aos «pensamentos do coração» e desta nova moral «mais universal na sua aplicação e muito mais íntima nos seus efeitos sobre a vida privada dos crentes»³⁷. A figura emblemática de Santo Agostinho (falecido em 430) e as suas *Confissões* testemunham a força desse Eu reflexivo que é uma consciência de si próprio.

Chamarei «forma reflexiva» a esse modo específico de identificação que consiste em investigar, argumentar, discutir, propor definições de si próprio fundadas na introspecção e na procura dum ideal moral. Ela emerge no seio dum forma social de dominante «comunitária» que implica pertenças estáveis a grupos culturais. Ela não implica nenhuma exigência de mobilidade espacial, nem de mudança de pertenças. E, no entanto, ela só emerge na medida em que se manifesta uma «distância nos papéis», uma temporalidade específica, a da intimidade, a do segredo, aquilo a que Vernant chama «a alma (*psykhé*) em mim», uma «entidade impessoal ou suprapessoal»³⁸ que já não se situa sobre, mas no interior do Eu, em si mesmo.

Max Weber incorpora este aparecimento ao processo de racionalização, à expansão de crenças religiosas que ele descobre em todas as grandes religiões, no mesmo período. Com a abstracção cada vez maior dos dogmas e a exigência em aplicá-los à vida quotidiana, a

(35) Cf. Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour en Grèce ancienne*, obra citada, p. 230. Vernant situa nesta época o aparecimento dum terceiro significado da expressão «individu humain» que já não é o ser empírico, nem o sujeito singular, mas a «pessoa interior» dotada dum identidade, dum consciência de si próprio.

(36) Obra citada, p. 231.

(37) Cf. Peter Brown, *L'Antiquité Tardive*, in P. Ariès e G. Duby (ed.), *Histoire de la vie privée. De l'empire à l'an mil*, Paris, Seuil, 1985, p. 252-253. Vernant constata também o aparecimento dum novo género de escritos que já não são simples «biografias», «vidas de personagens heróicas», autobiografias, ou «memórias de indivíduos», mas «confissões» (Marco Aurélio...) nas quais a «vida interior constitui a matéria do texto».

(38) J.-P. Vernant *L'individu, la mort, l'amour*, obra citada, p. 228.

religião torna-se cada vez mais interior, mais moral. O cristianismo inventa a «cura da alma», a direcção da consciência dos fiéis pelos padres, que Weber define como «um trabalho de sistematização racional dos mandamentos éticos»³⁹. Doravante, a procura do caminho da salvação vai tornar-se, para um número crescente de cristãos, uma questão eminentemente pessoal e íntima.

No Ocidente, a história do cristianismo vai conhecer uma outra mutação dum importância capital. Segundo Weber, trata-se dum nova fase do processo de racionalização que faz do trabalho um meio racional de realizar a sua salvação: «Foi só no Ocidente que o trabalho apareceu como um meio higiénico e ascético, por intermédio das ordens monásticas»⁴⁰. Este ascetismo exterior ao mundo valorizando o trabalho que acompanha o nascimento das ordens monásticas (São Bento, no século VI) é em seguida «sistematizado de forma crescente num método activo e racional, não mágico, de conduta de vida». Depois, esse processo vai inserir-se numa dinâmica de economia mercantil que fará emergir uma classe de comerciantes burgueses, detentora dum racionalismo laico dirigido para a previsão. Finalmente, ela levará a pôr em causa o monopólio da Igreja oficial sobre os caminhos legítimos da salvação, «o protestantismo ascético e os seus novos profetas» vão assegurar «a transferência ascética racional na própria via mundana»⁴¹. Segundo Weber, o protestantismo, nas suas versões puritanas, é «o único no mundo a ter associado, por princípio, numa unidade sistemática, a ética da profissão no mundo e a certeza da salvação, permitindo assim ao homem comum realizar o seu dever moral por meio dum actividade racional segundo a vontade dum deus puramente transcendente»⁴². Por isso, uma nova figura identitária, resultado desta fase final da racionalização religiosa, emerge historicamente: a do empresário capitalista puritano.

De facto, ao mesmo tempo em que se edificava, no Ocidente, o Estado moderno, uma revolução da produção que Max Weber definiu como «a edificação dum cosmos prodigioso da ordem económica moderna» estava em marcha, fazendo, a partir do fim do século XVIII, dos comerciantes burgueses capitalistas-empresários. A tese de Weber é a de que existe uma afinidade estrutural, uma correspondência simbólica entre a ética puritana dos calvinistas que, acreditam na predestinação, pregando o face-a-face do crente individual e do seu Deus, gerando uma incerteza angustiada pelo compromisso no mundo, ligando profissão e vocação (*Beruf*) e o espírito capitalista que implica uma conduta de investimento orientada para o futuro, uma acumulação primitiva implicando não consumir o seu lucro, mas sim reinvesti-lo sem cessar. O domínio do futuro pela previsão faz-se acompanhar dum atitude interior, que valoriza a realização dum vocação no mundo, dum cumprimento de si, «para a maior glória de Deus». Assim, a figura do empresário puritano marca o aparecimento dum nova forma identitária na história (caso n.º 4).

(39) M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 488.

(40) *Ibid.*, p. 566.

(41) *Ibid.*, p. 568.

(42) *Ibid.*, p. 602.

Caso n.º 4 – A identidade empresarial puritana⁴³, Weber

«Desperdiçar o seu tempo é o primeiro e mais grave de todos os pecados». De facto, «cada hora perdida é subtraída ao trabalho que concorre com a glória divina... A contemplação inactiva agrada menos a Deus do que a realização prática da sua vontade num trabalho (*Beruf*)... O trabalho constitui o único objectivo da vida, tal qual Deus a fez... A divina Providência impôs a cada um consagrar-se a um ofício que ele deve reconhecer... Esse ofício será a sua maneira de trabalhar para atingir a maior glória de Deus... Ora, é pelos frutos que ele traz que se reconhece o valor do trabalho: e pela importância dos bens que ele fornece à comunidade... O homem herdou de Deus deveres em relação às riquezas que lhe são confiadas: a de os multiplicar».

«O capital forma-se pela poupança forçada ascética... Os bens adquiridos devem ser empregados enquanto capital a investir... Assim, a estrita regulamentação da vida e a limitação do consumo permitiam à economia racional produzir o seu efeito total.» Assim, «um *ethos* especificamente burguês do trabalho tinha nascido»... Porque, de facto, «a única norma decisiva para a eficácia do trabalho é a motivação psicológica pela qual, como vocação (*Beruf*), ele se torna o melhor senão o único meio de assegurar o seu estado de graça... A conduta racional fundada na ideia de *Beruf* nasceu do espírito do ascetismo cristão... O ascetismo puritano do trabalho define os elementos essenciais da atitude à qual se pode chamar «espírito do capitalismo».

Foi então ao realizar os seus negócios «para a grande glória de Deus», ao proibir-se o luxo e ao obrigar-se a reinvestir os seus lucros, ao considerar o êxito da sua empresa como o sinal de realização do seu dever de cristão que os primeiros empresários calvinistas conseguiram gerir a angústia suscitada pela crença na predestinação, ao mesmo tempo que contribuíam para a difusão do espírito de investimento, para a contabilidade racional e para o sentido dos negócios que constituem as componentes essenciais desta «identidade empresarial capitalista». A figura de Benjamin Franklin (1706-1790), inventor, publicitário americano, redactor da Declaração da Independência e admirador da Revolução de 1789, serviu a Max Weber para ilustrar a união dum *ethos* puritano racionalizador e democrático com um sentido capitalista para os negócios. Uma nova era abre-se para o Ocidente.

À nova forma de identificação que se torna potencialmente dominante, com o aparecimento desta figura histórica, chamar-lhe-ei, relativamente a Paul Ricoeur⁴⁴, «forma narrativa» para a diferenciar da precedente, chamada reflexiva. De facto, ela implica a primazia da acção no mundo e não da reflexão interior sobre si próprio. Aqui, cada um se define pelo que faz, pelo que realiza e não pelo seu ideal interior. Ela organiza-se em torno dum plano de vida, dum vocação que se incarna em projectos, profissionais e outros. Ela pos-

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

(44) Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 181-193.

sui como desafio «a unidade narrativa dum vida» e não a coerência reflexiva dum intimidade. Ela traduz-se por uma «arte de contar» o que se faz e não por meditações baseadas no que se queria ser. A identificação é a dum história, sem dúvida pessoal, mas virada para o exterior, para as acções com os outros, para as realizações práticas. Segundo Ricoeur, ela é inseparável dum visão ética, dum ideal de realização de si.

Claro que se coloca a questão: em que é que este ideal de realização tem hoje alguma coisa a ver com o capitalismo, com os negócios, com o espírito de investimento? Conhece-se a fórmula de algum modo desiludida de Max Weber projectando-se, no fim da sua análise, na sua época (1904): «O puritano *queria* ser um homem pobre e nós, nós somos *forçados* a sê-lo... Ao mesmo tempo que o empresário ascético tentava racionalmente transformar o mundo e aí exibir toda a sua influência, os bens desse mundo adquiriam sobre os homens uma força crescente e inevitável, como nunca tinha conhecido antes. Hoje, acrescenta Weber, o espírito do ascetismo religioso fugiu definitivamente da *jaula de aço*? Quem será capaz de o afirmar?» E continuava, constatando: «Nos Estados Unidos, no local do seu paroxismo, a perseguição da riqueza, despida do seu sentido ético e religioso, tem tendência a associar-se a paixões puramente *agnósticas*, o que lhe confere, muitas vezes, um carácter desportivo». E Weber termina dirigindo-se aos «últimos homens» desse «desenvolver da civilização» com estas palavras: «Especialistas sem visão e voluptuosos sem coração, esse nada imagina ter subido um grau da humanidade até então nunca atingido!»⁴⁵

Resumamos: segundo Weber, o nascimento do capitalismo moderno era concomitante ao aparecimento, na história, desta forma simbólica que marca a realização da racionalização religiosa e que faz nascer uma figura radicalmente nova de crente: o puritano calvinista empenhado em atingir a salvação eterna pelo êxito da sua empresa. É uma racionalidade axiológica (*Wertrationalität*) e não instrumental, ética e não económica que, assim, activava os primeiros empresários protestantes que, contudo, contribuiriam para o desenvolvimento da economia capitalista. A partir de então, Weber pergunta se o que eles tinham feito por vocação, nós, os seus herdeiros, o devemos fazer por necessidade, em que é que se está a transformar esta racionalidade ética e religiosa? A «*jaula de aço*» será ela a racionalidade económica castrada de qualquer racionalidade ética e transformada numa espécie de necessidade, uma lógica «fechada» que se impõe a todas as actividades «modernas»? Não, responde Weber, porque nem tudo está em jogo e a racionalidade axiológica, a dos valores e a das convicções éticas, não foi eliminada da história humana⁴⁶. Fica por detectar que formas é que ela pode ainda vir a tomar com o triunfo da lógica capitalista.

O desencantamento do mundo é, para Weber, o resultado desta longa sucessão histórica que vai do comunitário pleno de magia ao societário mais calculista possível. Mas esse termo é muitas vezes mal interpretado (a tradução literal seria «desmagificação») e reduzido à rea-

(45) As citações foram retiradas das páginas 249 à 251 da tradução francesa de *L'éthique protestante...*

(46) Para uma reposição recente do debate sobre esta questão da «*jaula de aço*», cf. Frédéric de Coninck, «La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber», *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, 1998, p. 139-145.

lização duma racionalização puramente instrumental⁴⁷, a que realiza a expansão mundial do capitalismo e a extensão da sua lógica financeira a todas as esferas da vida social. Ora, existe para Weber uma outra racionalidade, axiológica, que deve ser tida em conta. Ele evoca a este propósito várias hipóteses no que diz respeito ao futuro desta racionalidade ética: ou o aparecimento de «profetas completamente novos», ou uma nova «guerra dos deuses», ou o aniquilamento de todas as formas comunitárias, ou o aparecimento de formas inéditas de moralidade, ou mesmo «uma força renovada de ideais antigos»⁴⁸. A «jaula de aço» pode fechar-se, por muito tempo, numa «petrificação mecânica, ornamentada de vaidades convulsivas», mas pode também abrir-se para dar lugar a «novos projectos éticos». Pode-se escolher entre esses dois cenários? Qual seria a leitura weberiana da história do século XX?

A mundialização dos mercados financeiros, a globalização das trocas económicas e a atracção que suscita o modo de vida ocidental (americano ou europeu) nos habitantes duma grande parte do planeta são suficientes para validar a tese do triunfo universal da racionalidade económica sobre qualquer outra forma de lógica e convicção? De certeza que não. Ao mesmo tempo, formas múltiplas de resistências culturais manifestam-se por todo o mundo, em nome do integrismo religioso, em defesa das comunidades ameaçadas, da necessária regulamentação das trocas. Desenvolvem-se também novos movimentos sociais, multiformes, que não são só defensivos e localizados, mas que tentam também promover causas universais como as da ecologia ou do feminismo⁴⁹, perfeitamente compatíveis entre si. E por fim, velhos e novos países vivem em regimes «democráticos» que podem, em teoria, fazer o contrapeso à hegemonia do capitalismo financeiro. Certamente que nenhuma dessas contestações da ordem capitalista mundializada pode ter a pretensão à universalidade concreta dum contraprojecto unificado e global à dominação cega dos mercados. Sem dúvida que as religiões continuam separadas umas das outras, pouco inclinadas a cooperar na definição duma forma de espiritualidade alternativa ao materialismo utilitarista. Sem dúvida que as reivindicações comunitárias desernbocam, muitas vezes, em guerras étnicas devastadoras. E sem dúvida que os novos movimentos sociais, ecologistas ou feministas, continuam, na maior parte das vezes, muito divididos. Mas essas formas de resistência e de reivindicação estruturam identidades muito diferentes daquela do homem de negócios, movido por uma lógica puramente económica.

A crise económica mundial veio destabilizar as formas de regulação anteriores postas em prática, logo após a guerra, nos países industrializados enquanto ela lançava a dúvida sobre as perspectivas e antecipações de desenvolvimento dos países mais pobres e mais distantes das formas societárias assumidas pelas sociedades ocidentais. Novos profetas (Gandhi

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

(48) *L'éthique protestante*, obra citada, p. 251.

(49) A distinção entre as resistências culturais, de base comunitária, e os novos movimentos sociais ecologistas, feministas e homossexuais de dominante mais societária não está bem clara na já citada obra de Castells. No entanto, são processos muito diferentes que comprometem formas de identidade diferentes: culturais e defensivas na primeira, reflexivas e ofensivas na segunda.

ou Dalai-Lama) fizeram-se ouvir no Terceiro Mundo para resistir aos imperialismos totalitários vindos do Oeste e de Leste. Vozes religiosas (de Martin Luther King ao Papa João Paulo II) cristalizaram mobilizações contra os totalitarismos racistas ou materialistas. Os movimentos a favor dos direitos do homem e da igualdade (entre brancos e pretos nos Estados Unidos, mas também entre homens e mulheres no mundo inteiro), o desenvolvimento da acção humanitária garantem a persistência e o renascimento de protestos colectivos que não vão no sentido do triunfalismo da lógica financeira, mas que também não significam o retorno das lógicas comunitárias fechadas sobre elas próprias e, frequentemente, criminosas.

Então, em que é se converteu esta forma societária que não se pode reduzir ao triunfo absoluto do económico? Em que medida a expansão e as crises do capitalismo fizeram emergir a perspectiva duma forma social «diferente» – senão «superior» – daquela que caracterizava, no princípio do século XX, o estado do mundo, cujo futuro Weber tentava decifrar? Para responder a esta questão é necessário analisar um último processo detentor da última grande esperança do século XX: aquele a que Marx consagrou a sua obra.

PROCESSO DE LIBERTAÇÃO E CONSCIÊNCIA DE CLASSE (MARX E ENGELS)

Esta revolução sem precedentes na história humana que é o capitalismo só pode ser feita pelos comerciantes, convertidos em empresários que conseguiram encontrar uma «força de trabalho livre» para fazer trabalhar, explorar economicamente extorquindo-lhe um sobretrabalho, base do lucro económico. Os primeiros empresários capitalistas e puritanos não são unicamente investidores «racionais» e inovadores «simbólicos». São também proprietários de meios de produção que eles rentabilizam pela «exploração do trabalho livre». Todos os pequenos agricultores arruinados, os artesãos que trabalhavam por conta própria, os «sem estatuto» (pobres e vagabundos) iam assim «cair no regime salarial», tornar-se proletários «que não possuíam mais do que a sua força de trabalho».

O enriquecimento da burguesia, cada vez mais uma característica da «identidade burguesa», incluindo a sua versão ascética e puritana, iria, ao longo de todo o século XIX, em todos os países tocados pelo capitalismo, revelar o seu reverso: a exploração económica, a dominação de classe. As classes populares, tornadas classes perigosas, são excluídas desta configuração de identidade burguesa: os seus filhos vão trabalhar para as fábricas (e não vão à escola), muitas vezes, muito novos; as próprias mulheres vão ser recrutadas para a produção (fora da família); os operários vão tentar resistir (primeiros começam por partir as máquinas) depois organizam-se (em sindicatos e às vezes, inscrevem-se no partido operário). Assim, a questão social vai tornar-se numa questão maior em todos os países que se industrializam e vêem aumentar um proletariado cada vez mais miserável. A dominação como exploração económica e exclusão «societária» vai engendrar a luta de classes e, talvez, gerar uma nova forma de identidade inédita⁵⁰.

(50) A resistência à exploração económica e à exclusão social tomou múltiplas formas ao longo dos séculos. A vontade de «se safar», a luta pela existência não são específicas da época moderna e não impli-

Resumindo, a análise do capitalismo no século XIX não é exclusiva de Marx⁵¹: ela reúne todos os pensadores socialistas que estão convencidos que o movimento operário emergente é a única defesa contra os malefícios engendrados pela dominação do capital. O que Marx e Engels vão tentar introduzir e fazer triunfar é o que eles chamam o socialismo científico. Eles esforçar-se-ão para fundá-lo sobre uma teoria que consideram revolucionária, tornando-a a referência do movimento operário, susceptível de desembocar uma revolução política dando origem a um novo modo de produção e a uma sociedade radicalmente nova: o comunismo. Hoje, graças ao distanciamento histórico, conhece-se melhor o contexto em que a obra de Marx foi escrita e como as condições influenciaram a sua elaboração. As críticas ao idealismo hegeliano, mas também os escritos de Proudhon, as polémicas, frequentemente, muito veementes contra os filósofos «hegelianos de esquerda» (como Feuerbach), as ironias contra os paladinos favoráveis à «consciência de si» (como Bruno Bauer, Max Stirner...) não predispunham Marx a interessar-se pelas questões da identidade. Não obstante, incluindo os seus escritos mais políticos, a questão das condições ideológicas da luta revolucionária não deixará de o preocupar. Por vezes, ele chega mesmo a antecipar o que poderia significar uma identidade comunista⁵².

Por volta de 1844-1845, quando frequente em Paris os círculos comunistas, Marx toma consciência que a revolução social era não só necessária, mas também capaz de «destruir o capitalismo». No entanto, para tal, era necessário a elaboração duma análise «científica» do modo de produção capitalista e a difusão duma linha política clara, duma síntese dos grandes objectivos da acção revolucionária, alicerçada nesta análise. Ao encontrar Engels em Bruxelas e ao decidir «livrar-se da velha consciência filosófica de outrora», Marx começa a trabalhar, com Engels, na redacção da *Ideologia Alemã* e depois no *Manifesto do Partido Comunista*⁵³, duas obras complementares e importantes para tentar compreender

cam nenhuma forma de identificação particular para além da económica. A novidade, no movimento operário, ou pelo menos em algumas tendências, é a vontade de abolir ou de ultrapassar o capitalismo para criar um mundo novo e um «homem novo» constituído por ideais de igualdade e fraternidade.

(51) O debate de Marx-Weber sobre o capitalismo é essencial para se compreender bem esta questão: Weber concordava em parte com a análise de Marx sobre a exploração do «trabalho livre» pelo capital como uma das condições da expansão do capitalismo. Ele reconhecia que a classe operária era economicamente explorada, ele tinha feito inquéritos em fábricas e analisado os esforços feitos pelos sindicatos alemães para resistir a esta exploração e obter aumentos salariais e sociais. Mas Weber não pensava que uma revolução política que instaurasse um outro regime fosse uma solução para a exploração operária. Além da sua oposição à noção de «ditadura do proletariado» por causa das suas (tardias, e mesmo duvidosas) «convicções democráticas» (ele fará parte dos fundadores do novo partido democrático alemão na altura do tratado de Versalhes), ele não analisava as classes sociais como movimentos de identidade que punham em jogo a relação com os valores (ao contrário dos grupos estatutários), mas como movimentos puramente económicos de «defesa de interesses numa lógica instrumental. Ele não achava que a defesa dos interesses operários tivesse alguma coisa a ver com o profetismo; cf., por exemplo, De Coninck, obra citada, p. 146-148.

(52) Utilizo aqui esta expressão como equivalente à de «consciência revolucionária», isto é, da nova maneira de agir no mundo implicando uma concepção específica da História, não só colectiva mas também individual.

(53) Cf. Karl Marx e Friedrich Engels, *L'idéologie allemande et le manifeste du Parti Communiste, Oeuvres Choisies*, t. I, Éd. Du Progrès, 1970, p. 10-81 e 111-142.

não só qual a estratégia que era conveniente adoptar, mas também para saber qual era a forma identitária que os dois fundadores do «materialismo histórico» achavam estar em gestação e como é que ela podia conseguir libertar a humanidade da exploração capitalista.

Caso n.º 5 – A identidade operária «comunista», Marx

Na ideologia alemã, Marx e Engels falam brevemente do comunismo. Pode resumir-se o seu conteúdo através de quatro teses em forma de sistema: 1/ O comunismo não é um ideal ou uma utopia, é a finalização do movimento geral da produção, do desenvolvimento de forças produtivas finalmente libertadas dos seus entraves que constituem as relações de produção capitalista. Nesse sentido «a sua organização é essencialmente económica»; 2/ O comunismo como «movimento real da história» significa «o fim da divisão do trabalho» e até mesmo «a abolição do trabalho», trabalho assalariado, constrangido, forçado, alienado, imposto pelo capital; ele deve ser substituído pela «associação livre dos indivíduos» e a sua cooperação voluntária; 3/ O comunismo permitirá, por isso, pela primeira vez na história humana, «o livre desenvolvimento dos indivíduos», o triunfo da especialização que mutila as personalidades, a possibilidade, para cada um, de «se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada», a livre escolha «para caçar de manhã, pescar à tarde, fazer criação de animais ao fim da tarde e criticar depois do jantar, ao seu belo-prazer». 4/ Por isso, o comunismo exige o «derrubamento do Estado» para que os indivíduos finalmente associados livremente possam «realizar a sua personalidade». A administração das coisas sobrepõe-se ao governo dos homens, mas estes finalmente poderão tornar-se «multidimensionais», isto é, capazes de desenvolver todas as suas potencialidades, em todas as esferas da vida social.

Porquê o termo comunismo? Porque, segundo os autores, «a liberdade pessoal só é possível em comunidade». Todas as colectividades anteriores não eram «verdadeiras» comunidades: as sociedades pré-capitalistas eram «tacanhas» pela necessidade vital de sobrevivência, elas eram também «mistificadas» pela religião, pelas crenças mágicas, pela ideologia... A sociedade burguesa que destrói todas as antigas comunidades para as substituir pelo reino do interesse privado e o «poder nu do dinheiro» é o oposto duma comunidade, pois ela repousa sobre a concorrência dos indivíduos reduzidos à sua força de trabalho. O Estado que gere os negócios da burguesia é o obstáculo maior à instauração do comunismo a partir do momento em que as condições económicas são preenchidas: o pleno desenvolvimento das forças produtivas e a sua contradição aguçada pelas relações de dominação de classe. Então é preciso derrubar o Estado burguês para restabelecer a verdadeira comunidade de homens livres que constitui o comunismo e tal só se pode fazer pela revolução.

Para acelerar esta revolução que instaura o comunismo, Marx e Engels contam, antes de mais, com a acção colectiva dos proletários unidos e com a sua consciência de classe. É o sentido primitivo da mensagem do Manifesto... Os proletários não têm nada a perder a não ser os seus grilhões. Em todo o lado, as condições materiais deterioram-se. Eles vivem

na pobreza, na precariedade, na exploração. Os capitalistas colocam-nos em concorrência, os ideólogos abusam deles, os reformistas embalam-nos com ilusões vãs. É preciso chamá-los para que se unam, se organizem. É preciso ultrapassar as lutas corporativas para adquirir esta consciência de classe que lhes permitirá ultrapassar as clivagens nacionais e fazer deles revolucionários consequentes e internacionalistas que formam partidos comunistas ou transformam aqueles que existem para fazer colectivamente a revolução.

Como é que se há-de pensar simultaneamente nesta «exigência do presente» (fazer a revolução), que implica a fusão dum movimento colectivo, e esse «processo histórico», que deve fazer do proletário preso e explorado um comunista «livre e consciente», um indivíduo «multidimensional»⁵⁴. Como é que se pode definir esta «consciência de classe» que não tem nada a ver, segundo Marx e Engels, com a «consciência de si» dos hegelianos, até mesmo os de «esquerda», cujos escritos eles satirizam ao longo de toda a *Ideologia Alemã*? De que forma de «tomada de consciência» é que se trata? O que é, então, para eles uma consciência revolucionária?

A resposta a esta questão é duma terrível complexidade. Em vez de só procurar elementos de resposta nos textos de Marx (não são fáceis de definir já que alimentaram diversas polémicas), parece-me mais interessante, cento e cinquenta anos depois da publicação do *Manifesto* e dez anos depois da queda do Muro de Berlim e de todos os países europeus do «socialismo real», interrogarmo-nos sobre o que é que a História do século XX trouxe como respostas a esta questão. Fá-lo-ei, de forma necessariamente esquemática, privilegiando a perspectiva deste capítulo: tentar compreender a dinâmica histórica das formas identitárias, que foram reclamadas por Marx e por diversas versões do marxismo e que se generalizaram através de regimes ou partidos que as reivindicaram.

Há duas questões prévias e essenciais que devem ser postas a propósito da concepção de comunismo desenvolvido por Marx e Engels: O que é, para eles, uma «comunidade» de indivíduos livres? A que é que eles se referem quando falam em «derrubamento do Estado» num contexto de transição entre o capitalismo e o socialismo? A primeira questão pode ter a seguinte resposta: há uma diferença importante entre a noção de «comunidade», tal como se depreende das teorias sociológicas analisadas anteriormente, e aquilo a que Marx e Engels chamam «associação consciente de indivíduos livres». De facto, se, para eles, o termo «comunidade» (*Gemeinschaft*) serve para designar ao mesmo tempo as formas sociais pré-capitalistas que eles consideravam como historicamente ultrapassadas (e filosoficamente alienadas) e a forma pós-capitalista que se apoderava da sociedade comunista, é porque eles consideram que existe um traço comum a todas as formas sociais que unem organicamente⁵⁵ os indivíduos, seja de forma coerciva (formas comunitárias «primitivas»),

(54) 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 uma sociedade de consumo, integralmente reduzida à uma só dimensão instrumental, económica. Ele opunha-lhe a sociedade comunista que permitia o desenvolvimento dum «indivíduo multidimensional», baseando-se inclusivamente nas indicações da *Ideologia Alemã*.

(55) O termo «orgânico» é aquele que é usado por Tönnies para caracterizar a *Gemeinschaft*. Refere-

seja de forma voluntária (formas comunistas «associativas»). Segundo eles, o capitalismo e a sociedade burguesa societária (*Gesellschaft*) destruíram os laços vitais, constitutivos da «condição humana». A revolução restabelece-os, sob uma nova forma, voluntária, associativa. Mas os laços sociais para Marx e Engels, são os mesmos, os da «comum» humanidade.

Se esta interpretação está correcta, ela torna problemática as relações entre as formas históricas da individualidade e as relações sociais. As palavras da tese n.º seis sobre Feuerbach são conhecidas: «A essência do homem não é uma abstracção inerente ao indivíduo isolado, ela é o conjunto das relações sociais»⁵⁶. Tese essencial e que fez jorrar muita tinta. De facto, este «jorrar de tinta» pode-se interpretar de duas maneiras muito diferentes. Ou se considera que os indivíduos empíricos são produzidos por relações sociais determinadas (por exemplo «capitalistas» e, logo, «societárias» nas sociedades burguesas) e que só podem mudar de identidade, de forma consciente, quando as relações sociais são destruídas ou transformadas por outras (por exemplo, «socialistas» e, logo, «comunitários/comunistas» nas sociedades que fizeram a revolução). Nesse caso, é a socialização pós-capitalista que deverá converter a massa de indivíduos, socializados nas relações sociais burguesas, nesta «identidade comunista», definida na décima tese como «humanidade socializada». Ou então os indivíduos são também produtores das relações sociais, incluindo, em determinadas condições, relações sociais diferentes daquelas que os socializaram. Nesse caso, eles voltam a socializar-se a si próprios, na e pela luta revolucionária, e tornam-se, cada um de maneira livre e consciente (*consciência de classe*), militantes que adquirem uma outra identidade, uma identidade «comunista», diferente daquela produzida pelas relações sociais anteriores. É óbvio que se trata de duas concepções diferentes, senão mesmo opostas, de socialização (*Sozialisierung*) como processo de produção dos seres humanos.

A primeira interpretação concede ao Estado socialista uma função essencial de socialização comunista. Esta não poderá fugir à imposição coerciva da «identidade comunista», de tipo comunitário, aos indivíduos socializados de maneira burguesa, duma maneira societária. Tratar-se-á de colectivizar os indivíduos ao mesmo tempo que os meios de produção. Vê-se mal nesta hipótese como é que poderá ocorrer a desapareção do Estado. A segunda interpretação recua a revolução para o momento em que uma maioria de indivíduos socializados de forma burguesa se torna militante e revolucionária, de maneira livre e consciente, isto é, se converte ela própria a uma «identidade comunista» e, logo,

-se aos «laços de sangue, da terra e do espírito» que caracterizam, segundo ele, o laço social «vital» que destrói a *Gesellschaft*, sinónimo, para Tönnies, de sociedade capitalista.

(56) As teses sobre Feuerbach, de Marx e Engels, e, sobretudo a 6.ª, deram origem a uma literatura abundante e a uma intensa polémica entre os intérpretes «humanistas», que consideram que a essência humana remeta para o conceito dum indivíduo que luta pela transformação das relações sociais em nome dum ideal universalista (cf. Adam Schaff, *Le marxisme et l'individu*, Paris, A. Colin, 1968) e os «anti-humanistas» que consideram que a formulação de Marx e Engels anuncia a realização da ciência da história, o materialismo histórico, que dissolverá a noção de essência humana e fará dos indivíduos produtos das relações sociais, objecto duma teoria científica e revolucionária (cf. Louis Althusser e outros, *Lire «le Capital»*, Maspero, 1965).

«comunitária» num sentido «positivo». De facto, a desapareição do Estado precederá a instauração do comunismo visto que a massa de militantes convertidos já não necessitará do Estado para assegurar a socialização.

Não foi seguramente por acaso que todas as «revoluções socialistas» do século XX (em primeiro lugar a revolução russa de 1917) ocorreram em países muito «comunitários» (e muito «atrasados» em matéria de modernidade burguesa). Não foi por acaso que os partidos comunistas que, efectivamente, tomaram o poder, em primeiro lugar o Partido Bolchevique convertido em PCUS⁵⁷, desenvolveram formas de controlo social, de luta contra as dissidências, de uniformização do pensamento e, para alguns, de repressão em massa muitas vezes dirigidas contra a elite intelectual burguesa ou pequeno-burguesa. De facto, um pouco por todo o lado nos países socialistas, o individualismo foi denunciado e perseguido como resíduo da «consciência burguesa». Ora, manifestamente, no espírito dos textos de Marx, o individualismo possui dois significados muito diferentes que não foram distinguidos pelos teóricos marxistas dos países socialistas. Se, nestes textos «históricos», Marx⁵⁸ considerou muitas vezes o individualismo como uma ideologia «pequeno-burguesa» (nomeadamente, característica dos «camponeses emparcelados») e «contra-revolucionária»; há outros textos, não só a *Ideologia Alemã*, onde a emancipação individual, a inteligência crítica da História, a capacidade de romper com as ideias da sua classe (nomeadamente para os intelectuais) são consideradas como virtudes revolucionárias. A ideia conduz a uma segunda interrogação: nos países onde se produziram tais «revoluções», o aparelho de Estado, em vez de ser abolido, foi consideravelmente reforçado, mesmo em relação à repressão contra os intelectuais (já para não falar dos camponeses). Hoje, é evidente que, na Rússia de 1917, só uma pequena «avant-garde» possuía uma «identidade militante comunista». A massa dos camponeses continuava impregnada de identidades comunitárias pré-capitalistas e a maioria dos operários, comerciantes e funcionários, tinha herdado «identidades societárias» mais ou menos modeladas pelo capitalismo nascente e pelo Estado burocrático.

De facto, hoje e depois destes acontecimentos, não é muito difícil constatar que o processo histórico do «comunismo» no século XX não foi aquele que Marx e Engels antecipavam no *Manifesto* ou na *Ideologia Alemã*, apesar de ele se ter produzido sob o estandarte do «marxismo». Depois do falhanço da revolução de 1905, a viragem encetada por Lenine⁵⁹

(57) Partido Comunista da União Soviética.

(58) É nesses textos históricos, *Les luttes de classes en France. Le dix-huit Brumaire e La guerre civile en France*, que Marx denuncia o individualismo pequeno-burguês das classes médias (e dos camponeses que votam em massa em Napoleão III) que «se acham acima das classes» quando estão «entre dois» e deveriam «escolher o seu campo» no momento da confrontação decisiva. Manifestamente, não se trata do mesmo individualismo do «homem comunista», imaginado em *L'idéologie allemande*, nem do mesmo dos intelectuais revolucionários que se juntam ao proletariado, em virtude da sua capacidade de análise. Sobre uma outra interpretação individualista de Marx é preciso ter em conta estes dois sentidos, cf. Elster, *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986, p. 54-78.

(59) Para esclarecer este assunto, há que perceber tudo o que esses partidos reagrupados na III Internacional devem ao pensamento e à acção de Lenine, nomeadamente à sua interpretação da obra de Marx.

implicava, a prazo, para as massas camponesas, a passagem forçada das formas comunitárias «pré-capitalistas» a uma forma comunista anticapitalista que só era possível sob a égide dum Estado autoritário encabeçado por uma «avant-garde» muito minoritária de militantes revolucionários profissionais. Foi aquilo que se produziu sob formas que nem o próprio Lenine suspeitara, mesmo que lhe tenha acontecido temê-las tanto mais quanto o seu voluntarismo revolucionário era disso largamente responsável. O estalinismo e o seus crimes abomináveis eram, assim, inscritos na perversão (ou pelo menos numa forte distorção) a que Lenine tinha submetido a teoria de Marx: nem «associação de homens livres», nem «abolição do Estado», o socialismo soviético, convertido em estaliniano, transformava-se em processos inversos: terror em massa impondo o comunismo e o reforço contínuo dum Estado burocrático e policiado que provocou milhões de mortos, incluindo antes de mais militantes comunistas. Desse ponto de vista, a queda do «comunismo instalado», do Muro de Berlim à União Soviética, representa explicitamente uma vingança espectacular das formas societárias sobre as formas comunitárias-comunistas, tornadas totalitárias.

Então, como vão os movimentos revolucionários nos países mais modernos e mais avançados na via capitalista? Do ponto de vista que me interessa, parece-me impossível afirmar uma forma identitária «revolucionária» ou «comunista» única, mesmo que nos limitemos à classe operária, isto é, aos assalariados exercendo ou tendo exercido um trabalho industrial «manual» e «assalariado». Muito precocemente na história do movimento operário, e entre os militantes sindicais e políticos, exprimiram-se tendências radicalmente diferentes. De facto, o que é que existe de comum, no plano identitário, entre os primeiros militantes «proudhonianos» ou anarquistas, operários altamente qualificados da década de 1860, e os militantes «sindicalistas-revolucionários» franceses dos anos 1880-1914, referentes à experiência da Comuna de 1871 e marcados por essa terrível repressão burguesa, rebeldes a toda a arregimentação e a toda a disciplina vinda «de cima», partidários duma greve geral revolucionária (cf. o 1 de Maio de 1905 em França) e os militantes operários reformistas, partidários do «socialismo municipal», que tinham como trunfo as eleições e a democracia parlamentar? Eles diferem, aliás, dos primeiros operários militantes ligados ao marxismo versão «guesdista» e que se tornarão, numa aliança muito efémera e táctica com certos sindicalistas revolucionários, nos primeiros membros operários do Partido comunista, secção francesa da Internacional comunista, ligada à III Internacional e às suas «21 condições» no Congresso de Tours em Dezembro de 1920⁶⁰.

Duas divergências fundamentais parecem-me arruinar qualquer tentativa para encontrar uma «forma identitária» comum a todos os perfis de operários militantes, sindicalis-

A partir de então, só depois do falhanço, na Rússia, da revolução de 1905 Lenine, em *Que faire?*, convertia os dirigentes e militantes aliados às suas posições «revolucionárias», no sentido de que era preciso criar «partidos de *avant-garde*» estruturados por uma «disciplina de ferro» e romper com os movimentos reformistas e sociais democratas, e o «homem comunista» tinha assim todas as hipóteses de se tornar nesse «revolucionário profissional» (raramente tinham origens operárias), cujo primeiro objectivo era inculcar o marxismo como «ciência da história» às «massas» ignorantes e espontaneamente «reformistas» e «corporativistas».

(60) Cf. Annie Kriegel, *Aux origines du communisme français*, Flammarion, 1969.

tas, «socialistas» depois «comunistas». A relação com o colectivo, com o Nós, é comunitária ou fusionista para alguns (*colectivista*, como se dizia na altura), mais societária ou associativa, até mesmo individualista para outros (*libertária*, para os anarquistas). A relação com o Estado é de oposição para alguns, de rejeição para outros e de participação para outros ainda. Por exemplo, o *espírito de Partido*, analisado por Bernard Pudal⁶¹, dos operários ou dos filhos de operários, promovidos a lugares de direcção do PCF (Partido Comunista Francês) nos anos 30, 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. Este espírito é totalmente incompatível com aquele dos militantes herdeiros dos anarco-sindicalistas que são ao mesmo tempo individualistas, anties-talinianos, partidários, para alguns, da luta revolucionária por uma «minoría activa» e, para outros, da acção pessoal exemplar. Aliás, a maioria, abandonou o PCF a partir dos anos 20 e rompeu com qualquer forma de disciplina, tornada quase militar. O espírito de partido dos militantes comunistas que, durante muito tempo, partilhavam o culto a Estaline, está ausente nos militantes operários da velha SFIO, herdeiros do socialismo municipal, participando nas corridas eleitorais locais, ao serviço dos seus eleitos.

Assim, parece que os três «perfis de militantes» melhor identificados pelos historiadores⁶², nomeadamente nos anos 20 e 30 (comunistas, socialistas e libertários) não podem ser unidos por nenhuma forma identitária comum. Para cada um deles, a revolução, a consciência de classe, o socialismo, o partido têm significados diferentes. Entre a tradição «anarco-sindicalista», autogestionária, descentralizada e pacifista, por um lado, e a tradição «bol chevique», leninista e centralista, por outro lado, as referências e os recursos de identidade são muito diferentes, até mesmo opostos⁶³. Essas duas tradições diferenciam-se elas próprias das «reformistas», contrárias às 21 condições da III Internacional.

Pode-se pôr como hipótese que cada um desses perfis corresponde a configurações de identidades diferentes que se poderia tentar juntar a formas gerais⁶⁴ dominantes (estatutárias, culturais, reflexivas e narrativas) que eu tentei definir neste capítulo. Para pôr à prova esta hipótese e para terminar este inventário vou voltar a falar sobre alguns resultados de inquéritos recentes sobre grupos operários tomados em contextos muito diferentes.

(61) Cf. Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP, 1989.

(62) Cf. A introdução no *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier* de Jean Maitron, Paris, Éditions Ouvrières, 1972.

(63) Foi o que constatou Yvon Bourdet num inquérito por meio de entrevistas junto dos militantes que se diziam «revolucionários» no fim dos anos 70; cf. *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Paris, Stock, 1977.

(64) 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 que os perfis biográficos são igualmente diferentes (alguns privilegiam o «para outrem», outros o «para si») não há desculpas para não se conseguir o exercício a partir do momento em que se possuíam os materiais linguísticos (documentos pessoais, biografias, entrevistas, testemunhos) necessários à análise.

DIVERSIDADE DAS TRAJECTÓRIAS E DAS IDENTIDADES OPERÁRIAS

Aquando dos meus diversos inquéritos no terreno, no Líbano (1970-71), aos mineiros de Pas-de-Calais (1978-79), aos assalariados dum estabelecimento da empresa Renault ou duma central da EDF (Electricidade de França) (1983-84), e em diversas grandes empresas privadas (1987-88)⁶⁵, às vezes, achei que tinha identificado uma forma de identidade específica, irredutível *a priori* a todas aquelas identificadas em outras camadas sociais, e centrada numa militância contestatária e num compromisso em organizações sindicais ou políticas que se definiam a elas próprias como «revolucionárias». Desde *Les classes sociales au Liban* (1976) chamei a esta forma de identidade a do «operário contestatário»⁶⁶. Ela só dizia respeito a uma fracção de operários, minoritária qualquer que fosse o contexto. Outras entrevistas com os operários (que, por vezes, ocupavam os mesmos postos que os precedentes) exprimiam, através da descrição do trabalho, da experiência vivida das relações e da trajectória, um perfil de «operário integrado» que se distinguiu pouco da forma «dominante» que implicava uma ambição de «subir na empresa», melhorar a condição salarial, ser reconhecido no seu trabalho pela sua hierarquia e ver os seus filhos a «ter boas notas na escola» (e não operários como eles). Em suma, esta é a forma estatutária muito generalizada entre as classes médias. Outras entrevistas, ainda, organizavam-se em torno do medo do despedimento ou da exclusão, da luta pela sobrevivência quotidiana, do sonho de trabalhar por conta própria acompanhadas da angústia de cair no desemprego e da afeição ao grupo local: sobretudo familiar. A propósito desta entrevistas, eu tinha usado a expressão «operário resignado», próxima do modelo de *desistência* caro a Sainsaulieu⁶⁷.

Os operários constestatórios eram sindicalizados, simpatizantes de partidos socialistas ou comunistas e, muitas vezes, «militantes». Eles exprimiam, pelo menos parcialmente, uma solidariedade operária, uma autêntica forma de consciência de classe. Eles exerciam ou tinham exercido uma responsabilidade, muitas vezes no quadro sindical, às vezes política. Mas, em quase todos os casos, este envolvimento, sobretudo junto dos mais velhos, estava ligado a uma conjuntura temporária e também a uma época da sua vida, a juventude⁶⁸. Às vezes, nos relatos dos mais nostálgicos, eram evocados os «bons velhos tempos», os das lutas sociais, da solidariedade operária, duma greve ou duma luta que os tinha marcado. É aqui que acabam os eventuais traços comuns entre as entrevistas, insuficientes

(65) Cf. as referências às publicações, mais adiante e na bibliografia final.

(66) Cf. Claude Dubar e Selim Nasr, *Les classes sociales au Liban*, Paris, Presses de la FNSP, 1976, p. 236-237.

(67) Cf. Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail*, Presses de la FNSP, 1977.

(68) Em *Les ouvriers dans la société française, XIX^e-XX^e*, Paris, Seuil, 1986, Gérard Noiriel constata que os militantes operários comunistas, activos politicamente nas grandes épocas de mobilização (Frente Popular, Libertação, Maio de 68), continuam a ser em grande parte jovens trabalhadores. Assim, constata que o PCF nunca conseguiu «enraizar-se duradouramente nas classes populares». Situado numa perspectiva biográfica, o homem (operário) comunista é um «jovem» que se reconverte depois em «outra coisa».

para definir uma «forma de identidade partilhada». Porque os efeitos de geração e de conjuntura que intervêm complicam muito a comparação. Primeiro, os efeitos de geração: os «velhos» militantes operários mineiros⁶⁹ estavam, em grande número no fim da década de 1970, numa posição de «desistência» (militantes reformados ou reformados simpatizantes) e constatavam o «desabamento» do seu «mundo» com o fecho dos poços (o último da Bacia fechou em 1990), o declínio do PCF e o afastamento de qualquer perspectiva «revolucionária» (um deles chegou mesmo a dizer-me: «sem uma nova guerra não conseguiremos»). Muito ligados ao seu trabalho e à sua região, eles valorizavam uma forma de identidade cultural, resultado da sociabilidade mineira. Os jovens operários «politizados» do Líbano central (subúrbios de Beirute) relacionavam o seu envolvimento «progressista» ao final da guerra de libertação da Palestina mais do que a uma eventual revolução mundial. Eles lastimavam a manutenção do confessionalismo que iria dar lugar a quinze anos de guerra civil criminosa (1975-1990). Eles tinham esperanças de promoção muito próximas das dos membros das classes médias assalariadas, das desta «classe média» à qual, com frequência, diziam muitas vezes pertencer, e valorizavam a sua pertença estatutária.

Em relação aos assalariados das empresas públicas ou privadas dos anos 1980, em França, os que evocavam o sindicalismo lastimavam muitas vezes a sua impotência ou constatavam a sua colaboração nas modernizações em curso. Eles referiam-se a uma forma de identidade «categorial»: a lógica dominante expressa nas entrevistas era a da defesa do trabalho, do grupo profissional, da qualificação, da promoção por antiguidade em vez das modernizações destrutivas da sua comunidade de trabalho em nome da competitividade, da polivalência, da competência ou do mérito⁷⁰. Eles diziam-se «bloqueados» e «críticos» mas não era possível detectar, sob nenhum ponto de vista, uma referência «revolucionária» nas suas opiniões.

Ao cabo desta retrospectiva, necessariamente parcial, parece-me difícil identificar uma forma de identidade «operária-revolucionária» constituída por uma configuração Nós-Eu específica. A militância operária, desde *O Manifesto...*, foi demasiado pluralista, inconstante, dividida, combatida e convertida para que dela se possa formular uma equação teórica convincente. Alguns militantes refizeram o comunitário de tipo *cultural* num contexto cada vez mais societário (cf. a contra-cultura comunista de 1936 a 1968). Outros escolheram ou foram obrigados a retirar-se, muitas vezes nostálgicos das esperanças da «almejada revolução social» comunitária e comunista. Outros levaram a lógica *individualista* societária até à crítica radical da sua forma capitalista e industrial (cf. a tradição anarco-sindicalista e libertária). Por fim, outros foram progressivamente inseridos na lógica societária e estatal, quer integrando-se na sua empresa, quer entrando na cor-

(69) 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, p. 413-423.

(70) 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.º 16, 1986, p. 37-47, e n.º 34, 1991, p. 91-92.

rida eleitoral e integrando quadros políticos ou sindicais reformistas, numa lógica *negociadora*, no sentido de Sainsaulieu (cf. o socialismo municipal, depois parlamentar ou o sindicalismo reformista). Vê-se, então, até que ponto as trajectórias profissionais e militantes destes operários podem ser diversas e divergentes. Aliás, a questão das antigas e novas formas de militância constituirá uma das interrogações mais delicadas no seguimento deste livro (cf. cap. 4).

O pluralismo radical das identidades operárias confirma, então, o dado irrefutável precedente: a forma revolucionária tida em conta por Marx e Engels como resultado da luta de classes contra o capitalismo não vingou historicamente: o declínio dos partidos comunistas, um pouco por todo o Ocidente a partir dos anos 50, confirma-o amplamente.

A derrocada do comunismo real, em quase todo o mundo, depois de 1989, amplifica ainda mais a conclusão anterior. As trajectórias operárias, em várias gerações, como as dos camponeses, não permitem identificar nenhuma convergência. Talvez, quando muito, um movimento em direcção às formas mais societárias em detrimento das formas comunitárias? Todavia, estas subsistem (estarão a renascer?) mesmo que a lógica económica e financeira do capital se torne mais invasora.

CONCLUSÃO

Da forma *comunitária* do Nós, que modela completamente um Eu definido pela sua genealogia e os seus traços culturais (à qual chamei forma «cultural»), à forma *societária*, que une Nós contigentes e dependentes das identificações estratégicas a Eus perseguindo os seus objectivos de sucesso económico e de realização pessoal (à qual chamei forma «narrativa»), encontrei, durante este périplo, duas formas intermediárias particularmente interessantes: a aliança dum Nós comunitário e dum Eu ao mesmo tempo íntimo e voltada para o «interior» (à qual chamei forma «reflexiva») e a combinação dum Nós societário, de tipo estatal, burocrático, institucional e dum Eu de tipo estratégico orientado para o «exterior» (à qual chamei forma «estatutária»). As quatro formas foram ilustradas historicamente através de casos particularmente típicos que alimentaram a teorização sociológica.

Estas quatro apelações (cultural, narrativa, reflexiva e estatutária) constituem tentativas de nomeação da combinação de transacções relacionais (comunitárias ou societárias) e de transacções biográficas (para outrem e para si) que tomam em consideração análises históricas. Os três grandes processos abordados neste capítulo fazem emergir essas formas em momentos diferentes da História humana. O processo de civilização dá origem a um Nós comunitário, que domina os Eus submetidos ao seu lugar na sua linhagem, a um Nós societário, que reúne os Eu estrategos e autocontrolados («estatutários»). O processo de racionalização transforma as formas comunitárias tradicionais e plenas de magia em formas societárias desencantadas, mas comprometidas na transformação do mundo pelo trabalho, visto como vocação e caminho da salvação («narrativas»). O processo revolucioná-

rio de libertação, às vezes, transforma os Eus alienados pela exploração económica e a dominação de classe em Eus críticos, «multidimensionais» e livremente associados («reflexivos»)⁷¹.

Constatei até que ponto nenhum dos três processos precedentes tinha dado origem a uma forma de identidade universalmente dominante. Nem a identidade de Corte, característica dos Estados burocráticos «modernos», nem a identidade do empresário «racional», impondo num mercado uma lógica económica capitalista, nem o militante revolucionário, fundindo com a sua Causa «comunista» e o aparelho que pretende incarná-la, podem servir de pólo de identificação comum, universalmente legítimo e desejável.

Depois dum século de guerras, que estiveram entre as mais mortíferas de todos os tempos, os totalitarismos políticos submeteram os indivíduos, em nome do significado da História, a desigualdades económicas crescentes e injustificáveis, e à exclusão em massas de todos aqueles que não tinham acesso à modernização. Neste contexto, nenhuma forma de identidade se impôs como eixo numa nova configuração histórica.

É por isso que se pode defender a ideia segundo a qual as ideias precedentes estão «em crise», no sentido explicitado na introdução. No dealbar do terceiro milénio, nenhuma forma pode ser considerada como dominante sobre todas as outras e dotada dum legitimidade «superior». Sem dúvida que por detrás destes processos em curso, se pode identificar actores colectivos, práticas sociais, relações de poder e tentar avaliar as hipóteses de dominação, de legitimação e de sucesso. Mas estas antecipações não projectam uma nova configuração histórica das formas de identidade, cujo agenciamento parece, cada vez mais, contingente e muito imprevisível.

Estas formas de identidade constituem maneiras de identificar os indivíduos; a sua combinação pode, teoricamente, permitir a caracterização de configurações históricas mais ou menos típicas. Mas elas coexistem na vida social. Cada um pode identificar os outros ou identificar-se a si mesmo, seja através dum *nome próprio* que remete para uma linhagem, uma etnia ou um «grupo cultural», seja através dum *nome de função* que depende de categorias oficiais dos «grupos estatutários», seja através de *nomes íntimos* que traduzem uma reflexividade subjectiva («si próprio»), seja através de *nomes designando intrigas* que resumem uma história, projectos, um percurso de vida, em suma, uma narração pessoal («o para si»). Estas quatro formas de identificação são tipos de designação que cada um gere, combina, planeia na vida quotidiana. O seu uso depende do contexto das interações, mas também dos «recursos de identidade»⁷² das pessoas visadas.

(71) Pode-se considerar que o compromisso militante para a libertação das formas modernas de exploração é equivalente, num quadro societário, ao compromisso religioso íntimo, voltado para o interior, num quadro comunitário. Em ambos os casos, emerge uma forma reflexiva do Eu através dum distanciamento em relação aos papéis atribuídos pelo Nós.

(72) Esta noção de «recursos identitários» será explicada nos capítulos seguintes. Numa perspectiva nominalista, eles só podem ser considerados como capacidades linguísticas, reservas de palavras, expressões, referências que permitem pôr em marcha estratégias, mais ou menos complexas, de identificação dos outros e de si próprio. Mas eles são indissociáveis das capacidades relacionais que permitem a descoberta

RESUMO DAS FORMAS DE IDENTIDADE COMO MODOS DE IDENTIFICAÇÃO DOS INDIVÍDUOS SEGUNDO DOIS EIXOS

1. A forma de identidade «biográfica para outrem» de tipo comunitário é aquela que provém da inscrição dos indivíduos numa linhagem de gerações e que se traduz pelo seu apelido (em geral, o apelido do pai), «um Eu nominal». Ela designa a pertença a um grupo local e à sua cultura herdada (língua, crenças, tradições). É uma forma de identificação historicamente muito antiga e que continua dominante enquanto perdurar, simultaneamente, a supremacia do Nós sobre o Eu (Elias), as formas místicas de crenças sobre as formas racionais (Weber) e as formas pré-capitalistas de produção (Marx). Pode-se denominá-la forma **cultural** na condição de tomar este termo no seu sentido etnológico de modo de vida. A identidade Samo (caso 1) é uma ilustração da sua hegemonia num quadro «puramente comunitário» mas ela continua a existir, sob diversas formas, nas sociedades contemporâneas...

2. A forma «relacional para outrem» define-se antes de mais pelas interacções e por elas no seio dum sistema instituído e hierarquizado. Ela constrói-se sob pressões de integração às instituições: a família, a escola, os grupos profissionais, o Estado. Ela define-se através de «categorias de identificação» nas diversas esferas da vida social. É uma identidade que implica um «Eu socializado» pelo desempenho de papéis. Pode-se denominá-la identificação **estatutária**, na condição de nos lembrarmos que, nas sociedades modernas, os estatutos e os papéis são múltiplos e que, por isso, o Eu se torna «plural»⁷³. A identidade de Corte (caso n.º 2) é uma ilustração histórica da sua hegemonia num quadro que se torna societário, mas ela continua pertinente nas sociedades actuais como meio para identificar os indivíduos a partir dos seus papéis.

3. A forma «relacional para si» é aquela que provém dum consciência reflexiva⁷⁴ que põe em marcha de forma activa o compromisso num projecto que tem um significado subjectivo e que implica a identificação a uma associação de pares, partilhando o mesmo projecto. A este Nós composto por pessoas próximas e semelhantes corresponde uma forma específica de Eu à qual se pode denominar **Si próprio reflexivo**. É a face do Eu que cada um deseja ver reconhecida pelos «Outros significativos»⁷⁵ que pertencem à sua comuni-

dos outros, a gestão de cooperações e conflitos com eles e das referências biográficas, de aprendizagem de si, do relato das identificações passadas que permitiram a construção da sua identidade pessoal (cf. cap. 5).

(73) O dado irrefutável das identidades estatutárias do Eu, e das suas pertenças múltiplas, era considerado por Simmel como uma das características essenciais da modernidade, da socialização societária (*Vergesellschaftung*). Ele via na multiplicação dos «círculos», que cingem a vida quotidiana dos indivíduos modernos, uma hipótese de autonomia; cf. «La différenciation sociale», *Sociologie et épistémologie*, trad., Paris, PUF, 1981, p. 220-222. Este é um tema muito desenvolvido por Jon Elster em *The Multiple Self*, Free Press of New York, 1986.

(74) A distinção entre consciência reflexiva e consciência prática está presente na obra de Antony Giddens, *La constitution de la société*, Paris, PUF, 1987 (1.ª ed., 1977). Voltarei a este assunto no capítulo 5.

(75) A distinção entre Outrem significativo e Outrem generalizado e a sua importância nas identifica-

dade de projecto. Por exemplo, é o caso do envolvimento político num movimento escolhido por convicção e que constitui uma «paixão». É a unidade do Eu que está aqui em causa, a sua capacidade discursiva para argumentar uma identidade reivindicada e unificadora, uma identidade reflexiva. A identidade íntima que desenvolve o «problema de si» (caso n.º 3) é um exemplo histórico, assim como certas formas de militância revolucionária, no caso desta forma ser dominante 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 projecto de vida com longevidade. É «esta história que cada um conta a si próprio sobre aquilo que ele é»⁷⁶, esse **Si narrativo** que cada um tem necessidade de ver reconhecido não só pelos «Outros significativos» mas também pelos «Outros generalizados». É um indício dum busca de autenticidade, um processo biográfico que se faz acompanhar de crises (cf. cap. 5). É a continuação dum Eu projectado nas pertenças sucessivas, perturbado pelas mudanças exteriores, abalado pelas vicissitudes da existência. É a continuação dum *ethos*, ou melhor, dum ambição ética que dá um sentido a toda a existência. Eu chamar-lhe-ei, relativamente a Ricoeur, identidade narrativa. O exemplo do empresário puritano (caso n.º 4), assim como o de alguns militantes revolucionários (caso n.º 5) são ilustrações históricas da sua hegemonia em determinados contextos.

Estas formas de identidade são inseparáveis das relações sociais⁷⁷ que são também formas de alteridade. Não existe Identidade sem Alteridade, isto é, sem relações entre o si próprio e o outro. Uma forma histórica importante desta relação é a dominação dum grupo que impõe um modo legítimo de identificação a todos os outros, mas não é a única. A forma «cultural», dominante nas «comunidades tradicionais» implica a *dominação do sexo*, dos homens sobre as mulheres, expresso nos mitos, encenado nos ritos, posto em prática nas estruturas de parentesco. A forma «estatutária» é inseparável da *dominação burocrática*, sistemática, aquela que muitas vezes esmaga o indivíduo através do peso das regras anónimas e muitas vezes cegas, que subordina os dirigidos aos dirigentes. A forma «reflexiva», sinónimo de compromisso moral e de convicções fortes, está sujeita às tiranias da intolerância e a múltiplas formas de *dominação simbólica* dos crentes sobre os não crentes/descrentes, da elite sobre as «massas», sempre na ameaça de serem tratadas com desprezo. Quanto à forma «narrativa», individualista e empresarial, ela é dificilmente separável de todas as formas de *dominação de classe*, a dos patrões sobre os seus assalariados, dos dirigentes revolucionários sobre os seus inimigos de classe, dos gerentes sobre os seus subordinados, etc.

ções está presente na obra de George Herbert Mead, *L'esprit, le soi, la société*, Paris, PUF, 1963 (1.ª ed., 1933). Vol tarei a este assunto no capítulo 5.

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

(77) Utilizarei a expressão *relações sociais* para designar relações de poder características dos Nós (comunitários ou societários) e *relações sociais* para designar formas relacionais dos Eus (para outrem ou para si). As relações de poder não se reduzem a relações de dominação, tal como as relações sociais que, além disso, incluem as «relações para consigo próprio».

Mas, ao mesmo tempo em que se diversificam e se tornam complexas, as formas de dominação e de alteridade, correlativas das formas de identificação, entram em crise: elas são postas em causa pelas evoluções económicas, mas também pelos movimentos sociais de todo o género. Estas crises põem à prova a gestão de identidade que os indivíduos devem fazer deles próprios e dos outros, em todos os aspectos da vida social e em todas as esferas da existência pessoal. É o que vou analisar nos três capítulos que se seguem.

Dinâmicas da família e crise das identidades sexuadas

Este capítulo examina a hipótese duma transformação profunda nas relações entre os sexos na sociedade francesa no período 1965-1995. Desenvolve a tese duma crise das *identidades sexuadas (gender identity)*¹ a partir duma história racional das mutações da condição das mulheres e das evoluções das relações entre os homens e as mulheres, em França, desde os meados da década de 60. Para o fazer, ele interroga em primeiro lugar a história das mulheres, dos seus papéis, das suas actividades, das suas aspirações, mas também das relações entre os homens e as mulheres, dos papéis masculino e feminino na sociedade francesa. Este capítulo examina também a literatura sociológica e as controvérsias que dizem respeito ao futuro da instituição familiar. Em que é que as transformações da família, do matrimónio e das relações parentais provocam uma crise? Finalmente, volta-se a abordar o «processo de identidade Eu-Nós» (que é também Eu-Tu), através duma análise daquilo que parece ter-se tornado o ponto central da última fase: a relação amorosa. Em que é que as evoluções desta relação, no seu significado e naquilo que está em jogo, desembocam numa crise das *identidades sexuadas*?

O PROCESSO DE EMANCIPAÇÃO DAS MULHERES

O acesso das mulheres à autonomia, simultaneamente financeira, pelo trabalho assalariado, e sexual, pelo controlo da procriação, a sua emancipação, mesmo lenta e relativa, dos constrangimentos da função doméstica e a sua descoberta, mesmo parcial e recente, de

(1) Utilizarei esta expressão *identidades sexuadas* para designar as formas de identidade (cf. cap. 1) na esfera da vida privada que inclui e ultrapassa a esfera familiar. São formas de se definir (e de falar de si) enquanto homem ou mulher, na vida privada, pai, mãe, filho ou filha, etc., na família. Estas formas são inseparáveis das relações pessoais e colectivas entre os sexos (relações sociais de sexo) que variam historicamente.

novas formas de vida privada compõem um processo de emancipação histórico que constitui sem dúvida a maior revolução do século XX no Ocidente. Nomeadamente graças à publicação recente duma *História das Mulheres no Ocidente*², que ajuda a seguir e a compreender melhor este processo num longo período de tempo, mas também graças aos contributos do movimento feminista e da sociologia das relações sociais de sexo e da divisão sexual do trabalho³ pode definir-se melhor as diversas componentes deste processo que, em França, se acelerou incontestavelmente durante os últimos 25 anos, do século XX. O acesso maciço das mulheres ao trabalho assalariado, o controlo da procriação e a igualdade jurídica com os homens não suprimiu nem as desigualdades entre os sexos nem todas as formas de subordinação das mulheres. Mas gerou uma crise de papéis masculinos e femininos e transformações identitárias que é importante definir.

Sobre a dominação masculina

No início, desde há muito tempo e em todas as formas de «comunidades», a subordinação generalizada das mulheres a um homem ou a um grupo de homens (pai, marido, anciões, padres, etc.) é incontestável. A dominação masculina⁴, se não constitui uma «invariante histórica» (já que está a ser radicalmente posta em causa) representa sem dúvida uma «invariante comunitária»: aquilo a que Françoise Héritier chama «a valência diferencial dos sexos» está presente onde quer que domine a lógica comunitária e a imposição duma ordem simbólica fundada no respeito pela tradição. Doravante, o mecanismo é bem conhecido: para que as mulheres que têm o privilégio «natural», biológico, da procriação não o convertam em poder social, as sociedades comunitárias (isto é, os homens que aí exercem o poder) inventaram dispositivos (míticos, rituais e institucionais) que lhes atribuem uma posição dominada e uma identidade negativa⁵. Segundo Françoise Héritier, em todas as «comunidades» estudadas por antropólogos, a diferenciação dos sexos que justifica a divisão sexual do trabalho afasta as mulheres da esfera do poder e faz delas um grupo distinto afectado à esfera doméstica. Dado que esta operação parece a todos,

(2) Cf. Georges Duby e Michelle Perrot (ed.), *História das Mulheres no Ocidente*, Porto, Edições Afrontamento, vol. 5. Servi-me especialmente dos dois últimos tomos, dedicados aos séculos XIX e XX.

(3) Cf. os trabalhos do Grupo de estudos sobre a divisão social e sexual do trabalho (GEDISST) e do Grupo de investigação mercado do trabalho e género (MAGE).

(4) Cf. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998. Esta obra faz uma crítica muito pertinente da noção de invariante histórica utilizada nesse livro em «Entretien avec Paul Veyne», publicado pela revista *Sciences humaines*, n.º 88, Novembro de 1998, p. 41. Veyne escreve nomeadamente: «Lancei-me nesta direcção que consiste em utilizar as ciências humanas para encontrar invariantes, agora penso que foi um erro».

(5) Cf. Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996. A análise desenvolvida neste livro é uma demonstração muito convincente da relação sistemática entre dominação do masculino e estruturas comunitárias. Tal como em Bourdieu, esta análise também não implica a existência duma invariante histórica, mas demonstra, de maneira convincente, a existência duma invariante comunitária.

incluindo às próprias mulheres, «natural» porque conforme a todas as crenças colectivas da «comunidade», não se observa muita variação naquilo que parece ser uma espécie de fundamento do laço comunitário.

Para isso, as mulheres foram socialmente acantonadas na esfera doméstica e ocuparam um lugar subordinado e um estatuto de objecto nas estruturas de parentesco: «São os homens que trocam as mulheres e não o contrário»⁶. Por esse facto, como entre os Samo (cap. 1), elas são consideradas, ao mesmo tempo como «menos socializadas» que os homens e como potencialmente «perigosas» para eles. Mitos, rituais e instituições (nomeadamente as religiosas) servem para as manter à distância, para as fechar num sistema de normas e de papéis justificado simbolicamente. O sagrado «comunitário» é masculino e as mulheres só podem ter acesso a ele numa posição de dominadas.

A passagem histórica progressiva, inacabada e incerta das estruturas «comunitárias» às relações «societárias» não se fez necessariamente acompanhar por uma mudança de estatuto das mulheres. Ela ampliou simplesmente as brechas que por vezes já existiam, mas sob uma forma de excepções estritamente controladas pelo poder político ou religioso masculino. As figuras históricas da *bruxa* ou da *prostituta* – mulheres que não se sujeitam aos papéis domésticos – foram muitas vezes reprimidas, por vezes muito duramente, ao longo da história, mas, por vezes, constituíram núcleos de autonomia, apesar do contexto comunitário. A figura da *religiosa* pôde ser dada como exemplo da realização dum ideal espiritual. Mas elas estavam «à margem» da vida social e comunitária «comum» (em cima ou em baixo, mas à margem). O inventário de numerosos casos, na sociedade antiga, mostra a que ponto elas não eram consideradas como «mulheres normais»⁷. Mesmo uma personagem histórica como Joana d'Arc não suscitou mudanças significativas a respeito das mulheres em geral: as suas proezas foram sistematicamente ligadas ao carácter «masculino» da sua personalidade⁸.

O acesso das primeiras mulheres a actividades profissionais assalariadas, num quadro parcialmente societário, fez-se com frequência, sobretudo a partir do século XIX, em continuidade com tarefas domésticas, educativas ou curativas «especificamente femininas», isto é, relevando dos papéis domésticos. Tradicionalmente, em meio urbano, as raparigas jovens trabalhavam como empregadas em famílias de acolhimento antes de se casarem e de se tornarem esposas e mães. Aquelas que, na burguesia do século XIX, se tornavam

(6) Cf. Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1967 (1.ª ed., 1949). Esta tese inclui uma dupla demonstração essencial: a do facto da proibição do incesto não ser de origem biológica (nem justificável através dela) mas natural e do parentesco, nas sociedades comunitárias, não poder ser compreendido sem se introduzir a dissimetria entre os sexos e o intercâmbio das mulheres pelos homens.

(7) Cf. *Histoire des femmes...*, obra citada, t. 4, cap. 15: «La travailleuse», por Joan W. Scott, p. 419-444 e cap. 16: «Femmes seules», por Cécile Dauphin, p. 445 e s.

(8) Jean-Claude Kaufmann faz justamente referência, no seu último livro, a propósito de Jeanne d'Arc e da «força da sua reflexividade», o que muitas das suas biografias concluem: «Era preciso que ela fosse um pouco homem para ser mulher sozinha»; cf. *La femme seule et le prince charmant*, Paris, Nathan, 1999, p. 17.

governantas, professoras ou enfermeiras deviam permanecer solteiras. Se se casassem deviam abandonar o seu emprego. Nas classes populares era a pobreza que empurrava as mulheres a ir trabalhar para os campos ou para as fábricas. Em relação às operárias das fábricas – em França, o seu número aumenta de 168 000 para 747 000 entre 1835 e 1860 – é o facto de elas serem mais mal pagas que os homens – em média uma taxa inferior em um quarto à do vencimento masculino pelo mesmo trabalho – que explica que elas sejam procuradas pelos patrões. Segundo os reformadores sociais, mesmo se a indústria progrediu à custa duma certa «crise da família», esta não desemboca numa igualdade entre homens e mulheres, muito pelo contrário⁹.

A separação espaço-temporal do trabalho-produção e da família-reprodução introduz um novo tipo de vínculo social e de divisão do trabalho entre homens e mulheres. Os homens definem-se pelo trabalho, enquanto as mulheres, mesmo quando têm de trabalhar, definem-se pelas suas tarefas domésticas. Pelo menos é assim que elas são definidas. A rejeição que os operários «politizados» manifestam em relação ao trabalho das mulheres justifica-se tanto pela constatação do destino inumano que lhes é reservado na fábrica como pelo medo de ver esta mão-de-obra barata a apoderar-se dos empregos disponíveis¹⁰. Por esse facto, a participação das operárias no movimento sindical nascente será sempre contestado, em última análise tolerado, dificilmente adquirido.

Apesar disso, a segunda metade do século XIX vê surgir acções colectivas de mulheres para reivindicações que lhes tocam directamente enquanto mulheres. A partir de 1848, as oficiais operárias do Estado tinham combatido pela supressão da hierarquia, a construção de creches, o direito de reunião, a reforma do estatuto matrimonial. Em 1871, a Comuna de Paris integra no seu programa reivindicações «feministas»: direito ao divórcio, igualdade de instrução entre homens e mulheres, direitos políticos, igualdade de salários. Apesar de uma repressão atroz das mulheres mais implicadas nesta luta (cf. Louise Michel), greves de operárias começam e multiplicam-se entre 1880 e 1914. Mas elas não desembocam numa articulação entre luta das classes e emancipação feminina: o movimento sindical continua quase totalmente masculino e obcecado pelos riscos de concorrência desta mão-de-obra mal paga. A imagem da mulher doméstica continua a ser dominante, inclusive no seio das classes populares¹¹.

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

(10) Sobre o começo da sindicalização das mulheres e a hostilidade do movimento sindical em relação a certas reivindicações feministas, cf. Madeleine Guilbert, *Les femmes et l'organisation syndicale avant 1914*, Paris, Éd. du CNRS, 1966. Cf. também *História das Mulheres...*, t. 4 e t. 5.

(11) Esta apreciação é geral e convergente entre os historiadores e as feministas: por todo o lado encontra-se uma cronologia que opõe o período 1880-1914 ao período 1914-1939 e mesmo por vezes 1914-1965, cf. *História das Mulheres...*, cap. 17, obra citada.

Apesar do acesso maciço das mulheres aos empregos assalariados durante a Grande Guerra, e a despeito do movimento «sufragista» pela igualdade política das mulheres que só levará ao direito de voto em 1944, o período entre as duas guerras, e mesmo depois da guerra, é marcado por uma «asfixia das vozes feministas». Assiste-se em França, nesta época, a «um grande consenso matrimonial»¹², a um retorno das mulheres a casa (depois de 1918) e a uma (re)valorização das tarefas domésticas.

Apesar da forte participação das mulheres nos movimentos de resistência, do direito de voto e da protecção social, o estatuto da mulher praticamente não mudara aquando da Libertação. Há muito poucas deputadas eleitas, as mulheres estão em grande minoria nos sindicatos, nos partidos, nos cargos dirigentes. Em 1945, o primeiro congresso nacional da União das mulheres francesas proclama assim os seus objectivos: «Dar crianças à França, fundar um lar, educar os filhos numa moral elevada, inculcar-lhes o gosto pelo trabalho, o respeito filial, o amor à Pátria e o sentido cívico».

O consenso parece ser de tal maneira forte que a obra precursora de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*, é recebida, em 1949, com críticas acerbas e comentários maldosos, inclusive por parte de críticos dos jornais «de esquerda»¹³. No entanto, este livro actualizava, de maneira coerente, as bases de sujeição das mulheres e tentava ligar as lutas pela igualdade com o acesso das mulheres à sua identidade: «Emancipar a mulher é recuar reduzi-la às relações que ela tem com o homem, mas não ignorá-las; não é porque se afirma a si própria que ela deixará de existir também para ele; reconhecendo-se mutuamente como sujeito, cada um continuará, todavia, para o outro, um outro. (...) É quando for abolida a escravatura de metade da humanidade (...) que o casal humano reencontrará a sua verdadeira figura». Em França, esta foi uma das primeiras obras na qual a crítica da «natureza feminina» desemboca na questão da construção, pelas mulheres, duma identidade pessoal irredutível às suas tarefas domésticas, ligada a uma luta pela igualdade e a novos vínculos em relação aos homens.

De facto, a questão da identidade feminina é inseparável das relações de dominação sexual. Enquanto continuarem submetidas às suas tarefas domésticas, e sobretudo às tarefas caseiras não reconhecidas economicamente, as mulheres só poderão aceder a uma identidade de procuração (filha de, mulher de, mãe de). Enquanto a identidade masculina se constrói em torno do trabalho produtivo e das lutas pelo seu reconhecimento (nem que seja só a nível monetário), a identidade feminina só poderá aceder a formas privadas, privativas, de reconhecimento. A divisão sociossexual do trabalho (homem = tra-

(12) A fórmula «asfixia das vozes feministas» é de Danièle Léger, obra citada, p. 72; e a fórmula «grande consenso matrimonial do período entre as duas guerras» de Jean-Claude Kaufmann, obra citada, p. 26. As explicações dadas pelos historiadores a essa regressão são diversas: consequências da guerra 1914-1918, crise económica, polarização sobre a questão do direito de voto; cf. *Histoire des femmes*, obra citada, p. 400 e s.

(13) Em 1999, realizou-se um colóquio em Paris sobre *Le cinquantième anniversaire de la publication du «Deuxième Sexe» de Simone de Beauvoir* (Paris, Gallimard, 1.ª ed., 1949). Numerosas comunicações retracem o clima da época e as reacções dos críticos, difíceis de imaginar nos dias de hoje.

balho; mulher = família) encerra a mulher numa situação de dupla dependência, económica e identitária (mesmo o seu nome é frequentemente, a despeito da lei de 1973, depois do nome do pai, o do marido). A separação entre a produção masculina e a reprodução feminina, subordinando a segunda à primeira, não é aparentemente muito diferente daquela que regeu, desde há milénios, a organização das sociedades de dominante «comunitária»¹⁴.

A viragem dos anos 1960-1970

É a meio da década de 1960 que em França tudo começa a mudar. Aquilo a que Jean-Claude Kaufman chama «um gigantesco incêndio vindo da Suécia» e Louis Roussel uma «contestação violenta vinda das cidades universitárias americanas»¹⁵ vai provocar uma verdadeira «revolução cultural», mas também uma «reviravolta demográfica» e, a seguir ao Maio de 1968, um «novo movimento social» que vão transformar em profundidade o lugar das mulheres na sociedade francesa. No que toca à vida privada, entre o final da década 1960 e a década de 1980, «em vinte anos, as mudanças foram mais profundas do que ao longo do século anterior»¹⁶. Três tendências importantes podem hoje ser traçadas: a descida de todos os indicadores demográficos de natalidade, nupcialidade e fecundidade, o aumento da taxa de actividade das mulheres, a diversificação das formas de vida privada.

Em primeiro lugar está o controlo da procriação, que representa, para as mulheres desta geração-*pivot* (a que tem 20 anos durante os anos 1960) a alteração mais importante. Os movimentos de mulheres pós-1968 fazem desta reivindicação um tema maior: «Os nossos corpos pertencem-nos». Os movimentos para a revogação da lei de 1920 impedindo o aborto e a contracepção – nomeadamente o do Planeamento Familiar – obtêm um pequeno começo de satisfação com a lei Neuwirth de 1967 e a multiplicação dos «centros de consulta». Mas é a lei Veil de 1975 que marca a ruptura com décadas de repressão e ao mesmo tempo provoca o enfurecimento numa parte da classe dirigente masculina. Aquando da sua adopção definitiva, a 6 de Outubro de 1980, 50 000 mulheres saem à rua,

(14) Aparentemente, porque a modernização está ainda assim em andamento, e se as identidades masculinas e femininas estão estruturadas de forma diferente e tomadas numa relação social de dominação, a divisão social e sexual, de dominante «societária», evolui constantemente enquanto que as estruturas de parentesco «comunitárias» se reproduziam de geração em geração. Sobre o laço entre os dois desafios identitários, profissionais e pessoais, cf. Danièle Kergoat, «Division du travail entre les sexes», in Jacques Kergoat e outros (ed.), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, p. 319-328.

(15) A primeira fórmula encontra-se em Jean-Claude Kaufman, *La femme seule...*, obra citada, p. 29, e a segunda em Louis Roussel, *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 75.

(16) A fórmula encontra-se na síntese de Jean-Hughes Dechaux, *Dynamiques de la famille: entre individualismo e pertença*, em O. Galland e Y. Lemel, *La nouvelle société française*, Paris, A. Colin, 1998, p. 60-89.

«de todas as idades e de todas as condições sociais, para defender o seu direito elementar de dispor delas próprias». A Ordem dos Médicos acabou por aderir à lei, que é votada quase por unanimidade¹⁷.

Paralelamente, a difusão maciça de novos métodos de contracepção química (as diversas gerações de pílulas) permite às mulheres, pela primeira vez na história, controlar de forma eficaz a sua procriação. Entre 1965 (topo da curva) e 1995 (últimos dados), o índice de fecundidade total passa de 2,75 a 1,70, a fecundidade de terceiro escalão passa de 100 a 17. Sendo resultado de numerosos outros factores esta nova reviravolta demográfica¹⁸ tem múltiplas incidências sobre a condição das mulheres em França, assim como em todos os países comparáveis. Tanto mais que outras leis completam o novo dispositivo mais favorável à igualdade dos sexos: condenação da violação como crime, direito das mulheres casadas a abrir uma conta bancária sem a autorização do marido, divórcio por consentimento mútuo.

Mas é também o acesso maciço e duradouro das mulheres ao mercado do trabalho que muda as condições da sua autonomia pessoal. Em 1968, 60% das mulheres que viviam com o companheiro estavam em casa, em 1998 são só 28%. Mesmo quando têm um filho, 75% delas trabalha, 70% com dois filhos e mesmo 50% com três (em 1968, 12%). A taxa de actividade das mulheres dos 25 aos 49 anos passa de 40% para 78% entre 1962 e 1997. Assiste-se a uma verdadeira mudança do modelo familiar articulado com o modelo profissional: nem escolha, nem alternância, mas cumulação¹⁹. De facto, há «uma necessidade económica da dupla actividade na maior parte dos casos quando um casal em que um só ganha o salário mínimo está abaixo do limiar de pobreza», mas há também uma outra coisa: a independência financeira é uma condição maior de autonomia pessoal das mulheres. O facto de ter um rendimento pessoal constitui uma espécie de «segurança de base» para a maioria das mulheres desta «geração pioneira» porque os riscos de divórcio aumentam consideravelmente em 30 anos e o desemprego crescente penaliza as mulheres com menos formação e aquelas que param de trabalhar para educar os seus filhos.

Esta geração de mulheres seguiu carreiras profissionais que começam doravante a ser muito conhecidas e cuja análise mostra, de maneira precisa, que elas dependem fortemente do «modelo identitário» interiorizado precocemente e não só do nível da formação adquirida antes da entrada no mercado do trabalho. Uma investigação comparativa, baseada em duas gerações de mulheres, mostra que as mulheres desta geração (nascidas nos anos 1940 e 1950) que tinham deixado a família para irem viver imediatamente com um companheiro (nos anos 1960 e 1970) tinham, no final dos anos 1980, carreiras muito menos favoráveis e

(17) Cf. Maryse Jaspard, *La sexualité en France*, Paris, La Découverte, colecção «Repères», 1997, e Michèle Fernand e Maryse Jaspard, *Le contrôle des naissances*, Paris, PUF, colecção «Que sais-je?», 1988.

(18) A expressão é de Louis Roussel que reúne, no seu livro, todas as séries e curvas úteis para a demonstração em *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, p. 79-123. O capítulo 3, intitulado «Les surprises du démographe», e o seguinte, intitulado «La double désinstitutionnalisation» põem muito bem em evidência, entre 1965 e 1985, «o pluralismo dos modelos de biografia socialmente admitidos».

(19) Cf. Margaret Maruani e Emmanuelle Reynaud, *Sociologie de l'emploi*, Paris, La Découverte, colecção «Repères», 2.ª edição, 1999.

mais descontínuas vinte anos depois do que aquelas que tinham saído de casa como «solteiras independentes para trabalhar e fazer a sua formação primeiro»²⁰. A geração seguinte (nascida nos anos 1960 e 1970) conhecerá uma progressão sem precedentes da sua escolarização e do seu sucesso escolar, que, pela primeira vez, vai ser superior à dos rapazes da sua idade. Embora elas tenham mais dificuldades do que eles em se inserirem no mundo do trabalho²¹, elas vão adoptar um modelo de carreira profissional contínuo, uma acumulação das funções profissionais e domésticas. Assiste-se, para esta geração, a uma verdadeira mutação dos papéis, embora ela continue socialmente e a nível escolar (muito) diferenciada: o modelo da acumulação, quando vigora, implica estratégias de conciliação entre funções profissionais e funções domésticas, estas últimas não podendo já constituir a identidade feminina. Por isso, a maneira de ocupar as funções domésticas muda, e às vezes profundamente. As mulheres, maioritariamente, já não se definem apenas como esposas ou mães.

Mesmo se consagram à «família» mais tempo e investimento do que os homens, elas têm também uma *identidade profissional*, que influencia a construção da sua identidade pessoal. De facto, é a estrutura da sua personalidade que se modifica assim que elas põem em causa a atribuição da sua existência aos seus papéis familiares: todas as dimensões da sua identidade «para si» e «para outrem», relacional e biográfica, são visadas. E nomeadamente as dimensões íntimas, as da vida privada.

De facto, é também a diversificação das formas de vida privada que caracteriza o processo de emancipação das mulheres, ao mesmo tempo que modifica as relações entre homens e mulheres e, portanto, também os processos identitários masculinos. Assim, em 1990, só 58% das mulheres de 25 anos «vivem com o companheiro» (39% dos homens), quando em 1975 eram 71% (55% dos homens). Esta estatística respeita à «segunda geração» comparada com a «geração pioneira». Se se analisa o inquérito com atenção, constata-se que «viver com o companheiro» já não significa forçosamente, para esta segunda geração, ser casado, nem mesmo viver na mesma casa que o «companheiro»: aliás, a terminologia tornou-se incerta (parece que o termo «em concubinação» cai em desuso... enquanto que «namorado» ganha terreno). Segundo um inquérito de 1994²², um terço das

(20) A investigação baseava-se em duas gerações de mulheres da região de Marselha. Os seus principais resultados, que dizem respeito às trajectórias familiares e profissionais, são tirados de Thierry Blöss, *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF, 1997, p. 127-129.

(21) Para um relato muito completo das evoluções do sucesso escolar e da inserção profissional das raparigas e dos rapazes dos anos 1960 aos anos 1980 e sua interpretação, cf. Christian Baudelot e Roger Establet, *Allez les filles*, Paris, Seuil, «Points», 1989.

(22) Os números são tirados de J.-H. Déchaux, «Dynamiques de la famille...», *La nouvelle société française*, Paris, A. Collin, 1998, p. 69. Uma reflexão teórica sobre a explicação das diferenças entre as gerações, sob o ponto de vista dos seus modos de vida, é elaborada por Jean-Pierre Terrail em *Dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995, que avança a hipótese dum desfazimento entre as práticas e as disposições: a geração pioneira das mulheres em questão não possuía, sem dúvida, uma «comunidade de disposições», o que pode explicar os desfazimentos com as gerações seguintes. Os elementos de comparação internacional reunidos em *Histoire des femmes en Occident*, obra citada, t. 4, p. 445-476, parecem indicar que se trata dum fenómeno bastante geral.

mulheres de 20 a 24 anos que declaram «viver sozinhas» dizem também «ter uma relação amorosa estável», o que pode significar, ou não, para elas «viver com o companheiro». Para a segunda geração de mulheres (aquelas que têm 20 anos nos anos 1970 e 1980), o modelo da família tradicional (casal com crianças) já não é o único em vigor, a norma-família (que pode também evoluir) já não é a única possível. De facto, as mulheres da «segunda geração» casam-se com menos frequência e mais tarde que as suas mães, divorciam-se com mais frequência, vivem com mais frequência sozinhas e experimentam novas formas de coabitação, de relações amorosas e de vida profissional, talvez uma nova «forma identitária sexual»... Quanto à terceira geração de mulheres (as que têm vinte anos nos anos 1990), as opiniões sobre a sua evolução identitária divergem: estaremos a assistir a um «retorno do valor-família»?

A geração pioneira está também implicada pela diversificação das formas de vida privada. Devido ao aumento regular dos divórcios (70% a pedido das mulheres, desde o começo dos anos 1980) e das separações (mal compreendidas estatisticamente), as famílias ditas monoparentais, em geral depois do divórcio ou da separação, são, na sua grande maioria, compostas por uma mulher que vive sozinha com um ou vários filhos. As famílias ditas refeitas adquirem também formas diversas com os desfazimentos complexos entre o conjugal e o parental, sobre os quais voltaremos a falar. Mas, sobretudo, como o constata Jean-Claude Kaufmann, «assiste-se a uma irresistível expansão das trajectórias da vida a solo», sobretudo por parte das mulheres. Segundo ele, esse movimento, parcialmente ligado a «novas formas de casais de conjugalidade limitada» (casais não coabitantes) é inseparável duma dinâmica feminina de afirmação de si «mais ampla e subversiva que a do homem»²³.

Mesmo que continue ainda minoritário, mal identificado e interpretado de forma diversa, este processo de individualização da vida privada das mulheres – ao qual eu teria tendência para chamar feminismo prático – é particularmente claro nas biografias das mulheres que vivem sozinhas (quer sejam solteiras, divorciadas, separadas ou viúvas), o que não significa que não haja relação amorosa e, inclusivamente, «duradura». Como bem mostra Kaufmann, a partir do que elas dizem de si próprias, este processo constitui um desafio identitário importante, talvez mesmo decisivo, para a evolução das relações entre os sexos. Não se trata, portanto, só de identidades femininas, tomadas isoladamente. Ele toca igualmente as identidades masculinas. Uma não podem ser analisadas sem as outras. A experimentação dum novo modo de vida pode, por exemplo, fazer-se acompanhar da invenção dum novo «código amoroso». Ele pode também transformar a dominação masculina numa outra forma de relação entre os sexos e por isso gerar novas formas identitárias sexuadas.

(23) Cf. Kaufmann, *La femme et le prince charmant*, obra citada, p. 165. Cf. também *Histoire générale des femmes*, obra citada, t. 5, p. 503. Parece-me que esta tese da dinâmica feminina «subversiva» de afirmação de si deve fazer-se acompanhar duma distinção entre «vida privada» onde o movimento é profundo, avançado, contínuo (a que eu chamo «feminismo prático») e a «vida pública» onde o movimento é muito mais lento, aleatório, complicado, com regressões históricas (é um movimento para a igualdade real).

Mas nada está concluído e parece muito imprudente afirmar, sob o pretexto da constatação de novas formas de vida privada, o «fim do ideal burguês da família conjugal»²⁴. Em primeiro lugar, a maioria das mulheres da geração pioneira, como aliás da geração seguinte, continua a viver numa família dita «tradicional». Em seguida, o tema do «retorno do valor-família» durante os anos 1990 apoia-se em sondagens que devem ser sem dúvida relativizadas, mas que podem também ser interpretadas no sentido duma (re)valorização da segurança trazida pelo quadro familiar²⁵. Enfim, não é certo que a emancipação feminina não possa sofrer fases de regressão – como no período entre as duas guerras – tendo em vista o contexto económico da primeira metade dos anos 1990 (retorno do crescimento do desemprego, subida do sentimento de insegurança...). Também nada nos diz que a «terceira geração» (raparigas nascidas nos anos 1980 e 1990) continuará o movimento travado pelas duas gerações precedentes. Ainda é muito cedo para apreciar aquilo em que se tornou o processo de emancipação às portas do século XXI.

Relações sociais de sexo e dinâmicas das identidades sexuadas

Sendo inseparável de transformações nas relações entre os, homens e as mulheres, das relações sociais de sexo, o processo anterior está cingido a sistemas de normas, de produção e de poder que são ainda, pelo menos parcialmente, marcados por relações de dominação. Dominação na esfera doméstica, em primeiro lugar. A maior parte das tarefas domésticas incumbe ainda às mulheres: se, desde há trinta anos, elas passam cada vez menos tempo a preparar as refeições, a roupa, a arrumar e a tratar das crianças, consagram ainda muito mais tempo a estas tarefas que os seus cônjuges ou companheiros. Na sociedade francesa, a partilha das tarefas domésticas progrediu muito pouco em trinta anos, mesmo que seja necessário matizar os dados em função das classes sociais e das gerações²⁶. Dominação no campo profissional, em seguida; apesar de em 1983 ter sido votada em

(24) A expressão é de J.-H. Déchaux, obra citada, p. 63, que a apresenta depois com algumas reservas ao reconhecer que «a vida de casal ainda domina amplamente a vida adulta e continua a ser uma referência central» (*ibid.*, p. 67). Aliás, vê-se que a terminologia é flutuante e frequentemente «marcada» (casal em vez de família, novas formas em vez de concubinação...). François de Singly teve razão ao assinalar que «os sociólogos da família» (quem é que ele queria atingir?) têm frequentemente a tendência, pela sua terminologia, «a dar um crédito simbólico, uma patente de modernismo às novas fracções das classes médias»; cf. *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, 1993. Inversamente, não era preciso que eles valorizassem sistematicamente as formas mais tradicionais...

(25) Entre as muitas numerosas sondagens levando a um auto-jornalístico da «ascensão do valor família» nos anos 1990, aquela que abarca a questão: «O que é que lhe dá mais prazer na vida quotidiana?» sempre me impressionou. A resposta «Uma noite em família à frente da televisão» recolhe percentagens crescentes, muito à frente de todos os outros *items* (ler um livro, ir ao cinema ou ao teatro, fazer amor, praticar desporto...).

(26) O «dia duplo» continua ser uma dura realidade para a maioria das mulheres casadas: 58,4% dos homens não desempenham qualquer tarefa doméstica (60,7% segundo a sua companheira). Aqueles

França uma lei sobre a igualdade profissional, todos os números divulgados desde essa altura vão no mesmo sentido: com um diploma igual, as mulheres ganham menos que os homens e acedem com menos frequência a funções de direcção e a promoções. Os empregos continuam ainda sexuados e as mulheres concentradas em actividades consideradas ainda como «femininas»²⁷. Dominação política, por fim; apesar da chegada de ministras mulheres aos governos (por vezes despedidas imediatamente a seguir a serem nomeadas...), a taxa de mulheres deputadas pouco aumentou, e regrediu até recentemente (eleições de 1997), desde a Libertação; quase todos os grandes partidos políticos são dirigidos por homens e a recente lei sobre a paridade política continua a suscitar reacções hostis (inclusive junto de algumas militantes «feministas»).

Ao longo dos últimos trinta anos, a luta contra o sexismo marcou pontos e a virilidade tradicional (crença na superioridade dum princípio masculino, machista, sobre o feminino) já não é um valor partilhado. Uma análise dos manuais escolares, de obras literárias, cinematográficas ou televisivas, de artigos de jornais permitiria mostrar evoluções, ou mesmo revoluções, mas também sobrevivências, nas representações das relações entre os sexos. Muitas mulheres, sobretudo das gerações recentes, rejeitam doravante os homens «machos» ou os rapazes «imatuross»; elas procuram companheiros igualitários e não dominadores; elas valorizam a comunicação, a conversa sem dominação. O respeito mútuo tornou-se um valor cardinal das relações entre homens e mulheres. Por esse facto, poderá falar-se duma «crise da virilidade e da identidade masculina tradicional» a tal ponto que os homens tivessem perdido «um dos critérios essenciais da sua definição»²⁸.

A tese da crise da identidade masculina sob o ímpeto do processo de emancipação das mulheres, deve ser examinada em relação com a evolução da divisão do trabalho entre os sexos. Parece-me que se assiste a um formidável desfasamento entre a evolução das normas, a diversificação dos modos de vida, a experimentação de novas relações amorosas, as aspirações à igualdade entre os sexos, por um lado, e a rigidez das formas sociais de divisão do trabalho, na família e na empresa, a persistência de formas comunitárias de dominação dos homens sobre as mulheres, na esfera doméstica e no campo político, por outro. É isto o que me parece estar na raiz duma crise, não da identidade masculina, mas das identificações sexuadas, dos modelos masculinos e femininos, dos tipos de relações sociais de sexo que devem prevale-

que «fazem alguma coisa» fazem sobretudo as compras (54%), ajudam os filhos com os trabalhos de casa (49%), lavam a loiça (48%) e ajudam nas limpezas (35%). Os homens consagram duas vezes menos tempo do que as suas esposas aos seus filhos em idade escolar. Estes números foram retirados do relatório coordenado por Irène Théry, *Couples, filiation et parenté...*, obra citada, p. 69 e s.

(27) Cf., por exemplo, a recolha estatística publicada pelo INSEE e que agrupa vários inquéritos do fim dos anos 1980: *Les femmes. Contours et caractères*, INSEE, 1991.

(28) Esta tese é defendida por Élisabeth Badinter no seu livro *XY. De l'identité masculine*, Paris, Odile Jacob, 1991. Para uma síntese mais recente das suas posições, ver «La Crise de l'identité masculine», publicada em *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Paris, Éd. Sciences humaines, 1998, p. 89-94. Ela termina constatando que não há verdadeiramente um «modelo alternativo» àquele, desvalorizado, do «homem-macho»; cf. o seu livro precedente, *L'un est l'autre*, Paris, Seuil, 1986.

cer. A reivindicação de igualdade não resolve a questão dos fundamentos das diferenças entre os sexos. Hoje em dia, o que significa ser um homem ou uma mulher, na vida privada, profissional ou política? As mulheres, para serem iguais aos homens, devem adoptar as normas masculinas ainda largamente dominantes? Devem elas fazer triunfar outras normas e outros modelos, inclusivamente da parte dos homens? É a dificuldade em encontrar respostas concretas a estas questões que marca a presente conjuntura. É esta a razão pela qual a crise é a das relações sociais de sexo e não só a das identidades masculinas. É esta «crise das identidades sexuadas» que me parece particularmente visível no campo da família.

OS GRANDES DEBATES DA SOCIOLOGIA DA FAMÍLIA

Não se pode separar a questão da emancipação das mulheres da das transformações da família. Não se pode dissociar as relações de conjugalidade das relações de paternalidade. A família, no sentido mais corrente, é-o «a partir do momento em que há filhos». Ela não é só um «nó de relações sexuadas», mas também uma instituição que rege as «relações entre as gerações». De há trinta anos para cá, em que é que esta instituição se tornou? Como é que a evolução das relações conjugais modificou a instituição familiar? Em que se tornou a relação pais-filhos ao longo deste período? Em que medida é que estas relações respeitam directamente à crise das identidades de sexo?

De Durkheim a Parsons

Há que voltar um pouco atrás e à «sociologia clássica» do período anterior. Em França, Émile Durkheim, a partir do final do século XIX (1892), apontou um traço maior das evoluções da família conjugal. «Se a solidariedade doméstica se torna interpessoal, o indivíduo torna-se para si próprio um fim suficiente e o laço conjugal torna-se demasiado efémero para ligar o indivíduo a qualquer coisa de "superior" que lhe sobreviverá»²⁹. Com a legalização do divórcio em França, em 1884 (contra a qual Durkheim se bateu), a família moderna está, segundo ele, ameaçada pela anomia. Ela já não pode ser a única (nem sequer a principal) instância de socialização das crianças, processo decisivo para a sobrevivência de todas as sociedades, sejam elas de dominante comunitária ou societária. É essa a razão pela qual Durkheim aposta na escola que, em França, acaba de se tornar pública, laica e obrigatória (1882) para socializar as crianças para a República.

Qual é, então, a função que resta à família, nesta concepção de «individualismo fami-

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

liar»? Durkheim constata que a família protege do suicídio: homens e mulheres casados suicidam-se menos que os solteiros. Sobretudo quando existem filhos: a taxa de suicídio das mulheres casadas com filhos é dez vezes inferior à dos homens solteiros (globalmente as mulheres suicidam-se três a quatro vezes menos que os homens). Segundo Durkheim, o casamento e a família não parecem ter os mesmos efeitos nos homens e nas mulheres. Ambos os socializam, mas de forma diferente³⁰. Como explicar este fenómeno? Durkheim evoca o carácter integrador da família ao mesmo tempo que «a natureza menos socializada da mulher», que, segundo ele, é um ser «naturalmente ligado aos seus próximos», a «guardiã dos valores familiares». Estas teses são tipicamente indícios da persistência, em Durkheim, duma concepção comunitária do social. Para ele, mesmo que a escola desempenhe um papel de socialização cada vez mais crucial nas sociedades modernas, a família, pela divisão sexual dos papéis, continua a ser uma instituição necessária à coesão moral e à reprodução das sociedades modernas.

Parsons vai mais longe que Durkheim na análise do papel socializador da família-instituição num contexto «societário». Em meados dos anos 1950, ele elabora uma teoria que tenta ligar sociologia e psicanálise, processo de socialização e acesso à individualidade³¹. É aquilo a que Louis Roussel chama, de maneira um pouco redutora, a família-hospital. Porque a divisão sexual dos papéis está no seio da teorização da família por Parsons: os homens devem cumprir papéis *instrumentais*, isto é, económicos (ganhar dinheiro, assegurar as necessidades da sua família); as mulheres devem cumprir os papéis *expressivos* e nomeadamente educativos (tratar das crianças e criar um clima afectivo formativo). Segundo Parsons, a família conjugal, urbana, moderna, permite reparar os malefícios da concorrência económica e o investimento excessivo dos homens no trabalho (daí a analogia do hospital)³². Mas a família moderna é também o casal parental que deve permitir aos filhos, ao longo das crises e de fases complexas, serem bem sucedidos na sua individualização progressiva, ao mesmo tempo que na sua socialização (diferenciada segundo o sexo) e na sua integração social. É do sucesso deste processo que depende, simultaneamente, a felicidade individual e o equilíbrio colectivo.

(30) Um debate com Philippe Besnard sobre a interpretação das diferenças sexuadas das taxas de suicídio teve lugar na *Revue française de sociologie*, XXVIII-1 Janeiro-Março 1987, p. 137-144.

(31) A referência principal é T. Parsons e R. F. Bales (com M. Zelditch, J. Olds, P. Slater), *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe, 1955. É nesta obra que Parsons e a sua equipa tentam ligar a sociologia «clássica» (Durkheim, Weber, Pareto), a psicanálise freudiana e a análise de pequenos grupos numa vasta teoria da socialização que privilegia a família (e não a escola). Ao retomar a sucessão dos estádios de Freud (oral, anal, genital) para os fazer coincidir com a interiorização dos imperativos funcionais das sociedades modernas (sistema LIGA), eles atribuem à complementaridade dos sexos um papel central na socialização das sociedades modernas. Para um comentário crítico, cf. Dubar, *La socialisation*, obra citada, p. 48-56.

(32) O termo «família-hospital» foi introduzido por Louis Roussel, obra citada, p. 71-77. Na sua apresentação, ele insiste sobre o risco de «fusão alienante» que apresentava, segundo Parsons, a família americana da época e sobre o seu projecto para descrever «a forma ideal e última» da família unindo socialização e individualização, integração social e autonomia individual.

Parsons atribui uma importância vital à interiorização das identidades de sexo como identidades estatutárias, ligadas a imperativos funcionais, a papéis instituídos. Mas Parsons e os seus colaboradores não negam a emergência das tendências para a individualização, características das sociedades modernas. Eles defendem simplesmente a tese segundo a qual as possibilidades de individualização pessoal, de «distância aos papéis» (a que eu chamei identidades reflexivas), dependem do sucesso da educação básica, da interiorização progressiva dos papéis instituídos, incluindo e em primeiro lugar dos papéis sexuais. O não pôr em causa esta forma de diferença entre os sexos, ancorada numa concepção psicanalítica discutível das identificações «primárias»³³, vai provocar manifestações diversas de «rejeição» desta teoria, nomeadamente por parte das feministas americanas, a partir dos anos 1960. A crítica das teorias funcionalistas da família e das sociedades «modernas» (de facto, em Parsons, trata-se da sociedade americana do pós-guerra) vai desembocar em controvérsias que a sociologia não conseguiu ainda resolver. Elas dizem respeito à transformação das instituições – e em primeiro lugar da família – e, correlativamente, sobre a natureza e o futuro do «individualismo familiar».

Uma crise do laço social: individualismo negativo ou positivo?

De facto, o que se passa quando esses papéis sexuais evoluem, são postos em causa, se diversificam, se complexificam? Deve falar-se de desinstitucionalização a propósito dos processos precedentes de distanciamento das mulheres em relação aos constrangimentos dos papéis domésticos exclusivos, de diversificação das formas da vida privada, de invenção de novas relações amorosas? Este é um debate maior no seio da sociologia da família. Duas grandes teses estão presentes. A do *individualismo negativo* insiste na crise do laço social que pode resultar da «recusa em submeter a sua vida privada à lei e ao controlo social»³⁴. É, nomeadamente, o futuro dos laços de filiação que está em causa: o individualismo puramente hedonista tende à emancipação das antigas normas constrangedoras sem que novas normas, mais individualizadas, as venham substituir. Por exemplo, o que se passa se os pais abandonam a família, se não vêm mais os seus filhos depois dum divórcio

(33) Parsons e os seus colaboradores consideram que a identidade de sexo é o produto dum «ciclo binário» ao longo do qual se produz uma «diferenciação sexual do universo social» pela identificação das meninas à sua mãe e dos meninos ao seu pai. Esta concepção foi objecto de múltiplas críticas por parte de psicanalistas; cf. por exemplo, J. Cain, *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Paris, Payot, 1977.

(34) A fórmula de Louis Roussel é retomada por Dechaux para resumir os riscos da dupla desinstitucionalização, cf. *La famille incertaine*, obra citada, p. 106-132. De facto, tanto um como outro destacam a perda de «eficácia das instituições: Roussel fala de «enfraquecimento da institucionalidade» (p. 132) e Dechaux de «desinstitucionalização relativa». O individualismo é qualificado como «negativo» por causa do risco de «desfiliação». Esse termo foi introduzido por Robert Castel e voltaremos a ele nos capítulos que se seguem.

cio e quando a mãe tem de assegurar sozinha os dois papéis parentais?³⁵ E se os pais lutam para ter a custódia dos seus filhos e sofrem por estarem privados deles e, quando a conseguem, educam os filhos sem concertação com a mãe deles? E se a mãe partilha a educação básica dos seus filhos com um homem que não é o seu pai, sem associar este último? E se, numa família dita recomposta, vários tipos de laços parentais coexistem? E os exemplos de transformações dos laços de filiação sob o efeito das evoluções das relações conjugais poderiam multiplicar-se.

Para alguns sociólogos, a individualização familiar arrisca-se a ser só uma ilusão, um discurso que oculta processos dramáticos de *desafiliação* (ruptura de laços sociais) e de *perda de sentido* (desvanecimento da ordem simbólica). Se a diversificação das formas de vida privada não se faz acompanhar de novas normas – incluindo jurídicas – que permitam a estabilidade dos laços de filiação e a protecção dos direitos da criança, não será de requebrar um crescimento das desigualdades sociais – em detrimento das mulheres que educam sozinhas os seus filhos num meio popular – e uma perda de referências identitárias, nomeadamente por parte das crianças educadas por um só pai e que perdem o laço com o outro? A este *individualismo negativo*, triunfo dum lógica puramente egoísta e hedonista, Irène Théry chama a «dessimbolização destrutiva»³⁶: a redução dos vínculos sexuais e sexuais a uma simples «economia dos prazeres» sem nenhuma referência à significação simbólica da relação sexual e à dimensão identitária das relações sexuais. Poderá, aliás, a resistência a este individualismo redutor desembocar em regressões a formas identitárias «primitivas», puramente comunitárias (como nas famílias-bastões³⁷ organizadas em torno do encerramento a qualquer relação exterior das raparigas), formas «culturais», isto é, ao mesmo tempo colectivas e defensivas (e portanto, potencialmente agressivas e destrutivas)?

A tese do «individualismo positivo» recusa a «evidência» de desinstitucionalização generalizada da família. O Estado intervém, e cada vez mais, não só através das legislações, mas também através das políticas familiares que comprometem concepções da família e das suas evoluções. A diversificação das formas de família não impede a necessidade de recorrer às mesmas instituições de socialização, e nomeadamente à escola, mas também à Protecção materna e infantil, aos Fundos de abono de família, aos Centros de planeamento

(35) Cf. Daniel Bertaux e Catherine Delcroix, «La fragilisation du rapport père/enfant. Une enquête auprès des pères divorcés», *Recherches et prévision*, n.º 21, Setembro de 1990, p. 65-74. Cf. também os artigos de Henri Leridon e Catherine Villeneuve-Gokalp em *Population*, n.º 2, 1988 e *Population et société*, n.º 220, 1988, que comentam uma investigação do INED que demonstra que 54% das crianças cujos pais estão separados perdem o contacto regular com o seu pai.

(36) Cf. «Il n'y a pas de Je sans Nous», in Collectif, *Les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, 1998, p. 17-32. O que Irène Théry chama «dessimbolização destrutiva» remete para a «perda de norma, valor, referência que permite que se faça referência a "significações imaginárias partilhadas"». Este é um aspecto da crise actual das identidades que analisarei no capítulo 4.

(37) Este termo designa um dos tipos de famílias identificadas por Jean Kellerhals nas suas pesquisas sobre as formas de organização familiar contemporânea ligadas a modelos educativos. Cf. Jean Kellerhals e Cléopâtre Montandon, *Les stratégies éducatives des familles*, Genebra, Delachaux & Niestlé, 1991.

familiar, aos centros sociais... As famílias, qualquer que seja a sua forma, têm de lidar com as mesmas redes de actores de proximidade, com os mesmos representantes públicos (eleitos, funcionários, trabalhadores sociais, voluntários...). Quanto mais a família se individualiza, mais se torna o alvo de políticas públicas. Ora, para alguns sociólogos, o que se constata através destas políticas sociais e nomeadamente das formas mais individualizadas de tratamento social, são novas modalidades do laço social, ligando a universalidade do direito e a singularidade das situações, a solidariedade pública e o respeito da vida privada, a legalidade abstracta e a intervenção operacional concreta, a medida legal e a medição singular³⁸. Mesmo assim, a individualização está activa nas modalidades concretas do tratamento social: os contribuintes tornam-se utentes com os quais é necessário negociar e que devem argumentar, ao falar-se de si, sobre as razões para aceder aos recursos. Este trabalho pode criar um laço social que já não é de ordem comunitária, mas supõe a passagem dum «relato privado» a um «relato civil» que repousa numa vontade de se conseguir «safar» por si próprio, a partir dum projecto pessoal³⁹. Aqui, a identidade narrativa chega mesmo a ser solicitada no funcionamento das políticas sociais.

Mas, sobretudo, esta tese do individualismo positivo, em algumas das suas versões, tenta desenvolver uma nova abordagem, não durkheimiana e não parsoniana, dos desafios identitários da família. No seu livro *Le soi, le couple et la famille*, François de Singly insiste nos desafios identitários da família moderna, na formação do casal e nas relações entre os pais e os filhos⁴⁰. Ele critica aquilo a que chama uma «abordagem universalista

da socialização», que, segundo ele, negligencia o trabalho específico de construção identitária na construção do amor conjugal e que separa demasiado a socialização «primária» centrada na família e na escola duma socialização «secundária» centrada exclusivamente no trabalho. Pelo contrário, para Singly, «a busca de si exige permanentemente laços com pessoas muito próximas», mesmo no processo de socialização secundária. Segundo ele, o casal que se torna família permite unir o investimento nos papéis parentais (e a eventual invenção de novas relações entre pais e filhos) à revelação identitária na relação amorosa (e a eventual construção de novas identidades íntimas para lá das identidades estatutárias). Para ele, mesmo na idade adulta «a família é o lugar onde se elabora esta forma de interioridade que permite que nos sintamos como seres dotados de profundezas íntimas». Aquilo a que François de Singly chama, na esteira de Charles Taylor, o «Si íntimo» é o que é revelado pelos «muito próximos» na vida privada e que, segundo ele, adquiriu progressivamente «o papel central nas sociedades ocidentais». Assim, a função central da família contemporânea – neste aspecto diferente da família tradicional – torna-se muito identitária: é a construção das identidades pessoais (estatutárias e íntimas, dos cônjuges e dos filhos) que constitui a sua nova especificidade (por exemplo, em relação à escola).

Fica por perceber em que é que a relação entre cada um dos cônjuges, unidos pelo amor conjugal (relação entre os sexos), e a relação dos pais com os filhos, simbolizada pela ligação familiar (relação entre as gerações), depende do mesmo desafio identitário. Tratar-se-á dos mesmos sentimentos que produzem os mesmos tipos de efeitos identitários pessoais? Amar-se-á o cônjuge da mesma forma que se ama os pais e, mais tarde, os filhos? Uma pessoa será «formada» pelos pais da mesma forma como é «revelada» pelo cônjuge? Haverá uma simetria – ou mesmo similitude – entre o amor dum homem por uma mulher e o amor dum filho pela sua mãe (duma mulher por um homem e duma filha pelo seu pai)? Estas são questões essenciais, já que interferem no sentido do percurso de vida, do percurso identitário, na articulação entre a identidade biográfica «para outrem» e a identidade biográfica «para si», entre a identidade herdada e a identidade visada, entre a identidade do Eu nominal (o que eu recebo como herança, ao mesmo tempo que o meu nome) e a do Si narrativo (o que eu faço desta herança por e na minha história pessoal). O que está aqui em jogo é, de facto, a questão da passagem da dominação da forma «comunitária» para a da forma «societária» da família, ao mesmo tempo que a avaliação das mutações em curso⁴¹.

Da resposta a estas questões depende, em grande parte, o sentido que se dá à noção de individualismo. De facto, pode privilegiar-se a dimensão económica da acumulação dos «capitais» e dos «recursos» concebidos como um conjunto de activos a fazer frutificar. Pode, também, privilegiar-se a dimensão simbólica da realização pessoal, da realização de si, da autonomia moral. Pode também considerar-se que as duas dimensões estão

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

(38) Cf. Jean Manuel de Queros, «Transformations de la famille, transformations de la société», *Lien social et politique*, 40, Outono de 1998, p. 117-128. Este artigo defende a tese dum individualismo positivo medido com base naquilo a que o autor chama «um processo de emancipação pessoal» no qual o Eu arrasta o Nós, onde o facto de «poder reinterpretar os seus actos como escolhas» se torna primordial. A questão familiar da «realização de si» é claramente articulada com a «questão social» e nomeadamente com a regulação estatal tendo, cada vez mais, a forma de individualização do tratamento social, tida em conta pelos mediadores das singularidades biográficas.

(39) Cf. Isabelle Astier, «Du récit privé au récit civil: la construction d'une nouvelle dignité», *Lien social et politique*, 34, Outubro de 1995, p. 121-130. No seu texto consagrado aos procedimentos de atribuição do RMI (Revenu Minimum d'Insertion) nos anos 1990, a autora demonstra bem em que é que e como a individualização do trabalho social é problemática: ela pode ser fonte duma socialização societária que ajuda os utentes a acederem a um reembolso pessoal da sua existência ao mesmo tempo que participam em acções colectivas, mas as condições desta apropriação pessoal e partilhada são difíceis de preencher.

(40) Cf. *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996, p. 9-21. A passagem que eu ponho em causa encontra-se na página 13 e diz respeito à relação entre socialização primária e socialização secundária. Esta distinção, introduzida por Peter Berger e Thomas Luckmann em *La construction sociale de la réalité*, Paris, A. Colin, 1996 (1.ª ed., 1966), tinha sido reinterpretada em *La socialisation*, obra citada, 1991, pondo o acento prioritário sobre o trabalho e o emprego na socialização secundária, o que implicava uma prioridade ao reconhecimento estatutário (dito social) por Outros generalizados sobre o reconhecimento íntimo (dito pessoal) por Outros significativos. Tento aqui rearticular os processos biográficos (ditos pessoais) e os processos relacionais (ditos sociais) associando-os a formas identitárias mais bem definidas. Nota-se que os pares social/pessoal estão desactualizados. O par estatutário/íntimo proposto por Singly está apto para o processo relacional (para outrem/para si) mas oculta o processo biográfico...

intimamente ligadas: sucesso económico e plenitude pessoal. Estas «posições» implicam a concepção que se tem da identidade pessoal e da sua construção. Elas põem em jogo especialmente a relação entre a identidade nominal e «genealógica» (prioridade à linhagem) e a identidade narrativa e «genética» (prioridade à existência subjectiva). Consoante a prioridade escolhida, os cenários do individualismo não serão os mesmos.

Ou, então, trata-se antes de mais de reproduzir e transmitir os «capitais» que se herdaram e que vêm numa transmissão familiar e, desta forma, tomar o lugar numa linhagem privilegiando o princípio genealógico⁴², que implica uma referência ao antepassado comum, ao Nome de família. Então, a identidade mais íntima é o Nome e tudo o que ele implica, esse «Nome-do-pai» que distingue geralmente as mulheres (o seu apelido é o nome dum Homem, dum Outro) dos homens (é o seu nome de família, o seu EU nominal). Não nos arriscamos assim então a «passar de» uma identidade estatutária de tipo societário a uma identidade cultural de tipo comunitário? Se aquilo a que François de Singly chama «horizontes de significação» e «valores de referência», essas «exigências superiores ao eu», são só heranças familiares transmitidas de pai para filho, através das gerações, não estará tudo decidido antecipadamente? Afortunados aqueles que fazem parte dum «grande família» abastada em recursos, em património, em histórias de família e em «capitais». Desafortunados aqueles que fazem parte dum família popular, sem história (tirando as «pequenas histórias»), sem capitais (ou com poucos). Aqui, aquilo a que se chama a identidade pessoal é o romance familiar, o mito da linhagem e do Antepassado fundador, o *biográfico para outrem*: o Eu vale bem pouco face a este Nós.

Ou então, trata-se antes de mais de construir e inventar um novo. Não só um estatuto, uma «posição social», mas uma história sua que tenha um sentido pessoal, existencial. É o princípio narrativo que está no âmago do processo, isto é, a identidade *biográfica para si* e não para outrem. É uma identidade discursiva e não nominal, narrativa e não apenas reflexiva que está no âmago das relações da vida privada⁴³. Então, a identidade íntima é a histó-

(42) O princípio genealógico é o tema mais importante do livro de Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude du principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985. A partir da história do Direito no Ocidente apoiada na teoria lacaniana do Nome-do-Pai, este livro tem por ambição demonstrar que a identidade jurídica é antes de mais genealógica e que, ao proibir o incesto (Édipo) e ao proibir a imagem (Narciso), a tradição jurídica romana e cristã ancorou o sujeito na ordem simbólica do mundo da imagem, do Antepassado necessariamente implicado pelo nome da família. Assim, o princípio da paternidade é a base da instituição jurídica distribuindo os lugares de cada um na sucessão das gerações e a diferenciação dos sexos. Assim, a Instituição, o Antepassado, o Pai, é Deus na base da ordem simbólica no Ocidente. Confundir os papéis (masculino/feminino; pais/filhos), transgredir as normas (de filiação, de aliança, de reprodução...) é proibir-se de ser pessoa. De facto, esta tese significa que, para o autor, o social só existe enquanto comunitário.

(43) As referências de Singly a Charles Taylor obrigam-me a revelar o meu desacordo com as teses defendidas em *Les sources du Moi*, Paris, Seuil, 1998 (1.ª ed., 1990). Aquilo a que Taylor chama os três aspectos da identidade moderna: a interioridade (profundidade), o Eu (quotidiano) e a Moralidade (naturalidade do bem) e que ele associa a uma «ontologia do humano» privilegia uma das duas dimensões da identidade pessoal, num contexto societário, o da autenticidade, da experiência do relacional, da configuração

ria da separação da família de origem, o afastamento dos papéis tradicionais, é o acesso à autonomia dum projecto «para si», é o relato das rupturas assumidas assim como das continuidades, das «crises» (inevitáveis) tanto como das realizações (eventuais). Neste caso, não há simetria alguma entre a relação amorosa e a relação de filiação, nenhuma simetria automática entre os homens e as mulheres. Estas últimas não terão que começar de novo se quiserem construir uma identidade narrativa «para si próprias»? Não acontece o mesmo aos homens, mas apenas àqueles que se recusam a reproduzir e a repetir as relações comunitárias (que lhes poderiam ser favoráveis) e que tentam inventar novas formas de relações amorosas? Podem estas mulheres e estes homens privilegiar uma forma de família que só lhes destinará lugares e papéis «para outrem»? Podem eles ter muitas expectativas em relação ao sentimento familiar e íntimo se ele acaba por reduzi-los a estes papéis? Podem eles «realizar-se» na e pela única «gestão» da transmissão geracional e da reprodução social?

A propósito do individualismo, o debate da sociologia actual da família parece-me finalmente fecundo, com a condição de clarificar as dimensões implicadas, os termos utilizados, as populações visadas, os desafios de todos os géneros. As transformações da família ainda não acabaram nem são um dado adquirido, o seu sentido depende muito da evolução das formas identitárias na sua dimensão sociossexual⁴⁴. Elas são inseparáveis das relações sociais de classe e de sexo, do processo de emancipação das mulheres e dos homens, mas também da questão social (cap. 3). Elas geram grandes incertezas em matéria de relação entre pais e filhos (por exemplo, para as famílias recompostas), mas também, e talvez sobretudo, em matéria de relação entre os sexos, de relação conjugal e, em primeiro lugar, amorosa. É sobre ela que me vou agora debruçar.

A RELAÇÃO AMOROSA E OS SEUS DESAFIOS IDENTITÁRIOS

No capítulo V, intitulado «Do sentimento amoroso», do seu livro *La famille incertaine*, Louis Rousset expõe uma fenomenologia do «vivido amoroso» que desemboca inexoravel-

espacial, que eu chamo identidade reflexiva. A outra dimensão, a da historicidade, está proibida de dar um conteúdo e até mesmo uma forma definida e definitiva a esse «Eu íntimo» revelado nas profundidades de cada um. Ao isolar a intimidade e a autenticidade do «sujeito moral» da sua história pessoal e da *história colectiva*, Taylor minimiza a dimensão biográfica, temporal, narrativa da identidade pessoal. Por isso, ela só pode desembocar na «afirmação divina do humano» (p. 650), na eliminação do trágico em favor do drama, na ocultação do épico como aventura incerta (e conflituosa) em proveito do progresso como realização (sem um verdadeiro conflito) dum humanidade predeterminada (as exigências superiores ao Eu). Paul Ricœur, no seu livro *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, defende uma tese totalmente oposta.

(44) Relembro que as formas identitárias têm várias dimensões segundo as esferas de existência no seio das quais se manifestam através do discurso dos indivíduos. As *identidades sexuadas* ou *sociossexuadas* (*gender identities*) manifestam-se, de forma privilegiada, na vida privada, que inclui e ultrapassa a vida familiar. São maneiras de se definir (e de falar de si) enquanto homem ou mulher que dependem das relações ao mesmo tempo pessoais e colectivas entre os sexos dum determinada sociedade, numa determinada época.

mente no desencantamento e no «luto da paixão» através de uma «crise inelutável». Esta é uma exposição paradoxal porque a primeira parte não prepara para a segunda («a crise») e, talvez, sobretudo, porque a exposição da segunda não prepara o leitor para a terceira (o «luto»). Então, o que dá coerência à argumentação de Roussel? De onde vem a dupla surpresa sentida pelo leitor que primeiro descobre a «crise inelutável» e em seguida o inevitável «luto da paixão»? Foi ao tentar perceber esta argumentação que eu tomei consciência dos desafios identitários da relação amorosa nas suas dimensões relacional e biográfica.

O capítulo é precedido duma citação de Rainer Maria Rilke evocando o amor como um «temível empreendimento», como uma «dura aprendizagem» que pode conduzir a um «insensível progresso». Louis Roussel podia ter escolhido uma outra citação do poeta, ainda mais explícita: «Para o ser humano, amar um outro é o mais difícil dos seus empreendimentos, o critério essencial, a prova final, o trabalho para qual qualquer outro não é senão preparatório»⁴⁵. A introdução de Roussel começa com uma fórmula lapidar e definitiva: «Todos os cálculos em matéria de escolha do cônjuge são doravante vergonhosos; só o sentimento amoroso é confessável». E continua com uma fórmula provocadora: o amor contemporâneo é, cada vez mais, considerado como «o negativo do casamento tradicional». E termina com uma fórmula restritiva e ambígua: não se tratará de Amor, que é «muito complexo» e talvez «metafísico», mas, «pelo menos no início»⁴⁶, do amor nascente e daquilo que o acompanha: o sentimento amoroso.

No início do sentimento amoroso, há nele qualquer coisa de misterioso que se assemelha ao «amor à primeira vista»⁴⁷. O encontro do ser amado, escreve precisamente Roussel, «instala os apaixonados num mundo novo», um mundo à parte, encantado, maravilhoso. O ser amado parece ter uma riqueza inesgotável, singular, irredutível. É uma revelação, «como se cada um encontrasse finalmente a sua *própria identidade* no mesmo momento em que descobre a do outro». É um verdadeiro renascimento, uma transfiguração, como

(45) Cf. *Lettres à un jeune poète*, tradução francesa, Bernard Grasset, 1937, p. 75.

(46) De facto, Roussel fala do amor nascente, do sentimento apaixonado e da sua história; ele fala muito do amor em todas as suas dimensões: sexual, sentimental, imaginário, poético, simbólico e social. Será que é porque ele introduz uma maiúscula que fala de metafísica? Ou é porque ele está convencido de que há uma outra saída para o amor nascente a partir do momento em que lhe podemos dar um sentido transcendental?

(47) Numa obra intitulada *Le coup de foudre amoureux. Essai de sociologie compréhensive*, Paris, PUF, 1997, M.-N. Schurmans e L. Dominici analisam os relatos de pessoas que viveram, ao longo da vida, um «amor à primeira vista». Elas reencontram aí o mito colectivo do «fogo ardente» marcado pela interdição social e simbólica em todas as «comunidades» (nomeadamente pelas religiões) e que inspirou as grandes obras clássicas (*Romeu e Julieta*, *Tristão e Isolda*, *Bela do Senhor*...). Elas interpretam os casos onde o encontro amoroso desembocou numa relação durável (conjugal ou não) como um processo de «domesticação do amor louco», processo de socialização análogo à passagem do «estado nascente» à relação conjugal comum. Reparemos que na grande investigação do INED (Institut National d'Études Démographiques) de 1983-1984 sobre a escolha do cônjuge, renovando aquele conduzido por Alain Girard em 1958-1959, 13% dos 2957 inquiridos escolhem o *item* amor à primeira vista para caracterizar o encontro com o seu cônjuge, cf. Michel Bozon e François Héran, «La découverte du conjoint», *Population*, n.º 6, 1987 e n.º 1, 1988.

se «cada um fosse, para o outro, toda a sua razão de viver». Os apaixonados entram num «outro lugar», num mundo novo que os leva a dizer: «Este universo é uma bênção». Já não posso viver sem ele, descubro-o e, ao mesmo tempo, descubro-me. Nós somos como espelhos que nos reflectem um no outro, às vezes confundimo-nos nele. É uma cristalização.

Assim, o outro revela-me a mim próprio, como eu o revelo a ele próprio, de uma nova maneira. É uma revolução, uma subversão da ordem estabelecida⁴⁸; ela incide sobre o que há de mais íntimo: eu próprio. É o paradoxo: «As grandes paixões amorosas estão todas ligadas ao facto de um ser imaginar ver o seu eu mais secreto por detrás das cortinas dos olhos do outro»⁴⁹. De onde vem, pergunta o autor de *O Homem sem qualidade*, esta percepção, viva e alegre, de existir «fazendo existir o outro»? É o espanto (no sentido primitivo do relâmpago) de descobrir no outro aquilo que havia de mais íntimo em si e de constatar que o mesmo se passa com o outro. É esta mistura dissonante de intimidade, de reciprocidade e de desejo partilhado que dilata o tempo, transforma a vida. É este dom recíproco duma *nova* identidade que é no fundo a *verdade* que se assemelha ao milagre, esse «dom radical duma transfiguração recíproca», segundo os termos de Roussel. É o paraíso perdido, o tempo reencontrado.

É claro que quando o sentimento amoroso desemboca em casamento, a homogamia⁵⁰ intervém: «Cada um só tem autorização para escolher um semelhante social». É claro que há um «mundo comum a partilhar», a descoberta de conhecimentos e convívios comuns, de referências semelhantes. Por isso, a distância social e, sobretudo, cultural não pode ser muito grande entre os cônjuges. Mas isto não significa a abolição da alteridade. Roussel assinala justamente: «Só se pode ficar apaixonado por um desconhecido»: demasiado familiar, ele não poderia proporcionar esta consciência da descoberta; mesmo que eu o conhecesse ele parecia outro, estranho, irresistivelmente atraente. O amor, contrariamente à «escolha do cônjuge» motivado por razões comunitárias ou estratégicas, apela ao «Si íntimo» e ao seu correlato, o «Alter Ego», o outro si próprio, mais íntimo a Si que si próprio (*intimor intimo meo*, segundo a fórmula de Santo Agostinho), aquele que me permite descobrir-me a mim próprio, ao revelar a minha alteridade, o facto de que eu sou também «estranho a mim próprio»⁵¹.

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

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

(50) Michel Bozon e François Héran escrevem: «O raio fulmina a diagonal do xadrez social dos casais». A homogamia, sobretudo cultural (mesmo nível de instrução dos cônjuges), mas também socioprofissional (mesmo grupo socioprofissional no seio do INSEE), continua a ter lugar de relevo na França do início dos anos 1980 mesmo que tenha diminuído (sobretudo a homogamia geográfica) a partir do final dos anos 1950; cf. «La découverte du conjoint», obra citada, 1988. Este facto não invalida o dado irrefutável da evolução das relações entre os sexos e da sobrevalorização das relações amorosas: pode colocar-se como hipótese que os «novos modelos» se difundem de cima para baixo da hierarquia social (nomeadamente por intermédio da escola e da televisão) e que eles têm mais hipóteses de se desenvolver que os casais que partilham as mesmas posições relativamente a estes modelos...

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

Mas há ainda uma outra coisa: as «leis misteriosas da atracção sexual» (Roussel *dixit*), esse desejo sexual recíproco que leva tudo à sua passagem e que segrega «uma montagem imaginária exaltante» (Freud *dixit*). A relação sexual, no prazer partilhado, torna-se «o revelador por excelência da *nova identidade*». Roussel cita aqui Michel Foucault: «Nós chegamos ao ponto de questionar... a nossa identidade em relação àquilo que sentíamos como uma obscura pressão inqualificável»⁵². Mas Foucault acrescenta: «Já não é uma identidade *social*, mas uma *existência singular*». Nós vivemos plenamente nós próprios fora de nós próprios. Enfim, acedemos à existência, à autenticidade e assim, conclui Roussel, «cada um se sente promovido pelo outro no melhor de si próprio».

Este sentimento de existir numa celebração comum faz-se acompanhar com frequência dum desejo de «colusão» ao mesmo tempo que de uma estranha impressão de «subversão». Eu e Tu descobrem «um rosto duplo numa mesma pessoa», fazem emergir e partilham «conflitos interiores comuns», eles comprometem-se numa «confrontação narcisista que engloba e ultrapassa a gratificação sexual», eles vivem «uma existência plena e patética», uma «nova infância» fora dos quadros sociais, das referências instituídas. Eles experimentam «uma espécie de confusão à margem das instituições». De facto, a colusão realizada comporta um duplo risco maior: o «retorno à simbiose mãe-filho», à *identidade fusional* que foi a primeira experiência da vida intra-uterina e, segundo Freud, uma raiz do complexo edipiano. Mas, também, conjuntamente, o «retorno do narcisismo» da *identidade especular*, da identificação à sua própria imagem. A este propósito, Roussel coloca a seguinte questão: «O jogo dos espelhos mágicos, entre os amantes, não será apenas complacência narcisista?»

A *identidade fusional* é um risco maior para os apaixonados a partir do momento em que, inconscientemente, um(a) faz o papel de mãe e o outro de filho (qualquer que seja o casal, heterossexual ou não...). Em Freud, isto chama-se uma regressão, uma confusão maior entre amor paixão e afeição maternal, uma reactualização do complexo de Édipo, uma marca da sua não superação, do não-acesso à esfera simbólica, à sublimação. A fusão é imaginária, mas a regressão do casal é bem real: o desejo do outro torna-se para «aquele que representa o filho» pura afeição a um objecto na dependência numa repetição inconsciente. Para aquela (aquele?) que «faz de mãe» o desejo é a reactualização numa identificação à sua própria mãe que transporta nela própria um risco de alienação. Quanto ao narcisismo, ele consiste aqui a só se ver a si, a sua imagem, nos olhos do outro-espelho. Em ambos os casos, cada um joga o amor-fusão exclusivamente para si próprio, mesmo quando está com o outro. Se um se vê como mãe e o outro como filho, qual é a relação que arrisca instaurar-se? Uma relação regressiva, imaginária, frustrante.

É o que Roussel aborda a propósito numa das manifestações da crise amorosa. Ele chama-lhe «a captura cativada». O risco de fusão compreende o da possessão e da frustração porque «se eu capturo o meu companheiro, impeço-o de me cativar». Se um acentua a sua influência sobre o outro, o outro foge e esconde-se: ao cabo da sua vitória, o (a) dominante

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

possessivo(a) «não encontra senão a imagem do seu próprio desejo». A partir daí o sentimento amoroso não resiste à dominação possessiva: esta provoca necessariamente «a degradação da *identidade nova* que se acreditava ter encontrado no amor». Esta identidade revela-se «ilusória» devido à «colusão» que provoca a «ilusão» de um e a «desilusão» do outro⁵³.

Mas há uma manifestação muito mais banal da crise amorosa. É a do teste da vida comum e da reactivação das tarefas domésticas tradicionais incompatíveis com a emancipação feminina. Roussel escreve: «A imagem do cônjuge transfigurado não resiste de forma duradoura aos constrangimentos banais da existência quotidiana». O companheiro «fora do comum» torna-se um cônjuge banal e medíocre. Frequentemente, para a esposa, «o marido vilão repele o príncipe encantado»⁵⁴. Jean-Claude Kaufmann mostrou bem o mecanismo chave desta reactualização das tarefas domésticas da «mulher dona de casa» e do «homem em pantufas»⁵⁵. Na maior parte dos casais que observou e entrevistou, as bonitas resoluções de «partilha das tarefas domésticas» não resistem às identificações dos papéis («ela faz como a mãe»), às capacidades adquiridas («deixa estar, eu faço, será mais rápido») e, sobretudo, aos hábitos depressa contraídos e sempre justificados pelos imperativos funcionais ou por razões arreigadas na família de origem («com o meu trabalho, não tenho tempo», versão masculina; «não consigo evitar», versão feminina). As rotinas da vida em comum são ocasiões de fricções, de recuos, de mal-entendidos. Enquanto o marido pensa: «Eu pensava que ela gostava disto» (*fazer toda a lida da casa*), a mulher diz a si própria: «Eu pensava que ele estava a ser sincero» (*a partilha das tarefas*). A crise instala-se.

Se é verdade que a coabitação engendra frequentemente uma crise identitária, nomeadamente quando existe um desejo de emancipação da mulher, já vimos que existem estratégias que permitem evitar ou resolver esta crise, desde a não coabitação até à adesão efectiva e prática do homem a este processo de emancipação, em nome da manutenção do sentimento amoroso e da *identidade nova*. A condição da manutenção desta identidade, Roussel explica-a com muita razão: é «o reconhecimento da inalterável alteridade do Outro» e, portanto, o respeito absoluto da sua liberdade, sem a qual ele deixa de ser ele próprio. Então, por que escreve Roussel que a crise amorosa só pode desembocar no desencantamento e no «fim da paixão»? Por que é que, segundo ele, a crise do sentimento amoroso só pode desembocar no luto do amor-paixão? Eis um primeiro paradoxo que há que tentar perceber melhor.

(53) As palavras inglesas (apenas «illusion» e «collusion» existem em francês) são utilizadas por Ronald Laing em *Self and the Others*, 1961 (trad. Gallimard, 1971) para designar quatro «formas típicas de brincar com o outro» (*ludere* = brincar) numa perspectiva psicanalítica e fenomenológica: a colusão, é brincar «com» mas também «em» o outro, a ilusão é brincar «em» mas «sem» o outro, a *desilusão* é brincar «fora» e «com» o outro e a *evasão*, «fora» e «sem» o outro (logo, sozinho e sem regras). Pode reconstruir-se muito facilmente o percurso dos «apaixonados fusionais», onde um recusa a «colusão» e se esquia, ao passo que o outro se encontra na ilusão e «desilude»...

(54) A expressão pertence a Claude Nougaro na sua canção: *Une petite fille en pleurs*.

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

E porque há, segundo Roussel, uma terceira manifestação da crise, sem dúvida essencial para ele. É o que ele chama «a armadilha induzida pelo casamento» e o estabelecimento, com a chegada do filho, da família conjugal. Segundo ele, esta família implica «a passagem dum sentimento amoroso partilhado a uma história comum, numa paixão recíproca a um empreendimento concertado». Por que razão suprime o sentimento amoroso o acesso a uma história comum? Não existem casais com muitos anos de vida que afirmam amar-se ainda, como no primeiro dia? Roussel defende que é porque eles confundem (e talvez tenham confundido sempre) a vida familiar com a paixão amorosa, a «banalização feliz dos hábitos conjugais» com o sentimento de plenitude do amor revelador. E acrescenta cruelmente: eles tornam-se «um casal morto com uma vida conjugal vazia».

Para justificar as suas palavras, Roussel retoma uma argumentação que encontra ao mesmo tempo em Lemaire⁵⁶, um psicólogo, e em Alberoni⁵⁷, um sociólogo. Tanto um como outro consideram que o «amor nascente» não pode durar muito porque é *imaginário*. O sentimento amoroso seria então necessariamente precário, ele só acompanharia o «amor em esta do nascente», suporte dum *imaginário* que desaparece a partir do momento em que o amor se instala com durabilidade e faz «o teste do real». O imaginário é, nos dois casos, oposto ao *real* dum história, dum maturidade, dum instituição. A questão do *simbólico* está ausente ou é considerada contraditória com o sentimento amoroso. Porquê?

Tocamos aqui na própria concepção das formas identitárias e na do sujeito e da sua construção. Se o processo identitário pessoal consiste em passar dum fase de relações encantadas, narcisistas e fusionais (as identificações primárias à mãe) a uma fase de relações razoáveis, estratégicas e realistas (identificações secundárias a um trabalho/profissão, a um lar/casa e a um estatuto social), então o amor-paixão deve ser evitado a todo o custo (é o que defendem Lemaire e Alberoni). Ele constitui uma regressão (adolescente, ou mesmo infantil), um refúgio contra o «princípio da realidade» (Lemaire), um retorno ao «mito do paraíso perdido» (Alberoni). Para o primeiro, o *simbólico* advém dum Super Ego concedido como limitação do desejo em nome da lei. Para o segundo, o *simbólico* sempre foi «uma entidade que todas as instituições consideraram mais importante que qualquer indivíduo: Deus, a igreja, a pátria, a classe ou o partido». Em ambos os casos, o *simbólico* é antagónico do desejo. Ora, segundo eles, o amor nascente diviniza o indivíduo e o seu desejo e só pode desembocar na infelicidade, e depois na nostalgia. Portanto, há que evitá-lo a todo o custo: «fora» o amor-paixão.

Reparemos que este *simbólico* é considerado, tanto para um como para outro dos guias do raciocínio de Roussel, como «consustancial ao social» e, enquanto Terceiro (Super Ego, Instituição, Lei) que transcende a pessoa dos dois amantes, antinómico com a paixão amorosa considerada exclusiva e, em suma, «a-social», senão «anti-social». Mas se este social fosse apenas o «comunitário», se existisse um outro social («societário») para o qual

o amor constituísse uma dimensão maior, não só imaginária mas também especificamente simbólica? Eis o cerne da questão: o amor-paixão não tocará também no simbólico e não só no imaginário e no real? Lacan responde positivamente, chegando mesmo por vezes a escrever «*amour*» para insistir na sua natureza espiritual (*l'âme*, a alma). De facto, segundo ele, não é o casamento (instituição) que faz entrar a paixão amorosa no simbólico, é o significante⁵⁸, sendo a linguagem «*amoureux*» (diálogo de almas) definida como um tipo particular de «percurso dum significante para outro significante». Neste sentido, ele encontra-se no âmago da subjectividade, do funcionamento dum sujeito (não no sentido «comunitário» de submetido a uma Lei ancestral, mas no sentido «societário» de projecto partilhado), sujeito que detém sempre o seu saber (sobre ele próprio) dum outro e que só pode «urdir» o seu desejo através dum outro sujeito. O amor dum sujeito que fala (o «*parlêtre*») é aquilo que liga o prazer à «*significância*», a «relação do objecto» como prazer do Outro (intersecção do real com o imaginário), a «relação ao sujeito» como sentido partilhado (intersecção do imaginário com o simbólico) e a «realização do desejo» como prazer fálico (intersecção do simbólico com o real). Segundo Lacan, o significante não remete para nenhum significado: ele funciona e circula no diálogo amoroso⁵⁹ como na análise (que é uma cura pela palavra) e às vezes, como se verá, na narrativa biográfica.

Roussel escreve-o à sua maneira: «O pacto amoroso não é senão a memória comum do casal». Não se trata portanto apenas de «um ajustamento de imaginários», trata-se também de «construção simbólica» da identidade e de alteridade, de duas (não uma sozinha) histórias pessoais que se entrelaçam ou se reúnem às vezes, mas que também se separam para se procurarem e por vezes se escreverem de maneira autónoma. É esta a razão pela qual o acesso à identidade narrativa de cada um necessita, de maneira vital, dos perío-

(58) De acordo com Lacan e a sua reinterpretação de Freud, deve distinguir-se duas formas de identificação. A primeira, a que ele chama *especular* (estádio do espelho), é «fundadora da instância do eu no imaginário», é a identificação narcísica à sua própria imagem, a que Freud chamou por vezes o «*eu ideal*». A segunda é uma identificação a um significante, isto é, a uma palavra que diz a um sujeito «aquilo que ele é simbolicamente como sujeito da enunciação» (não quem ele é mas o que ele é); é uma identidade *discursiva*, «a representação do sujeito para um outro no registo simbólico» (por exemplo, aquele do «Nome do Pai», sinónimo da lei para Lacan). É o que Freud chama, às vezes, «ideal do eu». A confusão entre esse ideal simbólico e o eu ideal imaginário é um obstáculo maior de acesso ao simbólico, à sublimação, ao que Lacan chama «acesso conjunto ao desejo e à lei», cf. «Le stade du miror comme formation de la fonction du Je», *Écrits I*, Seuil, 1966, p. 89-97, e «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», *Écrits II*, Paris, Seuil, 1971, p. 121-191. Sobre a representação borromeana do imaginário, do simbólico e do real, cf. *Séminaire XI*, Paris, Seuil, 1971.

(59) Não estará este muitas vezes privado dos recursos linguísticos? É o que pensa Roland Barthes, cf. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1986. Se esta tese é verdadeira, o desafio identitário da relação amorosa está esclarecido: trata-se de «encontrar as palavras» que permitirão ao Outro desenvolver as suas identidades reflexivas e narrativas, ligar os três ingredientes do sentimento apaixonado e da sua renovação permanente ao longo da vida: prazer sexual, descoberta permanente do Outro e construção dum linguagem apaixonada.

(56) Cf. Jean Lemaire, *Le couple, sa vie, sa mort*, Paris, Payot, 1979.

(57) Cf. Francesco Alberoni, *Le choc amoureux*, obra citada, 1981.

dos de *solidão*, necessária à reapropriação da própria história de cada um, do seu «fio narrativo próprio»⁶⁰. É nesta condição que se pode evitar as armadilhas e os círculos viciosos da fusão, da dominação, da frustração e do «fim da paixão». A identidade narrativa, contrariamente ao «si íntimo» unicamente reflexivo⁶¹, não se pode contentar com a conversa, com a convivência e a partilha de «valores comuns». Ela tem necessidade de *solidão*⁶², elaboração pessoal e «recuperação de si»; para lá das tarefas parentais e das interações amorosas, para lá da unificação de si (*ipseidade*), é a sua continuidade (*mesmidade*), implicando para ser (re)construída um trabalho solitário, que está em jogo.

RELATOS DE DIVÓRCIO E IDENTIDADES NARRATIVAS

Louis Roussel tem razão quando escreve que, nesta óptica, «a recusa do casamento é, sem dúvida, a melhor prova de amor». Eu acrescentaria «e, muitas vezes, a recusa da coabitação permanente» já que é verdade que a experiência da vida em comum não é muito favorável à construção de duas identidades narrativas, autónomas e respeitadas uma da outra (até e sobretudo reveladas uma através da outra). Uma prova da difícil compatibilidade entre «ideal apaixonado» e «percursos conjugais» pode ser comprovada nos relatos de divórcio que Irène Théry analisa a partir de dossiers de inquérito social que acompanham os procedimentos jurídicos de divórcio⁶³. Através dos relatos, a autora mostra que se trata

(60) Se cada um não guardar a sua autonomia, se não viver as suas próprias experiências, se não construir a sua própria identidade, como é que pode alimentar o Outro com os seus recursos identitários? O encerramento de cada um num «Eu conjugal» de tipo fusional, reforçado ou não pela família «comunitária», não arrisca a desembocar, inexoravelmente, numa das soluções imaginadas por Roussel: o vazio conjugal ou a fuga do mais «societário» dos dois...

(61) Embora François de Singly tenha razão ao considerar o amor como uma revelação recíproca de si como sujeito, a questão da estrutura identitária do si continua sem resposta. Se o «si estatutário» exige o reconhecimento numa instituição (da escola que fornece os diplomas, dum empregador que dá o trabalho, dum Estado que concede uma nacionalidade...) como é que se reconhece o «si íntimo», a identidade pessoal? Se se trata de encontrar «no fundo de si» o que vem do «fundo das idades», de passar do imaginário da «ilusão biográfica» ao real do «hábito» (capitais e valores transmitidos pela linhagem), então aquilo a que Singly chama «a articulação do si estatutário e do si íntimo» (obra citada, p. 221), ou ainda, «o cruzamento de dois princípios: o dos papéis e o do ideal subjectivo» (p. 223), torna-se uma dialéctica entre o que chamei Eu nominal (identidade cultural, herdada, transmitida: o nome que «se faz» quando «já se tem um»...) e a identidade reflexiva (estatutária, apropriada: o papel interpretado e reconhecido) que desemboca na reprodução (alargada) dos hábitos e do melhoramento da rentabilidade dos capitais investidos. Pelo contrário, a identidade narrativa exige uma construção autónoma, a transmissão por palavras de uma história pessoal que faça sentido «para si próprio», cf. cap. 5.

(62) Cf. sobre este assunto, a bela análise de Peter Erik Craig, «Identité: amour et solitude», em Pierre Tap (ed.), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat, 1986, p. 251-253.

(63) Cf. Irène Théry, *Le démantèlement. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 237-266. Ressalvo neste livro, que Irène Théry dá uma definição simples e clara da crise de identidade pessoal, revelada pelo descasamento: «Nós estamos ao mesmo tempo mais livres e mais expostos, mais responsáveis e mais indecisos, mais autónomos e mais frágeis» (p. 376).

de argumentar, convencer, encontrar um sentido para a história do casal e de o fazer partilhar (primeiro através do juiz que decidirá a custódia dos filhos). Ela mostra também até que ponto esta reapropriação depende do contexto jurídico. Mas aquilo que é talvez mais interessante na sua análise é a demonstração muito precisa do carácter fortemente sexuado dos relatos de divórcio: as mulheres não contam as mesmas histórias que os homens.

Irène Théry distingue e por vezes opõe duas formas de contar o seu divórcio: os relatos em forma de drama e os relatos em forma de tragédia. Para tal, ela detecta dois tipos de acontecimentos mais importantes nos relatos dos percursos conjugais dos divorciados. Os acontecimentos *cristalizadores* que aparecem em primeiro lugar significam «o início da crise», a instalação do «desamor», a origem da fase inicial. Os acontecimentos *disjuntivos* marcam o «fim da crise», a aproximação do desenlace, isto é, do divórcio. Nos relatos do drama, os dois acontecimentos estão próximos um do outro e do lado do momento terminal (divórcio). Nos relatos de tragédia, os dois tipos de acontecimentos estão distantes e o primeiro (cristalizador) está do lado do momento inicial (o casamento). Pode resumir-se estas duas formas narrativas através de duas expressões simples: nos dramas, o divórcio é descrito como «um trovão num céu sereno», é uma catástrofe; nas tragédias, o divórcio resulta do facto «de que há qualquer coisa de podre no reino do casamento», é um destino.

Ora, Irène Théry, tendo analisado 218 relatos femininos e 214 relatos masculinos, constata uma forte polarização sexuada nos relatos: 130 homens contam o seu percurso conjugal como um drama (dos quais 46 concordam com o relato da sua ex-cônjuge) e 130 mulheres como uma tragédia (das quais 49 concordantes). Como interpretar esta diferença? A autora liga este dado a um resultado, desde há muito e doravante bem estabelecido, da sociologia da família e das relações de sexo: o casamento é socialmente favorável aos homens e desfavorável às mulheres. Algumas mulheres teriam rapidamente dado conta de que estavam a ser defraudadas, sobretudo quando o acontecimento cristalizador respeita a violências físicas (13%), à ausência ou incapacidade do marido aquando do nascimento do primeiro filho (15%), ou ao adultério masculino (15%)...

Mas há outra explicação. Se as formas narrativas são diferentes nos (a maioria) homens e (a maioria) nas mulheres, é também talvez porque o sentido do percurso biográfico é também ele diferente. Contar o seu divórcio como um drama é ter apostado tudo no casal, ter constituído um «eu conjugal» como «história comum» na qual o Eu se fundiu e agora constata que o casulo se quebra, que a história já não faz sentido, que «o céu nos cai em cima». Contar a história do casal destruído como uma tragédia é reconstruir a própria vida conjugal como um mal-entendido, como a consequência dum erro, até mesmo dum falha inicial que engendrou inexoravelmente a infelicidade. Aliás, os acontecimentos disjuntivos não são os mesmos: os homens que contam um drama constataram a partida da sua esposa (41%) ou foram «postos fora» (10%); as mulheres que contam uma tragédia mencionam, sobretudo, ou a sua decisão de deixar a casa (26%), ou o perigo de pancadaria e violência (18%), ou o adultério do homem (12%).

Sete em dez mulheres pedem o divórcio. O facto é congruente com o que o precede:

para elas, a tragédia já tinha durado o suficiente, era necessário que elas conseguissem recuperar. Com a condição de ficarem com os filhos que lhes são confiados pelos juizes em 80% dos casos, as mulheres que pedem o divórcio podem reconverter o seu amor conjugal ludibriado em exclusivo amor maternal. Outros relatos mostram isto mesmo: representam um trunfo capital para as mulheres, durante e depois do divórcio⁶⁴. Elas reconstroem a sua identidade como mães. Para os homens, é diferente. A maior parte dos homens, contrariamente às mulheres, começa rapidamente uma nova relação amorosa, frequentemente conjugal e depois familiar⁶⁵. Eles raramente ficam sozinhos e reconstroem uma identidade de «novo marido» tanto mais facilmente quanto a continuidade da sua história pessoal está assegurada pelo seu papel profissional ou estatutário.

E em que é que eles se transformam enquanto pais? Uma fracção importante de pais divorciados quase não vê os seus filhos. Alguns já nem lhes pagam a pensão alimentar. Outros começam com os seus filhos ou os seus enteados novas relações, mal identificadas, que já não implicam fortes responsabilidades educativas e muitas vezes são desprovidas de autoridade. Ainda serão pais? Esta é uma questão que alimenta análises, polémicas e reflexões entre os especialistas⁶⁶.

De há 25 anos para cá, todos estão de acordo em apontar uma «evolução do laço social entre as gerações», evolução que combina «um reforço dos laços entre mães e filhas» (menos à base de proibições), «das dificuldades de transmissão – nomeadamente do ofício – entre pais e filhos (com mais conflitos e até mesmo rejeições), «das incertezas dos laços entre padrastos e enteados» (opondo os noviços que nunca tiveram filhos aos experientes que já tiveram). Estas evoluções são por vezes chamadas «incertezas sobre o parentesco», por vezes, «crise da paternidade».

Irène Théry não fornece os elementos necessários para religar as suas duas formas narrativas a verbalizações diferentes das relações sexuais e amorosas entre os cônjuges implicados. Mas vê-se claramente até que ponto o drama reenvia para a ilusão dum «eu conjugal» de tipo fusional quando a tragédia supõe um «eu reflexivo», instaurando e mantendo

(64) Cf. Jérôme Deauvau, *Le divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique*. Mémoire de maîtrise de sociologie, Universidade Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, Setembro de 1988. Esta investigação baseada numa dezena de entrevistas biográficas de mulheres oriundas da classe média com idades entre os 40 e os 55 anos mostra até que ponto a reconversão das mulheres divorciadas numa identidade de mãe contrasta com os trajectos masculinos reinvestidos numa nova relação conjugal.

(65) Cf. Catherine Villeneuve-Gokap, «Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes», INSEE, *Congrès et colloques*, n.º 7, 1991.

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

uma distância entre identidade pessoal e eu conjugal. Esta distância, para ser conservada, deve ser respeitada pelo outro, o que pode parecer improvável (sobretudo para as mulheres) nas formas «tradicionais» do casamento. Daí a dúvida reactualizada pelo acontecimento cristalizador. A identidade fusional do «eu conjugal» exclui, pelo contrário, a necessidade dum tal distância. Daí o assombro de o constatar (sobretudo para os homens) quando chega o acontecimento disjuntor.

Não existe uma análise equivalente à de Irène Théry sobre relatos de (velhos) casais não divorciados. O que é que contam como história conjugal? Haverá formas narrativas simétricas ao drama e à tragédia que permitam contar um percurso conjugal quer como «um céu sem nuvens», uma felicidade sem história prefigurada por um casamento providencial (uma espécie de saga de família, abençoada pelos deuses), quer como uma «aventura permanente», uma conquista diária, em suma uma espécie de epopeia do sucesso conjugal⁶⁷. À falta de dados consistentes sobre a questão, só se pode ficar pelo domínio das hipóteses. Não haverá uma forte ruptura entre as gerações do ponto de vista das «linhas da vida conjugal»⁶⁸. Não haverá, para as mulheres das gerações do pós-guerra, outros projectos de vida além da realização das tarefas domésticas? E para os homens não haverá novas formas de investimento biográfico no casal e na família? E no entanto estes «novos modelos» não estão formalizados em lado nenhum.

CONCLUSÃO

Como é que não podemos deixar de nos sentir tentados a religar as evoluções incertas da parentalidade e da conjugalidade ao triplo processo analisado neste capítulo: emancipação feminina, individualismo familiar, centralidade da relação amorosa? Por exemplo, como é que se pode dissociar, em caso de divórcio ou de separação, as diversas componentes do processo: seja o desinvestimento dos homens do seu papel de pai e o investimento excessivo das mulheres do seu papel de mãe, consecutivo à «tragédia» da sua identidade perdida de esposa; seja a reivindicação da paternidade e as dificuldades de negociação com a sua ex-mulher dos homens que afrontam o «drama» da partida da sua cônjuge e o colapso do seu «eu conjugal»? Tudo isto talvez não seja novo mas, à parte isso, os desafios identitários da família – ou da vida privada –, isto é, ao mesmo tempo a sua importância subjectiva e a sua incerteza objectiva, cresceram consideravelmente em França desde os anos 1960.

(67) Cf. C. Dubar, «Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires», *Communication à la journée «Biographies et récits de vie»*, IRESCO, Maio de 1999, a publicar. Proponho neste texto a hipótese da relação entre a estrutura de quatro formas identitárias (cf. cap. 1) e a de quatro formas narrativas: a tragédia, o drama, a saga e a epopeia.

(68) Esta expressão é tirada a Michelle Leclercq-Olive, *Le dire de l'évènement biographique*, Lille, PU du Septentrion, 1997. Entre os relatos que ela reproduz e analisa, o de M. B. Daniel corresponde claramente a este modelo da saga sem história, cf. p. 93-120.

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

É esta a conclusão principal que eu retenho das análises deste capítulo. Não só não se sabe muito bem o que quer dizer ser pai, mãe, marido, esposa, padrasto, madrastra... (poderia ter acrescentado e analisado as avós e os avôs, cujos papéis também evoluem), não só já não se sabe muito bem qual é a norma (casar-se ou não, dissociar ou não o sentimento apaixonado e os papéis de pais, ser ou não pai ou mãe com os seus enteados...), como também já não se tem a certeza de saber no fundo o que é masculino e feminino, em que é que se tornaram e se vão tornar as relações sociais de sexo que permaneceram quase imutáveis durante muito tempo. Entre a tomada de consciência radical das relações de dominação, a imagem pouco nítida «duma igualdade sem diferença» e as incertezas das identidades sexuadas de amanhã, já ninguém sabe muito bem a que se há-de agarrar. Ser um homem ou uma mulher está a começar a tornar-se uma questão de história, de projecto, de percurso biográfico, de «construção identitária ao longo da vida». Viu-se, a propósito do feminismo, do individualismo familiar ou da fragilidade do sentimento apaixonado, até que ponto os debates em curso dos investigadores, como os relatos das pessoas, eram complexos, plurais, irreductíveis a simples rótulos, a formas facilmente identificáveis. Viu-se também o lugar que o termo «identidade» ocupava nesses debates e nessas intenções, assim como a extrema fragmentação do vocabulário que o acompanhava. Penso que a continuidade mostrará que se passa o mesmo nos outros grandes quadrantes da vida social actual e, primeiro, no do trabalho.

(69) Uma das razões maiores da crise identitária, quando os papéis familiares são postos em causa mais ou menos radicalmente, é, sem dúvida, as identidades íntimas «reflexivas» não serem legitimadas e faltarem-lhes recursos (linguísticos, e mais amplamente subjectivos) para poder exprimir-se e fazer-se reconhecer. Da mesma maneira, quando as identidades «culturais», genealógicas, se mesclam, as identificações narrativas, os projectos de vida são mais do que nunca incertos, cf. o capítulo 5.

3

CAPÍTULO

A crise das identidades profissionais

A noção de identidade profissional presta-se a confusões que é necessário tentar diminuir desde o início. Como expliquei no primeiro capítulo, não designo, por estes termos, as categorias que servem para classificar os indivíduos em função da sua actividade de trabalho (em França, as CSP, categorias socioprofissionais). E também não viso as classificações que servem, num determinado momento, para alguém se designar a si próprio através do seu emprego (e que são extremamente diversas). Chamo «identidades profissionais» às formas identitárias no sentido definido no fim do primeiro capítulo (configurações Eu-Nós) e assim podemos detectá-las no campo das actividades de trabalho remuneradas. Esta noção aproxima-se daquela que Sainsaulieu chama identidades no trabalho e que, para ele, designa «modelos culturais» ou «lógicas de actores em organização»¹. Mas ela distingue-se através dum aspecto importante: as formas visadas não são só relacionais (identidade de actores num sistema de acção), elas são também biográficas (tipos de trajectórias ao longo da vida de trabalho). As identidades profissionais são maneiras socialmente reconhecidas para os indivíduos se identificarem uns aos outros, no campo do trabalho e do emprego².

Esta elaboração conceptual pretende-se simétrica da do capítulo precedente em matéria das formas identitárias no campo da vida privada. Mas se, em matéria da família e da vida privada, a noção de crise não é talvez evidente e tem que ser longamente justificada, em matéria do trabalho, emprego e relações profissionais, ela está omnipresente, desde há

(1) Cf. Renaud Sainsaulieu. *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985 (1.ª ed. 1977). Esta obra fundadora comporta, na edição de 1985, um novo prefácio que estabiliza em «quatro modelos culturais» o número de identidades típicas detectadas nas empresas e propõe apelações tornadas clássicas: reforma, fusão, negociação e afinidade (cf. cap. 1).

(2) Cf. Claude Dubar, «Identités collectives et individuelles dans le champ professionnel», *Traité de sociologie du travail*, Bruxelas, De Boeck, 1994, p. 363-380. Este texto explicita o ponto de vista subjacente à noção de «forma identitária» e propõe as quatro apelações seguintes: fora do trabalho, categorial, da empresa e de rede, explicitando as diferenças em relação àquelas de Renaud Sainsaulieu.

trinta anos para cá, nos discursos sobre a sociedade francesa, talvez mais do que nas outras sociedades industrializadas comparáveis. Mas o seu significado está longe de ser unívoco. Pelo menos podem-se distinguir três significados da palavra «crise» consoante ela se aplica ao emprego (o mais corrente), ao trabalho (o mais complexo) ou às relações de classe (o mais escondido). Neste capítulo, seguirei estas três pistas, tentando esclarecer a natureza do processo que está em causa. Partindo da dinâmica do capitalismo como «destruição criadora» e o «processo de racionalização», interessar-me-ei pelas evoluções do emprego e pelas transformações do trabalho, do ponto de vista do seu significado e das relações sociais que elas põem em jogo. De facto, a questão das relações subjectivas em relação ao emprego, as implicações no trabalho e nas suas relações sociais desembocará numa tentativa de elucidar o que significa a crise das identidades profissionais no sentido que acabo de recordar.

O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO: RACIONALIZAÇÃO E DESTRUIÇÃO CRIADORA

Marx e Weber perceberam ambos muito bem a novidade radical introduzida pelo capitalismo na história. Aquilo a que o primeiro chamava «revolução incessante das forças produtivas», o segundo fazia dela um aspecto maior do «processo histórico de racionalização». Segundo Weber, este último consiste em difundir por toda a parte, em todas as esferas da actividade, uma nova lógica de pensamento e de acção, uma racionalidade fim-meios que visa a optimização dos resultados, mas também o «domínio do futuro pela previsão». É talvez Schumpeter que, acumulando os dois pontos de vista precedentes, encontrará a fórmula mais sugestiva: a destruição criadora que é, segundo ele, esse processo que consiste, através do capital e dos seus detentores, em destruir constantemente as antigas formas de produção e de troca para as substituir por formas mais «inovadoras», isto é, ao mesmo tempo tecnicamente mais eficazes e financeiramente mais rentáveis³.

É o que hoje em dia se chama de forma corrente modernização. É preciso voltar a esta noção antes de ver as suas implicações no emprego, no trabalho e nas relações de classe. Porque ela dá aso a interpretações muito diversas, às vezes passionais, por tocar em representações e crenças fortemente enraizadas nas subjectividades. A modernização é uma palavra que amedronta porque ela é muitas vezes compreendida exclusivamente como processo de privatização, de adopção de normas de rentabilidade financeira e de organização selectiva, implicando despedimentos e flexibilidade. A modernização é não raras vezes qualificada em primeiro lugar como económica e sinónimo de triunfo da «racionalidade

(3) Cf. Joseph A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1965 (1.ª ed. 1942). Neste clássico, Schumpeter faz um balanço crítico da «doutrina marxista», estando de acordo com Marx sobre o facto de que é duvidoso que o capitalismo possa «sobreviver». Paralelamente, ele duvida também que o socialismo possa «funcionar», particularmente por causa da sua interpretação muito particular da democracia.

instrumental»⁴, do reino do dinheiro, da única preocupação do crescimento da produtividade que se tornou, para alguns, uma verdadeira ameaça. Ora, o que Weber designava pela expressão «racionalidade 'meios-fins'» (*Zweckrationalität*), era, para ele, o resultado dum longo processo histórico que era antes de mais aplicado a todas as culturas e religiões (fazendo-as passar duma dominação «comunitária» da magia a formas mais «societárias» de adesão privada e voluntária, cujo protestantismo representava, segundo ele, o resultado), depois às filosofias e a outros sistemas cognitivos (fazendo-as passar da metafísica especulativa a formas de reflexão crítica sobre o conhecimento), e finalmente à economia e à política. A economia, enquanto gestão de recursos raros, racionalizou-se e tornou-se «moderna» pelo e no capitalismo que impõe a lógica do mercado e da concorrência. Mas, ao mesmo tempo, a empresa, tornando-se a unidade de base da competição no mercado, racionalizava a sua organização para a tornar o mais competitiva possível e para melhor dominar o futuro. É a razão pela qual o *empresário* constitui, para Weber, assim como para Schumpeter, uma figura eminente da modernidade (cf. cap. 1). É simultaneamente aquele que consegue conquistar uma posição (mais ou menos duradoura) no mercado e construir uma empresa de alto rendimento (com uma duração variável), isto é, «moderna». Mas esta modernidade coloca um problema, hoje como ontem, talvez mais hoje do que ontem⁵. Sem dúvida porque ela parece mais destrutiva do que criadora, mais incontrolável do que dominada, mais perigosa do que promissora.

E no entanto a dupla empresa-mercado como vector da racionalização não se encontra apenas, para Weber, orientada para a procura sistemática do lucro (imediato) mais elevado, como está também à procura do domínio do tempo (futuro), do «domínio do futuro pela previsão», da capacidade de conquistar e conservar posições vantajosas. É um ponto capital porque supõe formas específicas de concorrência, fundadas sobre vantagens competitivas, fundadas sobre a antecipação. Para o conseguir, é preciso inovar. A realização de inovações é a lógica dos investimentos técnicos – incluindo a organização – mas também dos humanos. É aquilo que Schumpeter tinha previsto: a inovação, técnica e humana, tornou-se a força produtiva decisiva da racionalização capitalista «moderna». É uma destruição criadora porque ela tende a pôr em funcionamento formas novas de actividades (de produto, de processo de organização, de formação) que permitem adquirir vantagens compe-

(4) A expressão «racionalidade instrumental» não pertence a Max Weber, mas aos filósofos da escola de Franqueforte (Adorno, Horkheimer, Habermas...). Eles designam assim a subordinação de todas as lógicas de acção à consolidação do «sistema» tecno-burocrático, o do dinheiro e da potência, que se afasta e se disjunta dos «mundos vividos» pelos indivíduos.

(5) É surpreendente constatar a saída, durante o mesmo período, de três obras que se interrogam, de forma crítica, sobre a noção de modernidade e sobre aquilo em que se está a tornar, cf. Antony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994 (1.ª ed., 1991), Charles Taylor, *Malaise dans la modernité*, Paris, Cerf, 1993 (1.ª ed., 1989) e Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992. É possível encontrar um ponto comum a estas três reflexões, para lá de numerosas diferenças: a evolução social e humana em curso não é aquela que tinha sido antecipada pelos grandes pensadores da modernidade (cf. cap. 1).

tivas, não só a curto prazo (início de oportunidades), mas a médio e longo prazo (domínio da tecnologia, do «saber produzir»). É o domínio do tempo, o dos «relógios»⁶, que constitui o desafio principal da modernização. Ora, este implica um terceiro «grande actor» no processo, um actor capaz de assegurar as condições de inovação e regular as trocas, um actor cuja lógica não é «instrumental», mas «reguladora», um actor que não tenha como objectivo o lucro privado mas o bem comum. É o actor público.

Esta posição não é partilhada por todos os analistas. Alguns consideram que hoje já não são «os Estados mas os grupos industriais e financeiros privados que querem dominar o mundo para aí amontoar um imenso proveito» e que se assiste à «dissolução da identidade dos Estados-Nação»⁷ e ao triunfo do ultraliberalismo. Nesta perspectiva, a inovação torna-se puramente destruidora, unicamente submetida aos imperativos da rentabilidade imediata e da concorrência desenfreada, puramente especulativa. Mas, será isto defensável? A preocupação a médio e a longo prazo poderá ser evacuada da estratégia das grandes firmas multinacionais? Poderão estas últimas dispensar os investimentos públicos? O mercado mundial poderá desenvolver-se sem outra regra que não a da lei do mais forte? A competição mundial não implicará mais inovações produtivas? Embora nada permita responder afirmativamente a estas questões, o debate continua vivo.

Sem dúvida, o que há de novo, desde há meio século, é que a condição principal da inovação já não é o «génio» dum inventor ou o «ethos» pessoal dum empresário, é a investigação científica e, especialmente, a transferência da investigação à produção. Sobretudo desde a última guerra que os actores que desempenharam um papel determinante neste processo por intermédio dos «grandes programas de investigação», decididos e realizados pelas instâncias políticas, são os grandes Estados-Nação, aos quais chamamos «as grandes potências». O termo «instrumental» não nos deve pois desorientar: trata-se, a tempo, tanto duma lógica política como económica, tanto duma lógica de rentabilidade (privada) como de domínio (público). Foram as «guerras mundiais», substituídas pela conquista do espaço e a «guerra fria» (e mais recentemente as «guerras de intervenção», no Golfo, no Kosovo...), que permitiram às grandes empresas (públicas ou privadas) de armamento, aos complexos militares e industriais fomentar a inovação graças à incorporação da investigação científica na produção. A questão das políticas económicas, dos objectivos de acção pública está pois no seio da modernização que tem como desafio principal o «saber produzir». O domínio das tecnologias e da organização é pois o futuro. Não é só um assunto das empresas ou de mercado, é também um assunto político, um assunto de Estado.

(6) Cf. Philippe Delmas, *Le maître des horloges*, Paris, Odile Jacob, 1991. Para além de situar o domínio do tempo no centro do processo histórico da modernização, este livro mostra claramente o papel desempenhado pelos grandes Estados nos desenvolvimentos recentes da mundialização. Mas ele também constata que o Estado vive uma «crise de identidade» que decorre do facto do «regresso do privado», das fracturas entre grupos sociais e gerações e da perda de legitimidade. Ele convoca uma «revolução social» que reabilite a acção pública, inclusive num Estado europeu que encontrou finalmente a sua identidade...

(7) Cf. Ignacio Ramonet, *Géopolitique du chaos*, Paris, Galilée, 1997, p. 11 e 25.

É nesta fase que intervém um novo estágio do processo de modernização a que se chama, cada vez com mais frequência, mundialização. Em primeiro lugar, trata-se, à escala planetária, do domínio dos mercados financeiros sobre as trocas. Doravante, os capitais circulam sem fronteiras, em tempo real, e tendem a impor a sua lógica de rentabilidade imediata a todas as transacções financeiras. Mas trata-se também duma vasta competição pelo domínio das tecnologias, das fontes de riqueza e de inovação, de produções do futuro. A questão que aqui se põe é saber como e por quem serão reguladas estas trocas de capitais, de tecnologias, de saberes. Porque a modernização não é só a de capitais e saberes, é também a das regras, ainda muito insuficientes e muito incertas. É claro que se está a desenhar um movimento que ultrapassa o quadro dos Estados-Nação e que tenta, com resultados aleatórios, definir novas regras a nível mundial em matéria de empréstimos financeiros (Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional) e em matéria de trocas (Organização Mundial do Comércio)⁸. São claras as confrontações, as dilacerações em torno deste desafio decisivo que representa o acesso ao mercado mundial e aos seus recursos, às tecnologias do futuro, às formas de organização modernas. É claro que a Europa tenta ter meios de participação nesta concorrência internacional e nesta nova regulação. Aquilo que é muito menos claro são os incidentes deste processo de modernização, neste fim de milénio, na vida quotidiana dos indivíduos, e as consequências deste processo nas condições de vida, nos salários e antes de mais nos empregos.

A EVOLUÇÃO DOS EMPREGOS: O CASO FRANCÊS

Em matéria de empregos, este processo histórico de modernização (racionalização e destruição criadora) toma historicamente a forma de escoamento⁹. Os empregos agrícolas «tradicionais» foram primeiro destruídos para alimentar a grande maquinaria industrial. A Inglaterra da segunda metade do século XIX foi a primeira a ver sua população agrícola cair de maneira brutal e dramática. É a época das leis da pobreza que não resolvem muito a questão social, a do pauperismo, mas que acabam por acelerar o êxodo rural e a expansão da indústria, primeiro da manufactura e depois fabril. Todos os outros países conhecerão o mesmo processo, em épocas e modalidades diversas. A França rural, cara a Fernand Braudel, desestrutura-se lentamente durante mais dum século e meio mas só muda em profundidade depois da II Guerra Mundial. O «fim dos camponeses» desemboca numa «segunda Revolução Francesa»¹⁰ que, em meado dos anos 1960, faz entrar a França na era

(8) O resultado da negociação que não se assumiu em Seattle, em Dezembro de 1999, e que deu azo a uma mobilização colectiva inesperada, é decisiva para o futuro da regulação mundial e para demonstrar a capacidade da União Europeia a pesar sobre as decisões, constituindo assim um teste essencial da sua potência efectiva.

(9) Em França, a teoria do escoamento foi difundida nomeadamente por Alfred Sauvy; cf. *La machine et le chômage*, Payot, 1957.

(10) Cf. Henri Mendras, *La seconde Révolution française, 1965-1984*, Gallimard, 1988. Esta obra está

da «modernidade industrial», racionalizadora e urbana, de forte crescimento e operária, estruturada pelos conflitos de classe e negociações salariais. Uma progressão sem precedentes do consumo acompanha o triunfo da racionalização frequentemente chamado «tayloriniano-fordiano» das empresas francesas, com a ajuda muito activa do Estado gaulista.

Mas, a meio dos anos 1970, começa uma outra fase que todos designam com a palavra «crise», sem lhe conferir necessariamente o mesmo significado. O fim dos «Trinta Gloriosos»¹¹ (1945-1975) é antes de mais a paragem do crescimento por razões conjunturais (quaduplicação do preço do petróleo em 1973), mas também estruturais (baixa da rentabilidade do capital investido). Segue-se a subida contínua do desemprego, a discrepância entre a população activa e os empregos disponíveis: meio milhão em 1974, um milhão em 1978, dois milhões em 1982, três milhões em 1996, apesar da melhoria passageira dos «Três Gloriosos»¹² (1987-1989). É também a subida daquilo a que se chama precaridade¹³, a das «novas formas de emprego» que tocam particularmente os jovens (em 1992, metade dos jovens activos de 24 anos ou estão no desemprego ou em situação precária), mas também as mulheres (três quartos dos empregos a tempo parcial são desempenhados por mulheres que desejariam na sua maioria ter um emprego a tempo inteiro). No fim dos anos 1990, o cenário do emprego mudou completamente: «A França sai ferida de vinte cinco anos ao longo dos quais passou do pleno emprego ao desemprego, do universo radioso dos trinta gloriosos ao tempo das desigualdades e da exclusão»¹⁴. A passagem da «sociedade industrial» a uma outra que ninguém tem a certeza de conseguir designar¹⁵ de forma correcta está em crise.

em harmonia com as reflexões de Fernand Braudel sobre o fim da França rural (mas também burguesa): «A França rural evoluiu mais de 1945 a 1975 do que de Luís XIV a Poincaré...», cf. *L'identité de la France*, t. 1: *Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p. 234. É pena que Braudel não tenha podido escrever o seu terceiro tomo que deveria intitular-se: *État, culture, société*. Morreu a 7 de Novembro de 1985, com 83 anos...

(11) N.T.: A seguir à II Guerra Mundial, a França viveu décadas de prosperidade económica e mudança social que ficaram conhecidos como «Trente Glorieuses» (1945-1975).

(12) N.T.: Depois do Mercado Único aberto em 1986, houve uma retoma económica que durou três anos (1987-1989).

(13) Trata-se numa noção vaga que tem que ser explicitada. Pode-se, por exemplo, distinguir, como o faz Serge Paugam, a precaridade do trabalho (novas formas de actividades mais aleatórias) e a precaridade do emprego (novos tipos de contrato de trabalho), cf. *Le salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, col. «Le Lien social», 2000.

(14) A fórmula pertence a Daniel Cohen, «Où va le travail humain?», em *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 107. Retomando o título dum livro de Georges Friedmann do início dos anos 1960, Cohen dá respostas sensivelmente diferentes já que ele retém como evoluções significativas: 1/ A diminuição do trabalho em cadeia; 2/ A terciarização da economia; 3/ A terceira revolução industrial. No que diz respeito à primeira, ele observa que «a figura do operário especializado na cadeia não desapareceu: em 1991, 570 mil trabalhavam em cadeia em França, 20% dos operários eram submetidos a ritmos e 19% estavam em turnos (segundo *Données sociales*, INSEE, 1996). Estes números diminuem desde o início dos anos 1980.

(15) É interessante constatar que no momento de concluir e responder à questão do título do seu livro,

Isto porque, na sociedade francesa, o escoamento não acontece ou processa-se mal. A «terciarização» está de facto em curso (mesmo se este termo esconde vários processos heterogêneos). Em 1968, 44% da mão-de-obra francesa estava empregada na indústria, mas esta taxa só representa 28% em 1998. Em 1968, o sector terciário mercante e não mercante, representa, em França, 45% de activos, e em 1998 representa 66%. O operários, no senso do INSEE, que representavam perto de 40% da população activa (mais de metade são homens) no recenseamento de 1975, só representam um pouco mais de 20% no recenseamento de 1999¹⁶. Mas uma parte importante da antiga mão-de-obra operária não é escoada, sem dúvida por falta de emprego acessível, mas também pela falta de mobilidade e de uma política de conversão eficaz dos antigos aos novos empregos. Aquilo que se multiplica, por si mesmo mas também por causa dum fracção importante de filhos de operários que não têm diplomas convertíveis no mercado de trabalho, são as situações de desemprego, com uma duração média cada vez mais longa¹⁷, de precaridade (empregos com duração limitada, empregos com subsídios não renováveis, trabalho temporário, etc.), e a reforma antecipada (a população activa com mais de 50 anos baixa desde o início dos anos 1980, a das mulheres mais rápido do que a do homens). A França é particularmente visada por este não-escoamento. Ele provoca formas diversas daquilo a que se começa a chamar, a partir da segunda metade dos anos 1980, por exclusão¹⁸.

E se é fácil ver a destruição, já a criação é mais difícil. E, no entanto, ela também aconteceu. Robert Castel lembra regularmente¹⁹ que a população francesa nunca teve, no fim

François Dubet e Danilo Marcutelli hesitam ao caracterizar a sociedade francesa dos anos 1990, nenhum dos termos «sociedade pós-industrial», «sociedade pós-moderna», «sociedade de consumo», «sociedade capitalista avançada»... lhes parece conveniente. Eles constatarem «conflitos maiores de interpretação» e a falta de «princípio de totalidade». Isto tudo não constituirá um indicio flagrante de crise identitária, ao mesmo tempo que uma crise da «sociologia clássica»? Cf. *Dans quelle société vivons-nous?*, Seuil, 1998.

(16) No momento em que escrevo este livro, os quadros de recenseamento de 1999 relativos à estrutura da população activa por CSP ainda não tinham sido divulgados. Debrucei-me sobre os resultados do *Enquête emploi* de 1998 que falam de 22,8% de operários (39,9% em 1968), 20,1% de empregados (14,5% em 1968) e 35,9% de «profissões intelectuais superiores e intermédias» (13,1 de quadros médios e superiores em 1968)... Assim, em trinta anos, passar-se-á de 28% a 56% de empregados, profissões intermédias e superiores assalariadas. De salientar que as mulheres são quase tão numerosas quanto os homens.

(17) O desemprego de longa duração (inscrição com mais de um ano na ANPE [Agence Nationale pour l'emploi] só cresceu ao longo dos anos 1980. A antiguidade média no fundo de desemprego duplica entre 1975 e 1989. Ao longo dos anos 1990, depois um ligeiro decréscimo, o desemprego de longa duração começou a crescer antes de estabilizar, cf. Dider Demazière, *Le chômage de longue durée*, Paris, PUF, col. «Que sais-je?», 1995.

(18) Cf. Serge Paugam (ed.), *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996. Na sua introdução, Serge Paugam demonstra claramente em que é que a noção, tornada oficial no início dos anos 1990 (nomeadamente, no seguimento da lei sobre o RMI [Revenu Minimum d'Insertion] em França e de investigações que acompanharam a sua execução), já tem pouco a ver com aquela dos anos 1960 e 1970 que designava «os grupos sociais caracterizados por uma exclusão de facto». Doravante a noção está ligada a uma «tomada de consciência colectiva dum ameaça que pesa sobre sectores cada vez mais numerosos e mal protegidos da população», p. 14-15.

(19) A fórmula encontra-se em Robert Castel, «Centralité du travail et cohésion sociale», em Jacques

do século XX, tantos assalariados (19,6% em 1995) e que estes representam 86% da população activa, tanto em 1995 como em 1975. Já não são sem dúvida os mesmos perfis de assalariados porque, se as formas de emprego se diversificaram muito, também o trabalho se transformou. Pode-se tentar resumir de forma esquemática: a antiga sociedade salarial, industrial, manual, conflitual e negociadora deu lugar a uma nova, terciarizada, informatizada, menos conflitual mas menos regulada. As categorias compostas de assalariados com mais licenciaturas aumentaram muito em efectivos assim como em peso relativo: «quadros superiores e médios» (nomes anteriores ao recenseamento de 1982), profissões intelectuais superiores e intermediárias (nomes dados depois), empregado(a)s, maioritariamente femininos (em trinta anos a população activa integrou 5 milhões de mulheres, para um milhão de homens...), duplicaram praticamente em 25 anos. Algumas actividades conheceram uma progressão sem precedentes: informática, comercial, de investigação e desenvolvimento, conselho, educação e formação, saúde e trabalho social, segurança... Um dos problemas mais importantes é que estes empregos gerados não são ocupados – com algumas excepções – por aqueles que ocupavam os empregos que foram destruídos (nem mesmo muitas vezes pelos seus filhos). Daí estes dados de dualização do mercado de trabalho e da sociedade, da «fractura social», da «nova pobreza», da «precarização» que se multiplicam, muitas vezes a alto nível, desde há vinte cinco anos e, especialmente, desde meados dos anos 1990.

Castel tem razão ao falar de «degradação da sociedade salarial» sob o ponto de vista das regulações económicas, da protecção social dos assalariados e dos riscos de «desfiliação»²⁰ dos menos diplomados, dos mais frágeis, dos menos protegidos. Ele tem razão quando fala de «crise» a propósito dos «efeitos da competitividade erigida pela simples lei económica e da flexibilidade promovida ao estatuto do imperativo único da gestão dos empregos». Ele tem razão ao encontrar uma raiz na «hegemonia crescente do capital financeiro que faz frente aos regimes de protecção do trabalho construídos no âmbito dos Estados-Nação»²¹. É por isso que a execução de novas políticas sociais por parte dos Estados – e doravante também da Europa – constitui uma exigência vital para fazer face a

Kergoat e outros (ed.), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, p. 53. Ela sintetiza uma longa argumentação desenvolvida no fim do livro *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Payard, 1995. É no fim duma longa análise histórica que Castel conclui a propósito da degradação da sociedade salarial que decorre duma crise do Estado Social que se deve ao mesmo tempo a uma perda de eficácia (falta de meios suficientes mas não só) e a uma crise de legitimidade (na sequência da sua perda de eficácia mas não só). Esta questão será retomada no capítulo 5, a propósito das políticas de ajuda à inserção dos jovens.

(20) A noção de «desfiliação» introduzida por Robert Castel coloca no entanto problemas na medida em que deixa supor que a alternativa, para os mais desamparados, se situa entre «a filiação» na sociedade salarial (pelo emprego, pela protecção social, pelo rendimento do trabalho) e o isolamento, a falta de laços sociais, a dependência (pelo RMI). Ora, existe uma terceira via que é a da associação a movimentos de defesa e de luta colectiva como, por exemplo, o movimento dos desempregados e/ou aquele dos «sem». Trata-se duma forma de filiação que não é nem imaginária, nem dependente...

(21) Cf. a nota 19 da página precedente.

esta degradação. Mas ela não pode resolver tudo: a crise do emprego, a crise de regulação e do mercado de trabalho, faz-se acompanhar duma crise do trabalho. A questão do trabalho em si próprio, isto é, do seu significado²², deverá também ser colocada do ponto de vista da inovação (económica), da integração (social) e da produção de identidade (pessoal)? Como sair desta crise que está a transformar a França num «doente do trabalho»²³.

AS TRANSFORMAÇÕES DO TRABALHO: TENDÊNCIAS E INCERTEZAS

A questão precedente só se coloca se se pensar que o trabalho assalariado tem um futuro. Se, pelo contrário, se pensar que o «trabalho-emprego está em vias de desaparecer» assim como «a sociedade salarial», que a «desafecção em relação ao trabalho progride por todo o lado», que se caminha em direcção a «uma sociedade do tempo escolhido e da multiactividade», então a perspectiva é diferente²⁴. Que esta possa constituir um projecto político global, a longo prazo, utópico no melhor significado da palavra, é legítimo. Que ela descreva uma tendência de referência, uma evolução em curso, um movimento que conduza ao «fim do trabalho», já é muito mais contestável. Em França, o debate sobre este tema mesclou constantemente estes dois registos: o das tendências de referência e o do projecto desejável²⁵. De momento, debruçar-me-ei sobre o primeiro. Afirmar, sob este ponto de vista, que o trabalho continua central no funcionamento económico como na estruturação social e no desenvolvimento psíquico é simplesmente tentar interpretar o

(22) Chamo «significado do trabalho», a componente das identidades profissionais que diz respeito à ligação com a situação do trabalho, simultaneamente à actividade e às relações de trabalho, ao compromisso de si próprio na actividade e ao reconhecimento de si próprio pelos colegas (e nomeadamente aqueles que julgam o resultado), cf. a última parte de *La socialisation*, obra citada, 1991, p. 199-256.

(23) Cf. Jacques De Bandt, Christophe Dejourn, Claude Dubar com Charles Gadéa, Catherine Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

(24) Cf. André Gorz, «Le travail-fantôme», em *Le monde du travail*, obra citada, 1998, p. 30-32. Este texto retoma argumentos longamente desenvolvidos em *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée, 1997. É a justaposição de afirmações que dizem respeito às tendências «objectivas» de emprego e do trabalho assalariado (que Gorz chama trabalho-emprego) e às atitudes «subjectivas» dos jovens dos vários países industrializados que valorizam o seu desenvolvimento que cria um mal-estar constante. O retrato feito do trabalho-emprego é voluntariamente denegrido para contrastar com as aspirações dos jovens em matéria de actividades enriquecedoras. Não é o caso da obra que apresenta as atitudes dos jovens alemães em relação ao trabalho: Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*, Paris, Kimé, 1992.

(25) Encontramos uma ilustração entre julgamento «de facto» sobre as evoluções do trabalho e julgamento «de valor» sobre o trabalho na obra de Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995. A autora tem tendência a assimilar o resultado das pesquisas dos investigadores que cita a propostas de princípio sobre o valor do trabalho, assim como também ressalva regularmente de uma análise do «conceito de trabalho» nos grandes sistemas filosóficos para apreciações sobre as actividades ou relações de trabalho na sociedade actual. Este resvalamento também foi detectado por Dominique Schnapper em *Contre la fin du travail*, Paris, Textuel, 1997.

sentido do processo histórico em curso e não tomar uma posição política ou ética sobre as orientações que devem triunfar. A confusão entre os dois registos arrisca-se a chegar a um impasse: aquele que consiste em separar radicalmente o económico do «social» e do «psíquico» e aquele que deixa ao «político» muito poucas coisas²⁶.

A tese que aqui desenvolverei é a seguinte: as mudanças no trabalho, reconhecíveis através dos trabalhos de investigadores (e as minhas próprias observações), são contraditórias. Evoluções, encetadas durante algum tempo, são mais tarde «bloqueadas», tendências manifestas num dado contexto são muito incertas num outro, transformações impressionantes num sector são quase invisíveis, e por vezes contrárias, num outro sector. É a razão pela qual a invenção duma nova forma identitária, ao mesmo tempo organização do Nós (societário) e nova configuração do Eu (relacional e biográfico) que pode ter sido detectada aqui ou ali, não parece acontecer. Hoje, a sua emergência está em crise. Para o demonstrar, tentarei apoiar-me nalguns trabalhos que permitem detectar tendências difíceis de realizar, em matéria de trabalho, no período recente. Privilegiei três, sabendo que a minha selecção é arbitrária e explicitamente orientada: trata-se de tendências que têm incidências identitárias importantes, que misturam a racionalização e a inovação, que se referem a relações no trabalho e não a formas e categorias de emprego, que concernem as exigências que os empregadores e os decisores políticos alegam para recrutar, formar ou gerir os «recursos humanos» e a maneira como os assalariados lhes reagem²⁷.

O trabalho como resolução de problemas

A primeira recai sobre a própria definição daquilo que é o cerne da actividade do trabalho. Ela tornou-se, cada vez com mais frequência e sob formas muito variadas, uma actividade de resolução de problemas e não de execução mecânica de instruções, de aplicação de procedimentos preestabelecidos. Esta primeira tendência está evidentemente religada a

(26) Esta impotência do político é uma dimensão capital. Ela motiva, por exemplo, análises de Jeremy Rifkin em *La fin du travail*, trad., Paris, La Découverte, 1996 (1.ª ed. 1995), que se debruça sobre a sociedade americana, onde, segundo o autor, a dualização social já foi feita e a exclusão das «minorias» (pretos dos guetos, hispânicos...) é um dado adquirido. A transposição para a França, esboçada por Michel Rocard no seu prefácio, parece-me perigosa na medida em que dá crédito à tese segundo a qual já não há nada de positivo, de formativo a esperar das «actividades regidas pelo mercado» e em que o único objectivo vital consiste na «passagem dos destinos consagrados ao único trabalho produtivo a destinos consagrados ao uso solidário e criativo dos tempos livres» (p. XVII). Esta ideia parece-me muito contestável.

(27) O reconhecimento das «tendências pesadas» beneficiou de duas sínteses muito ricas em resultados de pesquisa: J. Kergoat, J. Boutet, H. Jacot, D. Linhart, (ed.), *Le monde du travail*, Paris, La Découverte, 1998, e M. De Coster e F. Pichault (ed.), *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, 1994 (2.ª ed. 1997). Ele foi também facilitado pela organização do Colóquio *Le Travail. Recherches et prospectives*, Lyon, Dezembro de 1992, cujas diversas comunicações foram publicadas em números especiais de revistas como *Sociologie du travail*, *Futur antérieur*, *Projet*, etc. Ele também se inspirou em teses desenvolvidas em J. De Bandt, C. Dejourn, C. Dubar, C. Gádea, C. Teiger, *La France, malade du travail*, Paris, Bayard, 1995.

estas formas mais importantes de racionalização que foram a automatização dos meios de produção e a informatização dos dispositivos de trabalho. É desde os anos 1950 e 1960 que se encontram as primeiras formas nas indústrias de processo, (cimenteiras, indústrias petroquímicas, siderurgia, nuclear, por exemplo), cujo problema é a gestão de fluxo. Mas também as encontramos em gestação, a partir do início dos anos 1950, nas primeiras oficinas automatizadas, dotadas de máquinas de transferência, das fábricas Renault, estudadas por Alain Touraine²⁸. No início dos anos 1960, Pierre Naville fazia o balanço destas formas de produção a que ele chamava «automação» e considerava que elas eram muito minoritárias na indústria francesa e que a sua generalização não era uma certeza²⁹. Trinta anos mais tarde, a invenção do microprocessador, o estímulo da concorrência, os imperativos de gestão e a eliminação de numerosas tarefas repetitivas realizadas pelas máquinas permitiram a este modelo da vigilância activa de processo contínuo tornar-se mais corrente, não só na indústria mas também nos serviços.

Esta forma de trabalho, mesmo se se alastrar, não suprime para sempre o «taylorismo»³⁰. Simplesmente, houve uma parte do trabalho operário que se transformou profundamente: o trabalho em cadeia, imortalizado por Chaplin em *Os Tempos Modernos*, já não é a figura dominante do trabalho operário «moderno». Aliás, é preciso homenagear os ergónomos franceses³¹ que foram sem dúvida dos primeiros a distinguir, nos operários especializados em cadeia, o «trabalho teórico» (as tarefas a cumprir segundo o «gabinete dos métodos») do «trabalho real» (a actividade do trabalho, o que faz aquela ou aquele que

(28) Cf. Alain Touraine, *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Paris, Ed. do CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), 1955. Esta obra é, sem dúvida, a primeira em França a argumentar, com base em observações e análises, sobre aquilo em que se tornará, trinta anos mais tarde, o «modelo de competência». Cf. Claude Dubar, *La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence*, *Sociologie du travail*, 2/1996, p. 179-196.

(29) Cf. Pierre Naville, *Vers l'automatisme social?*, Gallimard, 1963. Contrariamente ao pessimismo de Friedmann em relação às evoluções do trabalho operário, Naville analisa positivamente o duplo movimento de automatização integrado na produção e o desenvolvimento da «formação humana e social» na sociedade. Mesmo se ele antecipa «dramas» no processo de racionalização que revolucionam a estrutura dos empregos, não adere à postura «trágica» de Friedmann, apostando na «exclusão do trabalho» apenas como forma de compensar a alienação do taylorismo...

(30) O debate «pós-taylorista» ou «neo-taylorista», encetado a partir do início dos anos 1970 na sociologia do trabalho, parece-me hoje muito menos virulento já que foi largamente dissecado: os dois movimentos coexistem constantemente: um movimento que visa captar e até mesmo valorizar os saberes e o *savoir-faire* dos operadores (operários, técnicos, engenheiros...) para permitir a inovação e um movimento que visa ignorar e controlar estas «competências» desenvolvidas na actividade do trabalho para conseguir realizar o maior lucro possível e racionalizar a produção. Tudo depende do momento do ciclo considerado (inovação, estandardização, reconversão) e da conjuntura visada.

(31) Cf. F. Daniellou, A. Laville, C. Teiger, «Fiction et réalité du travail ouvrier», *Les Cahiers français*, n.º 209, 1983, p. 39-45. A origem da teorização das diferenças entre «trabalho prescrito» e «trabalho real» vem dum inquérito de 1969-1972 numa fábrica de montagem de televisões do Oeste de França, onde a análise ergonómica do trabalho permitiu pôr em evidência as formas inéditas de actividade, de resolução de problemas, de inventividade por parte dos trabalhadores considerados, no entanto, como «não qualificados» e simples «executantes».

executa a sua tarefa). O operador não é passivo, totalmente subjugado, ele «elabora modos operatórios que mobilizam os seus próprios recursos», ele «gera constantemente um conjunto de acontecimentos que lhe permitem decidir acções a conduzir», ele «readapta os objectivos prescritos e desenrasca-se com os meios que dispõe», ele «executa competências incorporadas para conseguir os seus resultados». Resumindo, o trabalho tido como o mais mecanizado e considerado como o menos qualificado já é, à sua maneira, uma actividade de resolução de problemas, nem que seja só por causa das vicissitudes e do mal funcionamento desconhecido do sistema de produção. Mas esta actividade não é reconhecida e, pior que isso, é ignorada não só através da organização e imposição de contrariedades temporais, como também pelo salário e falta de perspectiva de futuro, de reconhecimento e de carreira.

Ora, aqueles que observam e analisam as transformações do trabalho, tendo em conta o «trabalho real» e não só prescrito, parecem estar de acordo quando reconhecem que, desde os anos 1960, em contextos variados, «o prescrito tem tendência para se apagar quando o nível de exigência tende a aumentar»³². Sem dúvida que ainda é muito cedo para retrair habilmente as etapas do processo que, das «greves dos operários especializados» no início dos anos 1970 aos «grupos semiautónomos» do fim dessa mesma década, chegou, por via dos «círculos de qualidade», e dos «grupos projecto», em relação com a automatização e a difusão massiva da micro-informática, a estes «dispositivos de gestão» que se difundiam em todas as grandes empresas que procuravam a competitividade. De qualquer forma, a paisagem modificou-se e o cerne da actividade de trabalho mais «banalizado» deslocou-se: «O acto produtivo alarga-se, desloca-se em direcção a montante, tende a tornar-se actividade de gestão global de processo, de fluxos físicos e de informações; ele intelectualiza-se e ganha autonomia»³³.

Que fique bem claro o que quero dizer: não é porque os dirigentes das empresas perceberam tudo que podem abusar destas competências incorporadas e antes ignoradas, não é porque eles «alargaram aos assalariados o poder de reflectir sobre as formas de organização, os modos operatórios que os incitaram a elaborar diagnósticos e a propor transformações» que as relações sociais de trabalho mudaram completamente, que o reconhecimento dos assalariados de execução é um dado adquirido e que o poder hierárquico já não existe.

(32) Cf. François Guérin, «L'activité de travail», em *Le monde du travail*, obra citada, p. 176. O autor, ergónomo, mostra bem em que é que a diminuição do «prescrito» pode, em certos contextos, fazer-se acompanhar dum crescimento dos resultados. Existe, de facto, várias formas de prescrever senão os meios, pelo menos os objectivos a atingir, explícitos ou implícitos. Cf. o artigo de Corinne Chabaud, in *Les analyses du travail. Enjeux et formes*, CEREQ (Centre d'études et des recherches sur les qualifications), n.º 54, 1990.

(33) Cf. Gilbert de Terssac, *Autonomie dans le travail*, Paris, PUF, 1992. Esta obra tem o mérito de mostrar concretamente como é que a regulação conjunta, publicada por Jean-Daniel Reynaud em *Les règles du jeu* (A. Colin, 1989), se difunde nas empresas, ao mesmo tempo que se difundem a automatização da produção e a informatização dos dispositivos de trabalho. Concentradas no início nas indústrias de processação, estas formas de regulação «de origem» espalham-se a outros sectores e transformam os dispositivos anteriores de controlo e a ligação ao trabalho dos operadores.

O que eu quero dizer é que o trabalho, mesmo o mais «comum», tornou-se um desafio para o reconhecimento de si, um «espaço de palavra» a investir (ou não), um «campo de problemas» a gerir e para tentar resolver (ou não), um «universo de obrigações implícitas» e já não de «contrariedades explícitas de obediência»³⁴. Quem diz desafio, diz ao mesmo tempo incerteza e grande implicação. O trabalho, mesmo assalariado, tornar-se-á, para cada vez mais assalariados, uma ocasião de criatividade pessoal e colectiva, reconhecida e valorizada ou, pelo contrário, uma necessidade de sobrevivência pelo cumprimento de tarefas cada vez mais insignificantes? Nada está ainda decidido. O recurso à criatividade³⁵ dos assalariados, para resolver os problemas e rentabilizar os investimentos, faz-se acompanhar de racionalizações que dividem e fragmentam as actividades e são exercidas ao mesmo tempo pelos colectivos. A concorrência e a competição penetram nas empresas, dividem os assalariados ainda mais quando se fazem acompanhar pela redução de empregos e de racionalização dos «recursos humanos». Eis o que permite compreender o desencadeamento, nas empresas assim como em toda a sociedade, do «modelo da competência», ao longo dos anos 1980 e 1990.

O trabalho como realização de competências

Aqui, abordamos uma segunda tendência difícil que prolongou e inflectiu a precedente. Em França, a partir de meados dos anos 1980³⁶, a «lógica competência» desenvolveu-se quase em simultâneo nas organizações de trabalho e em certos segmentos do sistema educativo. Antes de mais, ela consiste no questionamento duma concepção muitas vezes qualificada como burocrática da qualificação, previamente adquirida e sancionada por

(34) Cf. Josiane Boutet, «Quand le travail rationalise le langage», *Le monde du travail*, obra citada, p. 153-164. A autora demonstra claramente porque é que os dispositivos de gestão recorrem, de forma crescente, à palavra e aos textos dos assalariados. Mas estes repousam com frequência numa concepção «tecnicista e mecânica da comunicação» distinta duma concepção «compreensiva e intersubjectiva». Se o «saber comunicar» se está a tornar uma competência profissional, na sua dimensão cognitiva, ele só é produtor de identidade na sua dimensão social, que supõe uma reapropriação pessoal e colectiva destes instrumentos de gestão. Para exemplos de reapropriações em contextos muito diferentes da grande empresa burocrática, cf. Delphine Mercier, Frédéric Séchaud, Pierre Tripier, «Management Tools in the process of Globalization», C. Mako e C. Warhust (ed.), *The Management and Organization of Firm in the Global Context*, University of Göttingen Press, 1999, p. 127-136.

(35) Lembremos que o trabalho não é só pena e labor mas também obra e criação. Em alemão, como em inglês, ele descreve-se através de duas palavras: *labor* e *work*, *arbeit* e *werk*. Cf., sobre este ponto, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad., Paris, Gallimard, 1973. A questão da criatividade como produção de obras para si está no seio do processo de identidade pessoal. Cf. cap. 5.

(36) Lucie Tanguy e Françoise Ropé, *Savoirs et compétences à l'école et dans l'entreprise*, Paris, L'Harmattan, 1996. A análise comparativa dos dispositivos como os «referenciais de competência» no ensino técnico (ou a formação contínua) e os «acordos de empresa» como o da siderurgia (Cap 2000 - Centre d'Affaires de révérenges) demonstram bem a lógica comum que liga a individualização dos saberes, posta em prática através das «competências» em relação às situações, e o desafio da avaliação social.

um diploma, dando direito a uma contratação, a um «nível de classificação» (e de salário), que corresponde ao nível do diploma e que assegura de seguida a progressão salarial, mais ou menos automática, pela antiguidade. Na altura, foi o Conselho Nacional do patronato francês que, de acordo com consultores, lançou uma verdadeira «batalha» para impor esta noção de competência, muitas vezes em nome da noção de qualificação, ao mesmo tempo que a empresa era objecto duma vasta reabilitação na sociedade francesa e era redefinida como uma «comunidade contratual competitiva»³⁷. A *competência*, para os teóricos da administração dita «participativa»³⁸, era antes de mais toda a contribuição dos assalariados para a competitividade da sua empresa. Cabe, pois, à empresa avaliá-la (pela contratação), desenvolvê-la (pelo trabalho e pela sua organização) e reconhecê-la (pelo salário e, às vezes, pela carreira). Ao longo desta primeira fase, a formação contínua dos assalariados, gerida na e pela empresa, transformava-se num desafio estratégico e dava lugar a diversas inovações, por vezes em estreita relação com as transformações da organização do trabalho e da gestão (às vezes baptizada como «previsão» dos empregos e até das competências).

Foi ao longo deste período que se elaborou e se difundiu aquilo a que eu chamei algures uma verdadeira «vulgata da competência» que depressa se tornou numa espécie de credo da administração e dos consultores. Saber, saber-fazer, saber-estar tornavam-se os três pilares da competência, depressa substituídos pelas qualidades a exigir e/ou a desenvolver em todos os assalariados: iniciativa, responsabilidade e trabalho de equipa. Eu chamei a atenção no meu livro³⁹ que se encontram, quase palavra por palavra, estas «qualidades» nas recomendações dos anos 1950 para a formação de «quadros» considerados na altura como «administrativos». A formação contínua, frequentemente acompanhada da colocação de «grupos» diversos (qualidade, progresso, etc..) pode ser analisada como o lugar duma verdadeira «batalha identitária»⁴⁰ que permite seleccionar os assalariados dotados dessas «qualidades» e ajudar os outros a adquiri-las. Aquilo que ligava estas atitudes entre elas era a «iden-

(37) Cf. Yvon Cannac e a CEGOS, *La Bataille de la compétence*, Paris, Éditions d'Organisation, 1984. Este livro marca o pontapé de saída duma ofensiva do CNPF (Conseil National du Patronat Français) para substituir a lógica das qualificações negociadas colectivamente a partir de diplomas profissionais pela das competências individualmente adquiridas no trabalho e reconhecidas só pela empresa com base nos seus desempenhos. De facto, o diploma continua a ser o «filtro» para uma contratação, o que relativiza a novidade desta lógica num contexto de grande desemprego e de inflação dos diplomas. Cf. as análises desenvolvidas em C. Dubar e C. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France*, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

(38) Em 1983 há dois livros que saem quase em simultâneo em França e que contribuem para difundir esta forma de administração: H. Peter e P. Waterman, *Le prix de l'excellence*, Paris, InterÉditions e G. Archier e H. Syryex, *L'entreprise de troisième type*, Paris, Édition de Organisation.

(39) Cf. C. Dubar e P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, A. Colin, 1998, p. 230 e s.

(40) Cf. Danièle Linhart, *Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Paris, Seuil, 1991. O que o autor chama «batalha identitária» é a estratégia de gestão que consiste em desvalorizar as identidades colectivas, de profissão ou classe, para converter os assalariados (aqueles que sobram) a uma identidade de empresa que, mesmo em caso de sucesso, raramente desemboca num reconhecimento.

tidade de empresa», a concordância com os seus objectivos estratégicos e a mobilização para os realizar. Aqueles que eram postos de lado sentiam-se ameaçados: a sua não participação ou a sua participação crítica designava-os ora como «incompetentes», ora como «contestatários». Os anos 1980 foram também a época em que o movimento sindical, já enfraquecido nas grandes empresas privadas ou privatizadas, sofreram um novo decréscimo.

O período seguinte (anos 1990) iria ser marcado por uma nova ordem da competência. De facto, a seguir ao final dos «três gloriosos», a conjuntura económica ensombrou-se outra vez, o desemprego começou a subir, inclusive o desemprego de executivos, e as estratégias dos grandes grupos inflectiram-se de forma notória.

Doravante, nem pensar em jogar a cartada da «identidade de empresa» que implica carreiras internas e pesadas, dispendiosas operações de formação e uma administração participativa aleatória. A nova noção que então se difundiu foi a da empregabilidade⁴¹. Ela implicava uma mudança mais importante porque primeiro já não era só a empresa que era colectivamente responsável pelas competências dos seus assalariados, cada assalariado era responsável pela aquisição e manutenção das suas próprias competências⁴². A implementação do balanço de competência, pela lei de Dezembro de 1991, vai efectivamente nesse sentido. A carta europeia da «formação ao longo da vida» (*life long learning*), em 1996, deu a esta derradeira evolução a sua marca europeia⁴³.

Ao cabo deste percurso, a lógica da competência acaba por ser sensivelmente muito modificada. Já não é nem a escola, nem a empresa (mesmo coordenadas) que produzem as competências que os indivíduos necessitam para aceder ao mercado de trabalho, obter um rendimento e serem reconhecidos: são os próprios indivíduos. Eles são responsáveis pela sua competência, nos dois significados do termo: cabe-lhes a eles adquiri-las e são eles que sofrem se não as tiverem. O *balanço da competência* permitir-lhes-á saber até onde poderão ir neste processo. Eles devem constituir uma *carteira de competências* que deverão mostrar se quiserem ser contratados. A ideia de *cheque individual de formação* tem o mesmo significado: a responsabilidade da sua própria formação. A competência, sendo a qualificação incorporada no sujeito, interiorizada ao longo do seu percurso, aprendida activamente ao longo das suas formações, pode ser «vendida» ou «alugada», durante um tempo, a uma empresa que precise para qualquer um dos seus objectivos e se não encontrar melhor num outro pretendente. A empregabilidade é antes de mais isto: manter-se em estado de competência, de competitividade no mercado (como nos mantemos em boa «forma» física) para se poder ser, talvez um dia, contratado para uma «missão» precisa e

(41) Cf. Bernard Gazier, «L'employabilité, radiographie d'un concept», *Sociologie du travail*, 3, 1990, p. 76-98, bem como *Les stratégies des ressources humaines*, Paris, La Découverte, «Repères», 1993. É preciso ressaltar que, em França, a ANPE (Association National pour l'Emploi) contribui muito para a difusão deste termo.

(42) Assim, a doutrina aproximava-se muito da teoria neo-clássica do capital humano para a qual a formação é concebida como investimento individual a rentabilizar, cf. Dubar e Gadéa, *La promotion sociale en France*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 47-49.

(43) *Ibid.*, p. 56-60.

limitada, uma «prestação» determinada. De facto, estas são palavras novas para uma relação antiga: a do «profissional» e dos seus clientes, a relação de serviço.

O trabalho como relação de serviço

É talvez a transformação mais significativa do trabalho já que recai sobre o seu próprio significado. E ainda por cima ela concerne potencialmente toda a gente: assalariados do sector privado e da função pública, da grande empresa e das PME (Pequena Média Empresa), assalariados «atípicos» e não assalariados. Ela acompanha, ao mesmo tempo, as evoluções do trabalho industrial, agrícola, artesanal e o movimento de terciarização das actividades. Ela coloca no seio da actividade do trabalho a relação com o cliente, «interna» ou externa, final ou «intermediária», directa ou «indirecta». Ela faz da *confiança* uma componente central da relação, e da satisfação do cliente um elemento essencial do sucesso de empresa e do reconhecimento de si. Ela acompanha um movimento de transformação da organização burocrática, anónima e fechada, numa empresa-rede que religa pequenas unidades directamente em contacto com o mercado.

Nas grandes empresas, o movimento inicia-se quando se difundem os imperativos de qualidade e os preceitos da administração participativa. Cada assalariado deve considerar-se como um fornecedor dum ou vários clientes e cliente dum ou vários fornecedores. Esta relação cliente-fornecedor é o centro dos dispositivos de «qualidade total». Ela é também a justificação das reorganizações da gestão da produção e, para além disso, da empresa inteira. Já não se trata de produzir primeiro e de vender em seguida aquilo que foi produzido. Trata-se de responder às exigências do mercado, de colocar o «cliente final» no centro das actividades, de reagir perante as evoluções dos seus desejos, de antecipar os seus comportamentos de compra e de tentar suscitá-los. As reorganizações mais importantes da produção são justificadas por ele: o «mesmo a tempo», por exemplo, consiste em engrenar uma produção a partir duma encomenda optimizando a qualidade, minimizando os atrasos, integrando a gestão da produção à gestão comercial global. É um trunfo decisivo na concorrência.

Mas é a mudança da forma organizacional que é decisiva: as PME ditas «inovadoras» servem de modelo⁴⁴, aí a relação com o cliente sempre foi valorizada e considerada como «uma vantagem competitiva». Ela é mais personalizada, mais próxima e também mais flexível. *Small is beautiful*: o espaço local, as relações de confiança, a partilha duma cultura comum são valorizadas⁴⁵. Doravante, é com base neste «modelo» que o *marketing* vai

(44) Cf. Michäel J. Piore e Charles F. Sabel, *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, Nova Iorque, Basic Books, 1984. Este livro marca uma viragem nas estratégias de gestão; ao descobrir as prestações das PME inovadoras do Silicon Valey, ou as de Émilie Romagne, os gestores vão doravante privilegiar o alargamento nas pequenas estruturas interligadas. É isto que dará origem à empresa-rede.

(45) Sobre o modelo das PME, e nomeadamente dos «sistemas industriais localizados» e os processos identitários construídos em torno do sistema de troca local funcionando *com base na confiança* fundada

ganhar uma importância crescente nas empresas que querem «aproximar-se dos clientes», «agarrar-se às suas exigências», «tornar-se reactivos». Por isso, a grande empresa transforma-se: descentraliza-se, reduz a burocracia, divide-se em unidades interligadas e torna-se, afinal de contas, uma empresa-rede mundializada⁴⁶. Graças à informatização, a organização centralizada e burocrática transforma-se assim numa rede de unidades consideradas como PME que são postas em concorrência umas com as outras, a partir de projectos e indicadores de *performances*. A relação entre o «centro» e as «unidades» torna-se análoga àquela que reúne um «chefe que dá ordens» e os seus subalternos.

A empresa-rede que emerge deste movimento já não vende só produtos, vende também (e compra), às vezes unicamente, os serviços. Estes últimos que só representavam 48% do trabalho em 1975, representam 66% em 1992. Foram os «serviços mercantis nas empresas» aqueles que mais cresceram: serviços informáticos, financeiros, comerciais, conselhos. Muitas vezes, a grande empresa tem ao mesmo tempo os seus «serviços/clientes internos» e a sua rede de «clientes/fornecedores externos»: ao colocá-los em concorrência, o mercado penetra na empresa, ao mesmo tempo que a empresa tenta organizar o seu mercado. Assim, alguns serviços estandardizam-se, e até «se industrializam», e até «se taylorizam», ao passo que outros personalizam-se, praticam a «co-produção» do serviço pela realização duma relação de «profissional» com o cliente⁴⁷. É a empresa-rede que define «missões» para resolver problemas, encontrar ou implantar inovações, alargar e fidelizar a sua clientela.

Este modelo, muito antigo, da relação de serviço entre um «profissional» reconhecido como tal e os seus «clientes» (*client* e não apenas *customer*) torna-se, ao longo dos anos 1980-1990, em França, um verdadeiro «modelo de referência», não só na empresa privada *inovadora* mas também no mundo do serviço público. Trata-se de transformar os funcionários em *profissionais*, isto é, em fornecedores de serviços a usuários com os quais estão ligados por uma relação de confiança cujas necessidades, na melhor das hipóteses, eles procuram satisfazer. É uma pequena revolução cultural que é assim solicitada no mundo da administração francesa onde reina ainda com frequência a cultura burocrática do controlo, da protecção hierárquica e o encerramento em relação aos administrados⁴⁸. É uma

sobre a partilha duma identidade cultural comum, cf. Jean Saglio, «Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés», *Sociologie du travail*, XXXIII, 4/1991, p. 529-544.

(46) Sobre a empresa-rede, tal como ela se generaliza hoje em dia um pouco por todo o lado nos países industrializados, cf. Manuel Castells, *La société en réseau*, trad., Paris, Fayard, 1998. Aí, o autor afirma que, neste tipo de sociedade em gestação, à qual ele chama «capitalismo de informação», a identidade torna-se o desafio mais importante do processo em curso porque a «procura duma identidade torna-se a origem primeira da significação social», ela torna-se «a única fonte de sentido», ela inscreve-se numa «aposição bipolar entre Rede e Si próprio» (p. 23-24).

(47) Cf. Jean Gadrey, «Les Services», em *Le monde du travail*, obra citada, p. 83-92, assim como Jacques de Bandt, *Les services dans les sociétés industrielles*, Paris, Economica, 1985.

(48) Cf. os trabalhos do Centro de sociologia das organizações e nomeadamente Catherine Grémion, «L'identité dans l'administration», in J. Chevallier (ed.), *L'identité politique*, Paris, PUF, 1994, p. 270-278, assim como Jean-Pierre Dupuy e Jean-Claude Thoenig, *L'administration en miettes*, Paris, Fayard, 1985.

autêntica *conversa identitária* que está em desafio num mundo onde se encontram ainda com frequência identidades categoriais produzidas por uma longa história.

A CRISE DAS IDENTIDADES CATEGORIAIS DE PROFISSÃO

Assistiu-se, em França, desde há trinta anos, ao desmatelamento de sectores inteiros da economia que eram organizados, às vezes desde há muito tempo, sobre a base de «comunidades de ofícios»⁴⁹ e que tinham resistido, mais ou menos, às racionalizações anteriores. Depois do «fim dos agricultores»⁵⁰, a França assistiu, impotente, ao fecho das minas de carvão e ao declínio dos «mineiros de fundo»⁵¹, à crise da siderurgia e à total transformação do trabalho dos «siderurgistas»⁵², às alterações na metalurgia que provocaram despedimentos, encerramentos de fábricas e reconversões dolorosas dos «metalúrgicos»⁵³, etc.

Uma determinada forma colectiva de praticar o seu ofício, de se organizar e de se definir através dela, de estruturar toda a sua vida em torno da profissão, parece estar a afundar-se para dar lugar a um outro mundo.

A identidade de ofício é o exemplo-tipo de identidade comunitária que supõe, então, a existência duma «comunidade» no seio da qual se transmitem «maneiras de fazer, de sentir e de pensar» que constituem ao mesmo tempo valores colectivos (a «consciência orgulhosa») e referências pessoais («um ofícios nas mãos»). Geralmente, ela implica identificações precoces, por parte dos rapazes, ao ofício do pai que se transmite na família, antes mesmo de se aprender com um patrão (às vezes o próprio pai) no local de trabalho. Ela repousa em «comunidades pertinentes da acção colectiva»⁵⁴ que permitem ao mesmo tempo a defesa dos interesses dos trabalhadores que se identificam com os seus líderes sindicais, mas também o reconhecimento de «comunidades de interesses» que reagrupam empregados e empregadores em torno de objectivos comuns, «super-regras»⁵⁵ que asseguram, nomeadamente, a sobrevivência e o desenvolvimento da firma.

As identidades de ofício supõem, para se reproduzirem, uma relativa estabilidade das regras que as organizam e das comunidades que as suportam. Elas encontram-se sobre-

(49) Sobre este termo aplicado ao mundo dos ofícios, cf. Denis Segrestin, *Le phénomène corporatiste. Essai sur l'avenir des systèmes professionnels fermés*, Paris, Fayard, 1984.

(50) Cf. Henri Mendras, *La fin des paysans*, Paris, A. Colin, 1967.

(51) Cf. Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédoux, *Sociabilité minière...*, obra citada, 1982.

(52) Cf. Jean Gustave Padioleau, *Quand la France s'enferme*, Paris, PUF, 1981. Cf. também Serge Bonnet, *L'homme de fer*, t. 4, Paris, Ed. do CNRS (Centre National de Recherche Scientifique), 1982-1986.

(53) Cf., nomeadamente, Michel Pinçon, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, Paris, L'Harmattan, 1987.

(54) Cf. Denis Segrestin, «Les communautés pertinentes de l'action collective», *Revue française de sociologie*, 2, 1980.

(55) Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

tudo onde existem «mercados fechados de trabalho»⁵⁶ relativamente ou totalmente ao abrigo da concorrência e beneficiando do apoio do Estado. Quando as fronteiras se abrem, quando as barreiras alfandegárias baixam e quando as políticas públicas se tornam mais liberais, estes «mercados fechados» estão ameaçados. Foi o que aconteceu, em França, desde há trinta anos para cá, após um longo período de protecção. Por isso, uma nova divisão internacional do trabalho provocou o declínio inexorável das actividades outrora florescentes. Não era a primeira vez que este facto se produzia na história da economia francesa⁵⁷. Mas, desta vez, o choque foi particularmente duro. Uma paisagem completamente nova emerge desta mutação.

A crise das identidades de ofício prejudicou, antes de mais e especialmente, os operários que tinham entrado nas minas, nas fábricas, nos estaleiros ao longo dos anos 1950 e 1960. Entre eles, muitos eram antigos camponeses e nomeadamente trabalhadores imigrados. Eles tinham sido mais ou menos bem integrados nestas comunidades de ofício, no sindicalismo e nas formas de regulação características do Estado-Providência. Ao longo dos anos 1980 e 1990, eles viram-se no desemprego, na pré-reforma ou em situações de precariedade. Já não podiam transmitir «o seu ofício» aos filhos e toleravam com muita dificuldade o desabamento do «seu mundo» anterior. É, sem dúvida, o aspecto mais dramático desta crise identitária⁵⁸: a impossibilidade de transmitir aos seus filhos os saberes e os valores dum ofício reconhecido e valorizado.

Mas, esta crise não se alargou a outras categorias de assalariados. De facto, as identidades de ofício constituem um caso particular, sem dúvida historicamente muito antigo, duma forma identitária mais geral à qual chamei forma categorial e que supõe a predominância do colectivo sobre os indivíduos que a compõem ao mesmo tempo que a interiorização de normas muito pregnantes em matéria de qualificação, de progressão salarial ou de direitos adquiridos. Essas normas ligadas aos modos de regulação em vigor (lei, regulamento, convenção ou costume)⁵⁹ concernem também os agentes da função pública, que consideram com frequência que a sua mobilização no trabalho não é reconhecida e que os seus direitos adquiridos estão ameaçados.

Em muitas investigações levadas a cabo ao longo dos anos 1980 e 1990, estes agentes sentiram-se bloqueados⁶⁰, sem esperança de carreira, sem reconhecimento por parte dos seus dirigentes. A grande maioria considera que as regras do jogo mudaram e que eles são prejudicados. A sua esperança numa progressão hierárquica, por antiguidade ou por con-

(56) Cf. Catherine Paradeise, «La marine marchande, un marché du travail fermé», *Revue française de sociologie*, 24, 1984.

(57) Sobre a crise dos anos 1880 e os seus efeitos nos operários de ofícios, cf. Gérard Noiriel, *Les ouvriers dans la société française*, Paris, Seuil, 1986, p. 83-106.

(58) Cf. Françoise Hurstel, «Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui», *Je/Sur l'individualité*, Messidor, 1987, p. 155-180. O mesmo tipo de transmissão não parece ter sido referenciado entre mães e filhas; é preciso lembrar que os ofícios fazem parte do universo masculino.

(59) Cf. Claude Dubar e Pierre Tripier, *Sociologie des professions*, obra citada, p. 153-155.

(60) Cf. C. Dubar, *La socialisation*, obra citada, cap. X, p. 217-228.

curso, esvaiu-se, em grande parte por causa da chegada de jovens licenciados – com frequência desqualificados mas tendo um nível de estudos muito mais elevado – que têm mais hipóteses do que eles de ganhar os concursos e que já não partilham a cultura profissional deles. Eles são também confrontados com comportamentos de risco por parte dos utentes, com a violência dos transportes ou de certos estabelecimentos escolares, com um desprezo por parte de alguns dos seus utentes. Desrespeitados pelos seus «clientes», desvalorizados pelos seus «chefes», sofrem uma identidade com falta de reconhecimento. Esta crise da identidade profissional talvez afecte mais aqueles que, pelo seu passado, militaram em sindicatos e esperaram transformações «revolucionárias» da sociedade francesa. A frustração precedente acrescenta-se uma decepção talvez ainda mais profunda: a de ver afundar-se as convicções e as esperanças sem poder continuar a encontrar causas ou responsáveis. Esta frustração pode, por vezes, virar-se contra ela própria e engendrar formas extremas de desamparo.

Assim, a transformação dum ofício aprendido, transmitido, incorporado numa «actividade» tornada incerta, mal reconhecida, problemática, constitui o exemplo da «crise identitária» no sentido da sociologia interaccionista⁶¹. Desde há muito tempo, em Chicago e em outros sítios, alguns sociólogos fizeram da socialização profissional, das construções e crises identitárias, da relação de serviço e dos seus paradoxos um dos seus objectos de análise privilegiados. Pondo em questão, mais ou menos radicalmente, a distinção canónica dos funcionalistas entre «profissões» e «ocupações», eles tentaram perceber em que é que toda a vida profissional, num contexto de mudanças permanentes, de reviravoltas de conjuntura ou de política, constituía um percurso (*career*) atravessado por crises, isto é, marcado por incertezas, viragens (*turning points*) e provas, confrontado com problemas de definição de si mesmo e de reconhecimento por parte dos outros.

Então, é muito tentador interpretar estas tendências de transformação do trabalho como actividades de resolução de problemas, de pôr em prática competências e realizar relações de serviço como a difusão progressiva, no «mundo do trabalho», em França, durante o período considerado, duma nova maneira de estar no trabalho, de sentir, de pensar e de viver as actividades «profissionais» que destabilizaram todas as formas anteriores de representação e de acção, todas as antigas identidades profissionais. Mas, se acontecer, o risco para minimizar um problema-chave da vida do trabalho será grande, uma questão mais importante da sociologia do trabalho que é também um desafio importante do período recente: o das relações de poder no trabalho, dos conflitos de trabalho e das relações de classe.

(61) Uma parte dos textos de Everett Hughes foi consagrada ao desenvolvimento duma perspectiva sociológica interaccionista sobre as profissões que evidenciam esses conceitos de socialização profissional e de crise identitária ligada a ciclos de vida (*career*) e nomeadamente às viragens da existência (*turning point*). Esse esquema aplica-se, segundo o autor, tanto às ocupações como às profissões, cf. E. C. Hughes, *Le regard sociologique*, Ed. de la MSH, 1998, p. 59-136. Para uma síntese do ponto de vista interaccionista sobre os grupos profissionais, cf. C. Dubar e P. Tripiet, *Sociologie des professions*, obra citada, 1998, cap. 5.

IDENTIDADES NO TRABALHO, CONFLITOS SOCIAIS E RELAÇÕES DE CLASSE

Em França, uma das características mais importantes dos últimos trinta anos parece ser «o desvanecimento dos conflitos de classe»⁶². Tudo acontece como se a escalada do tema das «identidades» acompanhasse o declínio do tema da «luta de classes». É, aliás, aquilo que reconhece Renaud Sainsaulieu quando explica porque é que, desde o fim dos anos 1960, «o tema da identidade aparecia no contexto dum questionamento da luta de classe como princípio único da identidade»⁶³. De facto, constata-se, trinta anos depois, que «a longo prazo, a tendência é de recuo dos conflitos salariais». Pelo menos, conflitos visíveis, compatibilizados, por exemplo, a partir das jornadas de greve (de cerca de 4 milhões entre 1971 e 1976 a 352 840 em 1997). Porque os «pequenos conflitos» não faltaram, muitas vezes considerados como «conflitos cada vez mais numerosos, com frequência motivados por reivindicações de 'reconhecimento' e de dignidade e, finalmente, de identidade»⁶⁴. Que identidade? Que relação entre estes conflitos «particulares» e os «antigos» conflitos de classe, estas «reivindicações de identidade» e as clássicas reivindicações salariais?

Se se percorrer a lista destes conflitos, desde o Maio de 68, último grande conflito histórico que se apresenta a si próprio como um conflito de classe, encontram-se conflitos de toda a espécie. Em primeiro lugar, conflitos «profissionais» que mobilizam, na rua, categorias inteiras que se opõem a medidas públicas que os concernem, reivindicando a criação de postos de trabalho, protestando contra a degradação das suas condições de trabalho, defendendo ou reivindicando um estatuto: os professores (fim de 1987, princípio de 1989, Março de 1998...), as assistentes sociais (nove semanas no Outono de 1991), os médicos (1983, 1990, 1996...), os camionistas (1984, 1985, 1997...), os enfermeiros (sete meses em 1988-1989...), etc. Para alguns, pode-se falar de reconhecimento de identidades colectivas, da invenção de novas formas de acção e de representação. É o caso das coordenações surgidas em diversos destes conflitos e nomeadamente naquele, emblemático, das enfermeiras⁶⁵. O

(62) Cf. Bernard Héroult e Didier Lapeyronnie, «Conflits et identité», em *La nouvelle société française*, A. Colin, 1998, p. 181-212. Penso que a fórmula utilizada pelos autores não é completamente justa: muitos conflitos, em França, desde há trinta anos para cá, guardam uma dimensão de luta de classe ao mesmo tempo que outros conflitos. Esta dimensão de oposição «de classe» dos assalariados aos dirigentes é simultaneamente mais defensiva e mais estritamente ligada ao económico. É, como analisava Paul Bouffartigue, ao mesmo tempo «o fim da excepção francesa» e «a interferência dos desafios políticos». Cf. «Le brouillage des classes», in J.-P. Durand e F.X. Merrien (ed), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Paris, Vigot, 1990, p. 96-130.

(63) Cf. a entrevista de Renaud Sainsaulieu com Guy Jobert, «L'identité et les relations de travail», *Éducation permanente*, número especial «Formation et dynamiques identitaires», 128, 1996-3, p. 189.

(64) Cf. Héroult e Lapeyronnie, obra citada, p. 182.

(65) Cf. Danièle Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré, Danièle Sénotier, *Les infirmières et leur coordination*, Lamarre, 1989. Neste livro, as autoras tentam construir a figura do enfermeiro coordenado como nova forma de identidade colectiva em construção, diferente daquela do «militante tradicional» ao mesmo tempo pela tomada de consciência da dimensão sexuada e pela exigência de democracia directa ligada à acção.

Estado é o destinatário principal, mas não exclusivo, destes conflitos que não se apresentam certamente como «luta de classes», mas que afirmam a existência colectiva dum grupo profissional, dum colectivo de assalariados, incluindo a sua dimensão sexuada, dum profissão em luta contra um sistema administrativo, burocrático, político que ignora os seus verdadeiros problemas, as suas reivindicações salariais, mas que ignora também o seu verdadeiro papel económico e social. As enfermeiras não querem simplesmente inscrever-se no salariado, elas também querem inventar novas formas de expressão colectiva.

Em seguida, o período é marcado por diversas greves de estudantes do ensino superior e secundário, conflitos «educativos» que já não têm o carácter «revolucionário», até mesmo «insurreccional» do Maio de 68, mas que podem comportar aspectos inéditos de «protesto moral» (final de 1986 contra o projecto Devaquet depois do assassinato de Malik Oussekiné)⁶⁶. Mas os seus objectivos essenciais são a oposição à selecção e a reclamação de meios, inclusive para lutar contra o insucesso escolar (cf. a longa greve dos professores de Seine-Saint-Denis em Março-Abril de 1998 ou dos estudantes do liceu em 1999). Estes conflitos mostram até que ponto o sistema educativo se tornou estratégico e o desafio do sucesso escolar decisivo (as exigências recaem cada vez mais sobre os métodos de ensino, os locais, as ajudas para o sucesso escolar...) não só para a integração social mas também para a construção identitária individual.

O período está também repleto de conflitos orientados para a defesa dos *empregos*, a mobilização contra a onda de despedimentos, contra o fecho das fábricas, de lugares (mineiros, siderurgistas, assalariados de Vilvoorde ou de Michelin...). É preciso reconhecê-lo: muito poucos destes movimentos atingiram os seus objectivos. Na esmagadora maioria dos casos ocorreu a supressão de empregos, o fecho das fábricas e, às vezes, graças a um plano social – até mesmo ao nível dum grupo inteiro (cf. a Convenção geral da protecção social da siderurgia) –, uma fracção dos assalariados reconverteu-se, enquanto outra acedia à pré-reforma e uma outra caía no desemprego. Todos estes movimentos ilustraram até que ponto o «escoamento» foi mal feito na sociedade francesa onde as regulações são fracas e onde as estruturas preventivas de formação, reconversão, mobilidade são muitas vezes ou inexistentes ou ineficazes...

Finalmente, dois conflitos recentes escapam às categorias precedentes. A grande greve de Dezembro de 1995 foi desencadeada pelo questionamento dos regimes especiais de reforma, nomeadamente o dos ferroviários. Ela susteve-se em crenças exacerbadas de questionamento dos *serviços públicos*, do estatuto das empresas nacionais, de meios atribuídos e da perenidade dos regimes de reforma. Primeiro, aquilo que estava em causa não era só um reflexo corporativista de defesa era também e, sobretudo, a afirmação da legiti-

(66) N.T.: A 5 de Dezembro de 1986, na sequência das manifestações de estudantes contra a lei Devaquet que pretendia instaurar um regime de selecção de entrada nas universidades, Malik Oussekiné, um jovem francês de origem argelina é brutalmente assassinado pela polícia. No dia seguinte, o ministro do ensino superior Alain Devaquet demite-se e, um pouco por toda a França, os estudantes saem à rua impunhando cartazes: «Eles mataram Malik».

midade da própria noção de serviço público, do seu reconhecimento. Uma grande parte do «público» que apoiou os grevistas não se enganou⁶⁷. O movimento dos desempregados de Dezembro de 1997 é totalmente inédito porque historicamente é improvável: mesmo se existem precedentes, ele representa uma mobilização colectiva inédita daqueles que depressa ganharam o rótulo de «excluídos», uma passagem da resignação à revolta⁶⁸ que permite constatar até que ponto as formas de acção colectiva sobrevivem à «crise» e se renovam constantemente.

A comparação parece-me interessante já que ela permite distinguir formas tradicionais e novas formas de conflitos sociais. No conflito dos trabalhadores dos serviços públicos, trata-se antes demais de defender uma identidade estatutária contra um Estado-patrão que a põe em causa, material e simbolicamente. No movimento dos desempregados, trata-se de afirmar colectivamente uma dignidade humana (os mínimos sociais actuais não são suficientes para a preservar) e de lutar juntos contra uma estigmatização infamante. Estes dois exemplos manifestam, de duas maneiras diferentes, o carácter simbólico dos conflitos sociais e a importância identitária daquilo a que Segrestin tinha chamado «as comunidades pertinentes da acção colectiva». Mas, num caso, tratava-se de reafirmar a unidade de grupos profissionais «antigos» face aos riscos de deslocação, desvalorização, negação estatutária. No outro, tratava-se de construir uma identidade colectiva, dum género «novo», a partir de indivíduos confrontados com o desemprego, com riscos de marginalização, de «desfiliação» e de exclusão social. No primeiro caso, o individualismo, as condutas de desistência (inseparáveis das questões de reforma), as provações do não-reconhecimento constituem experiências vividas contra as quais é preciso reagir, começando relações «de afinidade» e construindo um colectivo novo.

É a partir duma identidade de situação⁶⁹ partilhada por um grupo desprovido de «memória colectiva» e um tanto estigmatizado pela partilha duma condição desvalorizada. Trata-se aqui da criação duma identidade nova pela mobilização pessoal, da constituição dum «grupo improvável» contra os pesos do «fechado sobre si próprio» e as culpabilidades do «estigma». Se a constituição de tais grupos não é excepcional (cf. os exemplos evocados por Emmanuelle Reynaud, desde as «microculturas de oficinas» até aos «movimentos de mães solteiras», passando pelos «grupos de mulheres em luta»), ela continua a ser rara porque

(67) Cf. o número especial da revista *Sociologie du travail* dedicado às grandes greves de Dezembro de 1995.

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

(69) Cf. Emmanuelle Reynaud, «Identité collective et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action», *Sociologie du travail*, 2/1992, p. 159-177. A resposta dada por Emmanuelle Reynaud parece-me diferente da de Segrestin: primeiro, porque quase todos os seus exemplos são de movimentos de mulheres que ligam, como as enfermeiras coordenadas, a dinâmica de emancipação feminina (cf. cap. 1) à constituição de identidades de situação, isto é provisórias e parciais, de tipo societário (*Gesellschaft*) e não comunitárias (*Gemeinschaft*), em seguida porque estas identidades incertas são «culturas da acção», «lugares de elaboração de trocas sociais» e não de defesa de prerrogativas (masculinas) duma profissão...

implica sempre um custo elevado: na mesma dinâmica, trata-se de «modificar o seu sistema normativo», de criar «laços informais» e de «se comprometer pessoal e intensamente» numa empresa colectiva incerta que se refaz a partir do «societário» e não do «comunitário»⁷⁰. É isto que a torna, ao mesmo tempo, improvável e naturalmente inovadora.

Neste último caso, qual é o adversário visado? Porque é que ainda se trata (ou não) dum conflito de classe? É uma pergunta estratégica para compreender a crise das identidades profissionais. Porque ela obriga a distinguir radicalmente duas formas identitárias confrontadas à individualização das situações de emprego e de trabalho. A primeira, a identidade categorial, é aquela que está inscrita numa *continuidade*, numa forma histórica preexistente que lhe fornece a sua identificação principal (por outro). O colectivo preexiste e preforma a individualização. Esta constitui apenas a especificação duma forma de tipo *comunitário*, ao mesmo tempo referencial e restritiva. A identidade colectiva no trabalho é, em primeiro lugar, defensiva, às vezes *fusional* (Sainsaulieu). Ela está à mercê dum conflito perdido, duma separação «mortal» do grupo de pertença. A segunda, a identidade de rede, é aquela que resulta duma ruptura, que implica uma identificação nova (para si), que atravessa a provação da individualização muitas vezes forçada, que afronta a questão da reconstrução duma forma *societária*, ao mesmo tempo voluntária e incerta. A identidade colectiva no trabalho é uma inovação, uma «criação institucional» (Sainsaulieu) que implica um processo de elaboração, de «negociação» de regras e normas, de referências comuns. Este processo inclui necessariamente uma parte de conflito, mas também de cooperação, de avanços e recuos, de compromissos e riscos.

Estamos na intersecção de dois paradigmas, de duas maneiras de pensar os laços entre construção de individualidade e construção social. No primeiro, o social como relação de classe, de exploração salarial, de dominação é flagrante: os assalariados só podem construir a sua identidade de dominados resistentes se se reunirem. O conflito – como conflito de classe – é uma confrontação que ou só pode reforçar as identidades estabelecidas dos protagonistas ou faz «eclodir» a identidade colectiva do perdedor em «indivíduos» abandonados aos tormentos da «desfiliação». O conflito como momento e provação duma *construção do actor colectivo* é uma confrontação que pode permitir uma superação do isolamento inicial e constituir uma experiência decisiva no acesso a uma identidade nova, ao mesmo tempo pessoal e «societária». Aquilo que o exame retrospectivo parece mostrar claramente é o declínio dos conflitos de primeiro tipo (que é necessário assimilar ao colapso da adesão sindical, nomeadamente nos «sindicatos de classe») e uma subida lenta, incerta, às vezes pouco visível, dos conflitos de segundo tipo⁷¹. É um elemento crucial daquilo a que chamo a crise das identidades profissionais.

(70) Segundo as definições ideal típicas dadas na introdução, o societário é uma construção contingente, em situação, de laços voluntários, muitas vezes provisórios e limitados a uma esfera da existência. Ele exige, por isso, uma mobilização pessoal que não existe no comunitário.

(71) É verdade que desde há muito os conflitos que se apresentavam como afrontamentos de classe, no discurso dos seus líderes, constituíam, de facto, confrontações, «jogos sem resultados», no seio dos

CONCLUSÃO

Nas experiências destes últimos trinta anos, em matéria de emprego e de desemprego, de actividades e de relações de trabalho, de movimentos sociais, os «modelos culturais» detectados por Renaud Sainsaulieu nas organizações de trabalho dos anos 1960 sofreram evoluções significativas⁷². Eu tinha detectado algumas destas dinâmicas aquando da investigação colectiva dos anos 1986-1989, com base nos assalariados das grandes empresas privadas face a formações «inovadoras»⁷³. Novas investigações, nos anos 1990, trouxeram novos elementos que permitem, com base em sínteses precedentes, defender a tese duma crise das formas identitárias herdadas dos trinta gloriosos.

Aquilo a que Sainsaulieu tinha chamado a identidade de «reforma» e que caracterizava, no fim dos anos 1980, os discursos dos assalariados que se consideravam «marginalizados», periféricos na empresa ou no serviço, e que se diziam ameaçados de exclusão evoluiu em direcção a modalidades novas, completamente marcadas pela exclusão do trabalho, a provação do «desemprego total»⁷⁴ ou a pré-reforma. Esta «forma identitária» foi construída através de actos de atribuição, de etiquetagem no trabalho, situando-a «fora do modelo de competência». Como é que os assalariados concernidos viveram esta provação identitária terrível que constitui a exclusão do emprego? Esta primeira forma de «crise identitária» é, sem dúvida, a mais terrível. Ela combina uma relação de exterioridade em relação ao emprego e uma relação instrumental ao trabalho que torna delicada a «reconversão» nos outros papéis, em particular familiares, sobretudo para os homens. Aquilo a que, às vezes, se chama o «fechado sobre si próprio» não esclarece em nada os processos sociais e psíquicos da marginalização que implicam todas as esferas de existência, incluindo a da cidadania. Voltaremos a ela no último capítulo.

Aquilo a que Sainsaulieu designava com a expressão «modelo *fusional*», com base em observações directas de conflitos sociais nos quais a identificação dos operários ao seu líder implicava uma forma de «nós» que primava absolutamente sobre o «eu», tínhamo-lo

quais os desafios de reconhecimento identitário eram importantes e cuja solução podia confortar ao mesmo tempo a lógica de gestão de «sucesso económico» e as lógicas salariais de «reconhecimento identitário». Um exemplo disso é dado por Pascale Trompette, «La négociation dans l'entreprise: symbolique de l'honneur et recompositions identitaires», *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, 1997, p. 791-822.

(72) O último livro colectivo de R. Francfort, F. Osty, R. Sainsaulieu e P. Uhalde, *Les mondes sociaux de l'entreprise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, indica o desenvolvimento, durante os anos 1990, duma cultura de serviço público que é sobretudo analisada como defensiva, especialmente face às privatizações e ao desenvolvimento das formas de precarização. Ainda não se sabe muito bem se se trata dum «modelo novo» ou da reactivação do modelo antigo.

(73) Cf. a última parte de *La socialisation*, obra citada, p. 201-252, e o último capítulo de *Sociologie des professions*, obra citada, p. 225-259.

(74) Cf. Dominique Schnapper, *L'épreuve du chômage*, Paris, Gallimard, 1994 (1.ª ed., 1981). Nesta nova edição, o autor faz o balanço dos trabalhos recentes sobre o desemprego e os desempregados e encontra uma confirmação para a tese de manutenção da centralidade do trabalho na sociedade francesa dos anos 1980 e 1990.

rebaptizado de *identidade categorial* para designar a argumentação daqueles que, desconfiando da gestão participativa e das inovações da formação, adoptavam formas de participação dependente, nostálgicas das protecções de identidade de ofício. Esta crise das identidades de ofício, sob as palavras duras da racionalização, continua a reproduzir-se na história do capitalismo, desde há mais de dois séculos, sob formas cada vez mais específicas. Já se viu em que é que ela difere das crises precedentes e como ela toma a forma dum sentimento de bloqueio. Se ela não desemboca necessariamente na exclusão do emprego, supõe, com frequência, alternativas dolorosas entre reconversão incerta e reclassificação em empregos muitas vezes desvalorizados. Esta crise identitária coloca também a questão da transmissão intergeracional no seio das classes populares ou do «assalariado médio».

Aquilo a que Sainsaulieu chamava «modelo *negociatório*» coloca problemas diferentes. Pela minha parte, eu tinha proposto a expressão *identidade de empresa* para designar a lógica argumentativa dos assalariados muito implicados nas inovações da sua empresa e que estavam à espera de poder trocar esta contribuição importante por uma promoção interna, fosse ela qual fosse. Esta forma identitária não parece ter resistido às novas vagas de racionalização dos anos 1990. Ela já não representa um modelo de referência para a nova gestão obcecada com as reduções efectivas e com a redução das linhas hierárquicas. Ela já não representa um modelo atractivo para os «quadros» por seu turno a braços com os desempregados que se consideram maioritariamente como assalariados comuns. Ela já não se enquadra na última versão do modelo da competência que preconiza a mobilidade externa voluntária e valoriza a empregabilidade. É por isso que ela continua a ser problemática e mal elucidada: como é que se pode gerir esta reconversão de si que vai substituindo os antigos percursos de ascensão interna? Como é que se pode projectar um futuro quando a empresa com a qual nos tínhamos identificado desaparece do horizonte? Qual é a alternativa a esta identificação «interna» quando não existe um outro modelo de colectivo?

Sobra o «último modelo» que Sainsaulieu designava pela expressão «modelo de *afinidade*» e ao qual eu tinha chamado primeiro «identidade *incerta*» e depois «identidade *individualista*» para propor por fim o termo *identidade de rede*. Esta forma tinha sido induzida, quase exclusivamente, pelos discursos dos jovens licenciados que se sentiam desqualificados e que imaginavam uma «mobilidade externa» na empresa onde trabalhavam. Ela só remetia para tipos de colectivo muito personalizados, muitas vezes efémeros, centrados sobre relações afectivas, em rede. Ela era a única a ser organizada em torno da antecipação dum percurso de mobilidades voluntárias, apesar de todos os riscos previsíveis. Era o único caso onde a noção de «precaridade», utilizada até aqui de maneira quase unicamente negativa, podia adquirir uma conotação positiva: uma espécie de «precaridade identificante»⁷⁵, isto é, uma conduta de exploração incessante dum meio profissional, através de experiências curtas mas cada vez mais enriquecedoras. A «vida de artista» é disso

(75) Encontrei esta expressão num relatório de pesquisa coordenado por Anne-Chantal Dubernet relativo aos jovens em inserção na região do País do Loire; cf. o relatório intitulado *Les contrats précaires en questions*, CEREQ, (Centre d'études et des recherches sur les qualifications) 1996, policopiado.

um bom exemplo. Trata-se duma forma identitária similar à dos actores cujas características e percursos⁷⁶ se conhecem melhor hoje em dia. Tendo em conta todas as análises precedentes, pode-se dizer que hoje é a única forma identitária valorizada e protegida pela crise? Nós retomaremos esta questão no último capítulo deste livro.

Eis uma segunda interpretação da crise das identidades, inteiramente complementar da forma do capítulo precedente. Todas as formas anteriores de identificação a colectivos ou a papéis estabelecidos tornaram-se problemáticos. As identidades «tayloriana», «de ofício», «de classe», «de empresa», estão desvalorizadas, destabilizadas, em crise de não-reconhecimento. Todos os «nós» anteriores, marcados pelo «comunitário» e que tinham permitido identificações colectivas, modos de socialização do «eu» pela integração definitiva a estes colectivos são suspeitas, desvalorizadas, destruídas. O último grito do modelo da competência supõe um indivíduo racional e autónomo que gere a suas formações e os seus períodos de trabalho segundo uma lógica empresarial de «maximização de si»⁷⁷.

Esta forma muito «individualista» mas também muito «incerta», esta *identidade de rede* muito ligada à «sociedade em rede»⁷⁸ que se constrói através da mundialização, primeiro no trabalho e depois por todo o lado. Esta forma virada para a «realização de si», a plenitude pessoal, num contexto de forte competição, coloca os indivíduos na obrigação de afrontar a incerteza e, cada vez com mais frequência, a «precaridade» ao tentar dar-lhe um sentido. Mas esta forma não estará, também ela, em crise permanente?

Se o resultado de trinta anos de crise do emprego, de transformação do trabalho no sentido da responsabilidade individual, da valorização da competência pessoal e da «empregabilidade de cada um», foi fazer desta última forma identitária a única desejável no futuro, a única susceptível de reconhecimento temporário, a única a propor à nova geração, então entrámos numa crise identitária permanente⁷⁹. Deverá, cada um, no futuro,

(76) Cf. as duas obras publicadas no mesmo ano sobre os actores: Catherine Paradeise, *Les comédiens*, Paris, PUF, 1997, e Pierre-Michel Menger, *La profession de comédien*, Paris, Ministère de la Culture, 1997. Nesta última obra, o autor revela as noções de «self-marketing permanent» (autopromoção permanente) e de «autoproduction (et mise en scène) de soi» [«autoprodução (e encenação) de si próprio»] que, aliadas à constatação do carácter decisivo das redes pode levar a considerar estes actores (e sem dúvida os outros artistas) como representantes eminentes desta nova forma identitária que é marcada por crises recorrentes (períodos de desemprego, inseguranças, falhanços...).

(77) Sobre este modelo ultraliberal, vulgo «a empresa de si próprio», cf. Bob Audrey, *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XIX siècle*, Paris, InterÉditions, 1994.

(78) Em *La Société en réseau*, Manuel Castells afirma: «Nunca o trabalho foi tão essencial ao processo de criação mas nunca os trabalhadores foram tão vulneráveis face à organização, indivíduos isolados no seio duma rede flexível que nem sabe sequer exactamente onde se situa» (p. 322). Não se pode ser mais claro, a forma identitária assim visada, esta «identidade de rede» produzida pela – e produtora da – «sociedade de rede» está bem implantada no trabalho mas continua tão incerta e móvel quanto a evolução do próprio trabalho.

(79) Uma hipótese mais congruente em relação à do capítulo precedente, consistiria em pensar que a diferença entre o questionamento dos papéis profissionais (e das categorias de emprego), pela extensão do modelo da competência e da emergência de novos projectos de carreira tornada mais difícil pelas incertezas dos mercados, vai ter tendência para se reduzir e que as identidades de rede se vão desenvolver graças à antecipação de novas carreiras ligadas a novas redes de emprego...

«vender-se», por uns tempos, a um empregador ou «tentar a sua sorte» na criação duma empresa incerta? O estatuto da Função Pública, último baluarte da «estabilidade da vida», acabará por ceder às palavras duras da «necessária concorrência» da empresa de serviço, de «nivelamento das condições de emprego», das «novas normas europeias» e, finalmente, do processo de racionalização capitalista? Será que cada um de nós deverá mudar regularmente de actividade, de emprego, de competência, de rede? Em que é que se transformará então a nossa identidade profissional, parte mais ou menos central da nossa identidade pessoal? Tornar-se-á, para a maioria, uma história imprevisível, incerta, em permanente reconstrução? Será ela, para eles, uma série indefinida de crises a ultrapassar, a gerir? Uma identidade de crise, assim como uma identidade em crise?

4

CAPÍTULO

Religião, política e crise das identidades simbólicas

Amar e «ter uma família», trabalhar e «ter um emprego» constituem doravante as preocupações principais, para não dizer exclusivas, dos nossos contemporâneos¹. Será isto suficiente para definir a sua identidade? Certamente que não. Se a identidade, no sentido jurídico, é antes de mais um apelido (mas também pelo menos um nome próprio) herdado duma linhagem (de facto, duas...), se é por vezes uma categoria socioprofissional (nomeadamente, um estatuto de emprego), é também uma nacionalidade. Nos bilhetes de identidade, variáveis consoante os Estados, pode-se obter diversas informações (data e lugar de nascimento, morada, cor dos olhos, sinais particulares...) mas é sempre exigido inscrever dois elementos-chave: o nome e a nacionalidade. Chamo-me X... e sou francês. A nacionalidade está no seio da identidade jurídica como o nome está no princípio da identidade pessoal.

Nas sociedades democráticas, quem diz nacionalidade implica a cidadania. O direito ao voto é o de participar na soberania da nação que, em troca da pertença, confere o estatuto de cidadão. Votar é exprimir uma preferência por candidatos, partidos, programas. O plu-

(1) Faço alusão a um inquérito por questionários compostos por uma questão aberta que perguntava a estudantes do primeiro ciclo de ciências sociais (Sociologia e Administração económica e social), em 1997-1998, o que significava para eles a expressão: «ter uma vida bem sucedida». A imensa maioria de 300 inquiridos só abordaram dois temas: o emprego («ter um emprego bem pago, que me agrada, estável...») e a família («ter uma família que me ame e que eu ame...»). As palavras que remetem para o universo religioso, político ou um outro domínio «simbólico» são quase inexistentes (com a ínfima excepção de duas raparigas de origem argelina). Para mim, foi perturbador constatar que os resultados duma análise léxicográfica chegavam a resultados muito próximos daqueles obtidos por Christian Baudelot junto dos alunos do LEP (Lycée d'enseignement professionnel): domínio do verbo «avoir» (ter) (um emprego, uma família, uma bela casa...), sobretudo nos rapazes, seguido do verbo «faire» («fazer») («qualquer coisa que me agrada...») e do verbo «être» (ser/estar) (estar bem no meu trabalho, estar bem comigo próprio...), sobretudo nas raparigas. A variável «origem social» não parece ser muito discriminatória (as origens sociais dos estudantes do primeiro ciclo sendo diferentes daquelas dos alunos do LEP); cf. Christian Baudelot, «Réussir sa vie», in *Les élèves de LEP, une population diversifiée*, Université de Nantes, policopiado, 1987.

ralismo das posições políticas implica escolhas, posições motivadas simbolicamente. Ter uma nacionalidade não se resume só ao benefício de direitos (nomeadamente sociais), é também um dever exprimir as preferências pelo voto democrático, isto é, são escolhas motivadas por valores, por crenças. São eles que definem as identidades simbólicas.

Este capítulo aborda aquilo a que outrora se chamou as ideologias². Neste domínio, em França, o que é que mudou desde há trinta anos a esta parte? Em que é que se pode falar de crise de ideologias (no sentido de sistemas de «representações do mundo»), ou de identidades simbólicas (no sentido de convicções em matéria religiosa ou política)? Para responder a estas questões, interrogarei as ciências sociais: as investigações, as sínteses, as interpretações recentes. Mas tentarei também comprovar o esquema teórico construído no primeiro capítulo. Primeiro, abordarei as evoluções da ligação à religião e, mais geralmente, às crenças e práticas religiosas. Depois, tentarei reconstituir as dinâmicas do campo político, as transformações da ligação à política. Finalmente, examinarei a tese da crise das identidades simbólicas, em estreita relação com a questão das «representações»³, não só cognitivas mas também políticas, não só ideológicas mas também pessoais.

O PROCESSO DE PRIVATIZAÇÃO DO RELIGIOSO: DESINSTITUCIONALIZAÇÃO?

«Em trinta anos, a paisagem religiosa da França mudou profundamente». Esta constatação de Jean-Marie Donégani⁴ apoia-se, em primeiro lugar, sobre uma série de indicadores tornados clássicos em matéria de sociologia das religiões. Em primeiro, aqueles que dizem respeito à prática religiosa. No início dos anos 1950, aquando dos primeiros inquéritos nacionais, «os praticantes regulares», aqueles que declaravam ir à missa todos domingos, representavam perto de 40% dos franceses com mais de 15 anos, 28% de homens e 49% de mulheres. Em meados dos anos 1990, números comparáveis desembocam numa taxa de 9 a 10% (5% de homens e 18% de mulheres). O decréscimo é mais ou menos regular ao longo do período, com uma aceleração a meio dos anos 1960. A curva da prática dominical dos jovens com menos de 25 anos é particularmente interessante: ela cresce até ao início dos anos 1960 (33% em 1962) para diminuir fortemente em seguida (20% em 1966) e diminuir regularmente até atingir uma taxa próxima de zero

(2) Em França, o termo «ideologia» parece estar a cair em declínio na literatura sociológica ao longo da segunda metade da década de 80, quando já esteve muito presente nos trabalhos dos sociólogos (alguns entre eles) nos anos 1960 e 1970. Aliás, a própria definição da palavra coloca um problema: segundo a posição epistemológica dos autores, ela designa ou «um conjunto de ideias falsas» ou «uma visão do mundo, um sistema simbólico em geral»; cf. Raymond Boudon, *L'idéologie des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

(3) Utilizarei o termo «representação» em três significados diferentes distinguidos pela grafia: as «representações» do mundo no sentido das ideologias, as *representações* de si, no sentido da encenação teatral e a *representação* política no sentido de delegação de poder

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

(2% em 1994)⁵. Pode-se falar dum decréscimo vertiginoso da prática religiosa, sobretudo nos jovens.

Analisando de forma muito rigorosa a composição dos efeitos de idade, de geração e de período e apoiando-se em dados de outros países, Yves Lambert⁶ conclui que há um efeito de período que domina de forma massiva. Sem dúvida, a baixa da prática religiosa afecta mais os que têm menos de 45 anos, mas não atinge os mais velhos. Esta baixa é sensível por todo o lado na Europa e em todas as gerações. Mas, existe ainda por todo o lado grandes intervalos entre a prática dos mais velhos (gerações nascidas antes de 1914) e a dos mais jovens (gerações nascidas depois dos anos 1950). Em Itália ou em Espanha, passa-se dos 70% ou 75% de praticantes nos mais velhos a 25% ou 30% nos mais jovens. Em França, no início dos anos 1990, os números correspondentes eram de 25% (geração antes de 1914) a 8% (geração depois dos anos 1950).

Se se olhar para as declarações de pertença, as evoluções são menos espectaculares: em França, em 1993, 79% dos inquiridos assumiam-se católicos mas 51% «não praticantes». Em 1974 as taxas eram de 86,5% e de 47,5%. Aqueles que assumiam «não ter religião» passam, ao longo deste período, de 10% a 16%. Uma clara maioria de franceses interrogados respondem «católicos» às questões de pertença, qualquer que seja a sua formulação⁷. Mas só uma minoria, cada vez mais débil, se define como «praticante regular». Constatase, pois, «uma distância entre as declarações de pertença (que continua a ser forte) e de prática (que se afunda) religiosas». Esta distância, cada vez maior, coloca, segundo Donégani, «um problema de interpretação».

Para evoluir na interpretação, Jean-Marie Donégani procedeu a um inquérito através de entrevistas cujos resultados são importantes. A sua tese é a de que existe doravante «vários lares de produção simbólica que desenham identidades religiosas diferenciadas». Ao explorar, através das suas entrevistas, os conteúdos subjectivos associados à referência católica, ele resgata seis modelos, dos quais três dizem respeito aos que dizem «colocar a religião no centro da sua vida», e outros três aos que consideram «a religião como uma referência entre tantas outras». Só um destes modelos, muito minoritário, pode ser considerado como «tradicional», isto é, que combina a prática regular julgada obrigatória e uma adesão doutrinal «totalizante». Todos os inquiridos que não adoptam este modelo (isto é, a grande maioria) afirmam, duma maneira ou de outra, «dar mais importância à sua consciência do que às posições da igreja no que diz respeito às suas opções de vida». Então, o religioso privatizou-se: a instituição perdeu a sua legitimidade.

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

(6) Cf. Yves Lambert, «Âges, générations et christianisme en France et en Europe», *Revue française de sociologie*, XXXIV-1993, p. 525-555.

(7) As respostas à pergunta: «Qual é a sua religião?» também podem ser comparadas em França, num longo período. Entre 1954 e 1993, a resposta «católico» passou de 93% a 79%;

tipo étnico, a todas as «minorias» culturais ou aquilo a que alguns sociólogos chamam as novas «comunidades emocionais»¹³. A hipótese optimista implica que a privatização das crenças não significa a perda de legitimidade das instituições políticas. Ela supõe que a esfera política permaneça um domínio de identificação importante, que valoriza o debate público e aquilo a que Tocqueville chamava «as paixões democráticas». Será realmente o caso?

CRISE DE FRONTEIRAS, DE REFERÊNCIAS E CLIVAGENS POLÍTICAS

No mesmo artigo de síntese, Jean-Marie Donégani (1998) comparava a paisagem política francesa do fim dos anos 1990 com a do fim dos anos 1960 para constatar que ela só era «sensivelmente diferente». Segundo ele, a vida política tinha sofrido menos mudanças que as crenças e as práticas religiosas: parecia-lhe que era possível encontrar mais continuidade no domínio político que no domínio religioso. Assim, «o interesse pela política» não mudou muito em quarenta anos de eleitorado francês: em 1958, 9% dos inquiridos interessavam-se «muito» pela política e 42% «muito pouco ou nada»; em 1997, os primeiros representavam 11% e os segundos 52%. Segundo o autor, as taxas continuavam muito estáveis durante todo o período, mesmo se a questão continua de tal forma vaga que não se pode interpretar de maneira precisa o resultado¹⁴.

De facto, a palavra política é uma das mais polissémicas que existe. Aliás, ela «funciona» raramente sozinha nas conservações correntes. Ela precisa de adjectivos («política», «partidária», «pública», «local», «mediática», etc.) para que se possa perceber o seu significado exacto. Por isso, a noção de interesse pela política depende integralmente das conotações da palavra «política» e, talvez sobretudo, da palavra «interesse» para o interlocutor. Pode-se muito bem constatar uma semelhança na estrutura das respostas já que os significados da palavra «política» evoluíram muito, mas é a palavra «interesse» que conta: basta que, por detrás da noção de interesse, se escondam por exemplo conotações de distinção social ou cultural. Dizer-se «interessado» seria assim manifestar um «nível cultural» mais elevado do que a «massa» de gente que não se interessa. E se toda a gente se interessasse, à sua maneira, pela vida pública?

Da mesma forma, aquilo a que os politólogos chamam o «sentimento de competência política» parece ter variado pouco e continua muito correlacionado com o interesse pela política. Entre 1966 e 1995, as respostas que indicam um sentimento de «não competência» («é um assunto de especialistas») oscilam entre os 28% e 25%; «pouco competente» é esco-

Gallimard, 1994. O autor utiliza o termo «comunidade» num sentido diferente daquele utilizado neste livro: de facto, a nação «democrática» (e não étnico-religiosa) também pode ser considerada como uma construção societária que deriva da adesão voluntária dos cidadãos (e não da afiliação automática de membros duma comunidade).

(13) Cf. Danièle Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1994.

(14) Cf. Jean-Marie Donégani, obra citada, p. 214.

lhido por uma parte dos inquiridos; os «competentes» oscilam entre os 19% e 22%. O nível de estudos e a posição socioprofissional explica a parte mais forte da variante de respostas. Mas o que é que quer dizer «sentir-se competente»? Também aqui as estratégias de distinção podem desenvolver-se sem que o significado da palavra «política» seja concernido. Que a política apareça para muitos eleitores como um assunto de «profissionais» não é novo. Que este dado implique comportamentos de abstenção eleitoral, de voto de protesto ou de fidelidade cega a um partido ou a um líder depende da conjuntura e implica definições diferentes «da» política. E se toda a gente mostrasse, ao seu nível, competência, na vida pública?

Em França, desde há trinta anos para cá, em matéria de voto político, o que parece ter mudado é a relação dos eleitores com a clivagem «esquerda/direita» e esta mudança concerne a segunda metade do período (1984-1999). De facto, em Março de 1981, 43% dos sondados respondiam Sim e 33% respondiam Não à pergunta: «Na sua opinião, as noções de direita e de esquerda continuam a ser válidas?»; em Julho de 1996, as taxas eram respectivamente de 32% e de 62%. Pascal Perrineau¹⁵ retira a seguinte lição: «Em quinze anos, um sistema de referências políticas desabou, em França». Como é que ele explica este facto? Primeiro, pela perda de influência, senão mesmo de pertinência, das «fortes identidades colectivas, sociais e territoriais» e, antes demais, das identidades de classe: em Março de 1978, 75% dos operários tinham votado na esquerda e 66% dos «patrões e do comércio» tinham votado na direita. Nas legislativas de 1997, 51% dos operários votaram na «esquerda plural», mas também 54% das «profissões intermediárias». Entre 1978 e 1998, estas estruturas significativas que faziam coincidir «esquerda e classe operária» por um lado, «direita e burguesia» por outro dilaceraram-se, e até se desmoronaram.

Uma outra explicação completa a precedente: uma nova clivagem política tinha emergido durante a presidência de François Mitterrand. A propósito da Europa, os resultados do referendo de Maastricht colocá-lo-iam claramente em evidência. O Sim conquistou os Franceses «mais favorecidos» (71% de licenciados no ensino superior), os mais ao centro (76% de simpatizantes do PS e 59% da UDF), os mais urbanos (57% de habitantes das capitais de província), os mais «progressistas» (69% dos partidários da abolição da pena de morte). As regiões ditas «sociais-cristãs» (66% na Alsácia, 60% na Bretanha) contrastam com as regiões ditas «nacionais-laicas» (43% na Picardia e 46% no Limosino). As regiões mais ricas com os mais pobres¹⁶. Mas o que significa ao certo esta nova clivagem? A resposta de Pascal Perrineau é a seguinte: «Assim, a desfiliação no que diz respeito aos grupos de pertença (famílias, classes, culturas locais...), a individualização das crenças, a mobilidade e a diversificação étnica e cultural geraram uma nova clivagem política, social e cultural entre os partidários duma «sociedade aberta» e os duma «sociedade fechada»¹⁷. O que significa esta oposição?

(15) Cf. Pascal Perrineau, *La logique des clivages politiques*, em Collectif, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 289-300.

(16) *Ibid.*, p. 293.

(17) Pascal Perrineau, obra citada, p. 294.

Várias interpretações são possíveis. Em primeiro, uma de ordem económica. A «sociedade aberta» seria mais liberal, mais favorável à abertura das fronteiras e a «sociedade fechada» mais proteccionista. Em seguida, uma de ordem ética: a «sociedade aberta» seria mais permissiva, menos autoritária, mais tolerante em matéria de costumes do que a «sociedade fechada». Finalmente, uma ordem de cultural: a «sociedade aberta» seria mais favorável às influências exteriores, eventualmente mais aberta à imigração, a «sociedade fechada» mais nacional e contrária à imigração. Mas estas diversas dimensões não estão necessariamente correlacionadas entre elas e as tomadas de posição, tanto numa como noutra, dificilmente são separáveis das posições sociais daqueles que as exprimem¹⁸.

No entanto, parece estabelecido que para além da clivagem antiga que opõe direita e esquerda no terreno económico (liberalismo/socialismo), uma outra aparece ao longo dos anos 1980, à qual Étienne Schweisguth chama liberalismo cultural e que ele opõe ao rigorismo. Ele está muito desligado das posições «clássicas» que dizem respeito ao liberalismo económico. Assim, é cada vez mais visível a distinção de «duas esquerdas» como aliás de «duas direitas»: a esquerda do «liberalismo cultural» concerne, como a direita que também tem a mesma posição, os eleitores mais diplomados, menos ameaçados pelo desemprego, partilhando as mesmas formas de vida privada. São, maioritariamente, os partidários de Maastricht. A esquerda do «rigorismo cultural», como a direita (e extrema) correspondente, atrai os eleitores menos diplomados, mais ameaçados pelo desemprego e mais agarrados aos laços comunitários. São, maioritariamente, os adversários de Maastricht¹⁹.

Esta segunda clivagem parecia levar vantagem sobre a primeira. Assim, segundo Pascal Perrineau, desenvolveu-se, em França, ao longo dos anos 1980, um «sistema de valores antiautoritários que valorizam a autonomia e a realização individuais, reconhecendo a cada um a livre escolha do seu modo de vida, fundado com base no princípio do igual valor intrínseco de todo o ser humano, qualquer que seja o seu sexo, a sua religião, a sua raça ou escalão social»²⁰. A luta contra o racismo e a xenofobia, que está no seio deste novo sistema, ampliou-se ao longo dos anos 1990, para reagir contra a subida do racismo na sociedade francesa e dos votos a favor da Front National²¹. Perrineau une esta luta anti-

(18) Mesmo que a análise causal ponha em jogo, aqui, correlações fracas, parece-me difícil defender a existência dum factor único de princípio de todas estas diferenças. Em primeiro lugar, as explicações anteriores em termos de «classe» e de «religião» não perderam toda a sua pertinência: as análises clássicas dos anos 1970-1980 puseram em evidência as correlações entre o voto à direita e a prática religiosa (e a pertença não operária), o voto à esquerda e a pertença operária (e a ausência de religião). Estas correlações não desapareceram, ainda que tenham enfraquecido. Sem dúvida, aqueles que votam mais à esquerda já não são os operários mas os funcionários; mas a correlação entre prática religiosa e voto à direita continua a ser elevada. Sobre as interpretações destas correlações, cf. Guy Michelat e Michel Simon, *Classe, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1977.

(19) Cf. Étienne Schweisguth, «L'affaiblissement du clivage droite-gauche», em P. Perrineau (Ed.), *L'engagement politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1988, p. 215-237.

(20) *Ibid.*, p. 297.

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

-racista a «uma atitude geral de diferenciação em relação ao *out-group*... isto é, de relação com o outro»²². Segundo ele, é nisto que reside a noção de abertura. Em relação aos jovens, ele relaciona-a com a subida da reivindicação da realização pessoal, da autonomia e da recusa das crenças transmitidas de forma autoritária. Para alguns deles, já não é a sua identidade cultural herdada que guiaria assim a sua escolha política, mas a sua atitude de abertura em relação aos outros (e em primeiro aos estrangeiros). A recusa da extrema direita em nome dos valores da solidariedade, da fraternidade e da abertura cimentaria, assim, pelo menos uma parte da juventude (mas também dos menos jovens) para lá das pertenças sociais, religiosas ou culturais.

Segundo ele, esta «nova situação» põe em questão o antigo princípio da unidade da vida política: a nação. O seu apagamento relativo provocaria, assim, pelo menos potencialmente, uma fragmentação de todas as grandes correntes ideológicas do período precedente. Ele poderia fazer surgir novos pólos de identificação ainda desunidos. Estes resultaram, em parte, de novos movimentos sociais, culturais e políticos que emergiram nos anos 1970, nomeadamente a ecologia e o movimento das mulheres. Estas últimas, por exemplo, recusam separar a política do pessoal, as escolhas eleitorais das atitudes quotidianas. Elas recusam também reduzir as suas preferências políticas ao realismo económico, a imperativos de gestão²³. Entretanto, esta nova situação coloca a questão das referências desta «nova sensibilidade», mais juvenil e feminina, feita ao mesmo tempo de abertura, intimidade e universalidade. Será o mercado, como modelo global, de inspiração liberal? Ou, então, será a Europa, como nova forma societária de cidadãos, um lugar pertinente de elaboração de políticas sociais? Ou, então, será toda a humanidade? Todas estas referências continuam muito incertas e bastante confusas.

INCIVILIDADES, DELIQUÊNCIAS E CRISE DO LAÇO SOCIAL

Existe uma outra hipótese, mais pessimista, para explicar o declínio das crenças religiosas e do desabamento das antigas referências políticas. Aquilo a que certos sociólogos chamam a desinstitucionalização é muito mais do que uma confusão das referências políticas e o desmembramento das referências ideológicas. Trata-se dum verdadeira crise do laço social que se manifesta, em primeiro lugar, pela subida das incivildades, dos actos de delinquência e do sentimento de insegurança. É aquilo a que Sébastien Roché (1996) chama «a sociedade incivil» e que ele define como «rupturas da ordem em público, na vida de todos os dias, daquilo a que as pessoas comuns consideram como sendo a lei. Ele cita, de forma confusa, as «degradações, cheiros, barulhos, vidros partidos, indelicadezas, insultos, actos de vandalismo, carteiras roubadas, carros queimados», resumindo, actos que mani-

(22) Cf. Perrineau, obra citada, p. 298.

(23) Cf. o trabalho de mestrado de Hélène Stevens, *Les couples et la politique*, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, Junho de 1997.

festam uma verdadeira «crise dos mecanismos sociais de aprendizagem do controlo de si próprio e do respeito mútuo», uma «crise do laço civil»²⁴.

Sem mais nem menos, tratar-se-ia numa regressão do processo de civilização (cap. 1) que se manifestaria através de ausências sistemáticas do «código de relações entre as pessoas». Ela constituiria uma ameaça, geradora dum sentimento de insegurança, «para si, para o próprio corpo, mas também para o corpo social, a identidade social dos indivíduos»²⁵. Esta dimensão identitária de incivilidade deveria, segundo Roché, unir-se à invasão dum sentimento de medo que exprime a «impossibilidade de viver juntos, de confiar, de respeitar os direitos». Em resumo, um perigo social e um risco pessoal que poria em causa as próprias regras da vida societária, lançando a dúvida sobre a possibilidade deste laço social.

Todas as análises das estatísticas de delinquência, criminalidade, delitos... estão de acordo quando reconhecem que a subida dos indicadores (infracções penais, agressões às pessoas e aos bens, queixas depositas) não data da crise económica (anos 1970), mas sim dos anos 1950, e que ela não pode ser simplesmente imputada à «subida das frustrações causadas pela dificuldade de ganhar dinheiro, ocupar um lugar na sociedade, ou subir na escala social»²⁶. Assim, por exemplo, o crescimento dos delitos contra bens registados em França, entre 1961 e 1973, foi maior do que entre 1973 e 1993. Aliás, as estatísticas devem ser interpretadas com prudência já que elas dependem muito da propensão dos indivíduos para fazer queixa. É sabido que, em França, «a fraude fiscal e os acidentes de carro são relativamente bem aceites pela população, ao contrário do consumo de estupefacientes e de roubos, que são muito menos bem aceites»²⁷. Se se constata uma subida espectacular de roubos em meio século (5 milhões em 1998, contra 760 000 em 1950), é também porque a quantidade de bens em circulação aumentou consideravelmente. A subida das infracções contra os bens tanto pode ser ligada ao crescimento excepcional dos trinta gloriosos como à intensidade da crise que os seguiu.

Não obstante: as questões da insegurança invadiram a sociedade francesa; de 1980 a 1995, com todas as consequências que tão bem se conhecem: obsessões pela protecção, apenas ao Estado-policado, recessos individualistas, racismo e xenofobia, subida dos votos da FN (Front National), estigmatização dos «bairros de risco» (400 em 1972, 1200 em 1998). É impossível não unir esta espécie de «círculo vicioso da sensibilidade civil»²⁸ a pesadas evoluções em relação à autoridade, aos valores e à norma. Mas há que ser prudente e medir bem os diversos factores deste processo que afecta, ao mesmo tempo, a relação dos indivíduos com as instituições e a relação dos diferentes grupos (etários, de classe, nível de estudos, de lugar de residência) entre eles. Embora estas questões

tenham muito a ver com uma crise das identidades, é o seu significado particular que há que tentar esclarecer.

Um primeiro dado, dos mais esclarecedores, parece-me ser o seguinte: a relação com as normas sociais e morais tornou-se muito diferente segundo as gerações. Assim, em 1993, quando se pergunta a uma pequena amostra de franceses de todas as idades se é grave roubar um pequeno comerciante, 80% dos que têm «mais de 65 anos» respondem positivamente contra 36% dos «18 aos 24 anos»; e se é grave não pagar os transportes públicos? 62% dos com «mais de 65 anos» respondem positivamente contra 25% dos «18 aos 24 anos», etc. A idade é uma variável mais correlacionada com as opiniões do que com as normas. Stoetzel escrevia, em 1983, no seu comentário a uma sondagem sobre os valores na Europa: «As certezas morais estão a afundar-se, entre os jovens, as normas são des-sacralizadas»²⁹. Desde logo, as diferenças de opiniões entre gerações eram altamente perceptíveis: elas têm vindo a aprofundar-se a um ponto tal que muitos sociólogos e peritos falam hoje em «fractura»³⁰.

Esta primeira constatação pode ser ligada a uma segunda: a delegação passiva (e massiva) dos cidadãos ao Estado não tem parado de crescer desde há um quarto de século para cá. Mas o que é que faz a polícia? poderia ser o slogan para todas as campanhas sobre a insegurança. Quando se interrogam as vítimas ou as testemunhas de infracções ou de incivildades, constata-se o mesmo tipo dominante de reacção: «não estamos protegidos», «não somos nós que temos que desempenhar o papel da polícia», «eu, o que é que queria que fizesse?», etc. Pode-se generalizar ao constatar uma evolução significativa da relação com o outro: abrandamento das coacções, o decréscimo da autoridade, o aumento das mobilidades, o quase desaparecimento da estrutura político-sindical dos bairros operários, a fragmentação das organizações sociais, a perda do domínio do curso da vida pessoal, tudo concorre para acentuar o face-a-face dos indivíduos e do Estado, o par «recesso individualista» e «delegação às instituições públicas»³¹.

Uma última constatação deve completar as precedentes: as desigualdades sociais e as situações de precariedade e de miséria agudizaram-se, em França, desde os anos 1980. Estas situações concentram-se em certos lugares que são cada vez mais estigmatizados (bairros ditos difíceis, de relegação, de exílio, de subúrbios desfavorecidos, etc.): aí, os jovens são confrontados com o insucesso escolar, o desemprego, o «inferno». Aí, eles desenvolvem o seu próprio sistema de referências, de valores, de «cultura de rua» com base em pertenças ao bairro, ao território do qual, à sua maneira, se apropriaram. Eles são, com frequência,

(29) Citado por Denis Salas, «Délinquance», in Collectif, *Les révolutions invisibles*, obra citada, p. 75-84.

(30) *Ibid.*, p. 83.

(31) Esta tese defendida por Sébastien Roché supõe que os mecanismos da mediação social e da representação política já não funcionam na sociedade francesa, o que é contestável. Este casal fecho individualista/delegação ao Estado caracterizava sobretudo o que Kellerhals chama as «famílias-bastião» (cf. cap. 2) e os trabalhadores «ameaçados de exclusão» (cf. cap. 3). Em resumo. Aqueles que têm mais dificuldade em abdicar das formas «comunitárias» e não conseguem participar em acções colectivas. Chamei a esta forma identitária «cultural» no primeiro capítulo.

(24) Cf. Sébastien Roché, *La société incivile, Qu'est ce que l'insecurité?*, Paris, Seuil, 1996, p. 47.

(25) *Ibid.*, p. 118.

(26) *Ibid.*, p. 134.

(27) Cf. S. Roché, *Déviances et délits*, in O. Galland e Y. Lemel (ed.) *La nouvelle soicété française*, obra citada, p. 245-273.

(28) *Ibid.*, p. 249.

filhos da imigração vindos dum mundo comunitário que agora põem em causa. De facto, eles estão divididos entre a sua origem, o seu bairro e esta sociedade de consumo na qual sonham integrar-se, embora constatem sempre que ela os estigmatiza. Os seus comportamentos de incivilidade têm um significado subjectivo que se enraíza nestas contradições. As manifestações de «pequena delinquência» são expressões destas relações sociais de exclusão, de inveja e de mal-estar identitário ligados ao desemprego prolongado dos pais, à exclusão escolar e, mais frequentemente, às trajetórias de imigração (cf. cap. 5).

O reencontro destes três processos, geracional, individualista e identitário provoca perturbações de ordem civil que desacredita a própria ideia de cidadania. A identidade cidadã tornou-se problemática, incerta, conflituosa. A confusão das referências políticas, as perdas de referência simbólica só acentuam o processo. Cada família, cada indivíduo deve gerir, de forma responsável, esta mutação das relações com os valores, as normas e as regras da vida em comum. Nesta gestão de riscos, a questão do simbólico é incontornável: enquanto as crianças não podem dar um significado à sua existência, enquanto elas não podem apropriar-se da sua história familiar, elas não poderão construir uma identidade pessoal com as fronteiras e as referências que se darão a si próprios. Este trabalho de subjectivação é inseparável dum processo de integração escolar e profissional. Para o levar a bom porto, eles precisam encontrar «Outros» que os ajudem, mediadores que os façam progredir, militantes da cidadania.

Porque, parece-me a mim, o cerne da questão do laço civil, forma pública do laço social, é mesmo aquele, já proposto por Durkheim há um século, da mediação entre os indivíduos (e as famílias) e o Estado (e as instituições), da passagem dum individualismo negativo de egoísmo e de enclausuramento sobre si a um individualismo positivo de adesão voluntária e de altruísmo escolhido. Ser cidadão não pode significar esperar passivamente que o Estado tome conta de todos os problemas, que dê tudo aquilo a que se tem direito (prestações sociais, segurança, escola, etc.) sem nunca cumprir nenhum dever voluntariamente assumido. Mas esta reciprocidade supõe que se possa dar um significado ao seu empenho enquanto cidadão ou solidário, que se possa unir os seus projectos pessoais a um projecto colectivo. Ora, este último não estará enfraquecido, até mesmo avariado, na sociedade francesa?

CRISE DO MILITANTISMO E DA REPRESENTAÇÃO PARTIDÁRIA

Para que estes projectos existam concretamente, para conjurar esta perda de referências e este enfraquecimento das referências políticas, há um século, Durkheim considerava que só eram eficazes os corpos intermediários entre os indivíduos e as famílias dum lado e o Estado ou a potência pública do outro. A escola republicana assegurava, em todo o território, a «socialização metódica da geração jovem»: os grupos profissionais, através da negociação, deviam permitir a regulação moral das actividades económicas consideradas determinantes para permitir o enriquecimento de todos. No campo político, os partidos

constituíam lugares comuns, previstos para este efeito, da participação dos cidadãos na vida política. A militância era a forma «normal»³², que implicava uma forte interiorização dos valores colectivos e uma participação eficaz na coisa pública. Para um cidadão, era a maneira republicana e democrática de afirmar as suas opiniões, de as defender, de fazer triunfar a causa do seu partido que era também a sua «causa». Em França, este modelo parece ter caído numa crise profunda. É preciso tentar perceber as raízes, de reproduzir a génese e de retirar todas as consequências.

A identidade partidária é uma identidade militante na medida em que a inscrição num partido político, ou uma associação ligada a ele³³ constitui a maneira legítima de lutar para fazer triunfar ideias, um projecto, ao mesmo tempo que se pode *representar* agrupamentos de base. Durante muito tempo, em França, foi este modelo associativo que assegurou a conexão entre os laços horizontais de proximidade (na célula, na secção ou na associação local) e um laço vertical de adesão, talvez mesmo de obediência aos grandes «partidos de massa»³⁴. Assim, a função principal dos grandes partidos é a da *representação* eleitoral fundada na rede das suas associações locais e regionais, federadas pelo topo. Este modelo permite unir a sociabilidade local à cidadania nacional, as pequenas causas concretas aos grandes objectivos políticos personificados pelos «grandes dirigentes».

Em França, no último período, em que é que se estão a transformar estes partidos e este tipo de militância associativa e política? Em que é que se estão a transformar os mecanismos da *representação*? Parece-me que a constatação é geral: um decréscimo regular da participação na vida política e sindical, um declínio da antiga massa associativa ligada ao modelo de «partido de massa» ou do «sindicato de massa» (CGT [Confederação Geral dos Trabalhadores] e PCF [Partido Comunista Francês], nomeadamente nos bairros populares), uma queda da «militância clássica»³⁵. Tudo isto, se pode medir pela evolução dos resultados eleitorais do partido mais típico e mais popular do pós-guerra, o PCF (o candidato Duclos obteve 21% em 1969, o candidato Lajoinie menos de 8% em 1998), pelo número de cartões de militante distribuídos (neste caso, os números são muito contestados, mas pode-se considerar que diminuíram drasticamente) e pelo número de jornais ou de leitores (por exemplo, em trinta anos, três quartos dos jornais comunistas desapareceram). A militância comunista, forma «clássica» da militância popular, sofreu uma queda em todos os aspectos paralela à da prática religiosa «regular» na França dos anos 1970 aos anos 1990.

(32) Mesmo se, provavelmente, ela nunca foi muito corrente na sociedade francesa. Um inquérito minucioso levado a cabo nos municípios de Sallaumines e Noyelles-sous-Lens verificou que, durante um longo período (1900-1980), a adesão aos partidos políticos (PCF, SFIO [Section française de l'internationale ouvrière] e depois sobretudo o PS) nunca tocou mais dum quarto dos inquiridos dum questionário e que estas taxas só dizem respeito a períodos de forte mobilização (1936, 1945...), cf. Claude Dubar, Gérard Gayot, Jacques Hédox, «Sociabilité minière...», obra citada, 1982, p. 448.

(33) Cf. Jacques Ion, *La fin des militants?*, Éditions de l'Atelier, 1997, p. 91-95.

(34) *Ibid.*, p. 40-46. Os três atributos deste tipo de partido são, segundo Ion, a unicidade, a permanência e a opacidade. A sua língua é a «língua dos lugares-comuns» e ele pratica o legalismo.

(35) Cf. Bernard Ravenel, «L'irrésistible crise du militantisme politique classique», *Mouvements*, 3, Março-Abril 1999, p. 19-27.

E o que se passa nos outros partidos? Parece que o número dos seus aderentes, embora tenha flutuado ao sabor dos acontecimentos da vida política, também conheceu uma descida significativa durante um longo período. De facto, é preciso distinguir os militantes dos simples aderentes: estes últimos só votam ou vêm apoiar o seu líder. Os primeiros contribuem para propragar as ideias, difundir os programas, convencer os eleitores. O «fim dos militantes» é o fim dum modelo de organização, duma forma de mobilização que atinge todos os «aparelhos» políticos porque ele afecta a relação dos cidadãos à «coisa política», a estrutura das relações entre a sociabilidade local e a integração nacional³⁶. Tudo acontece como se a configuração militante dos trinta gloriosos já não fosse pertinente. As campanhas eleitorais já não proporcionam a ocasião do «porta a porta» ou de comícios nos pátios da escola ou nas fábricas; elas resumem-se com frequência, para a imensa maioria dos cidadãos, a intervenções dos líderes na televisão e a alguns panfletos na caixa do correio. As eleições já não são momentos de encontro importantes com os militantes, debates cara-a-cara, elas já não proporcionam ocasiões para reactivar laços sociais com uma dimensão política. Como escrevia Jacques Ion e Lucien Karpik, «o modelo político clássico da militância entra numa crise generalizada»³⁷.

Paralelamente, novas formas de compromisso e de «participação social» parecem estar a funcionar, ou pelo menos, em gestação. Elas são muito diferentes das antigas: mais práticas, mais limitadas, mais especializadas e também mais distanciadas. Elas concernem acções colectivas de proximidade, mobilizações locais, pormenorizadas, frequentemente ligadas a compromissos condicionais e provisórios. Por exemplo, é o caso da associação *Droit au Logement* (DAL [Direito à Habitação]), dos movimentos dos «sem papéis», das acções dos desempregados (*actions de chômeurs* [ACI]), das mobilizações para os imigrantes (CIMADE³⁸, GISTI³⁹, etc), das campanhas contra a SIDA (*Act up...*), etc. Uma característica comum a todos estes novos movimentos é a sua busca de mediatização. O acesso à televisão, numa altura de grande audiência, tornou-se o trunfo mais importante. A intervenção das «vedetas» mediáticas tornou-se necessária. Já não se trata de ideologias que recorrem a valores transcendentais, mas de emoções que jogam com os sentimentos. A procura da eficácia imediata tornou-se prioritária: trata-se de realojar famílias que vivem mal, de obter documentos para os clandestinos, de «arrancar» um subsídio de Natal mais importante para os desempregados. Sem dúvida, a questão dos direitos (à habitação, aos documentos de identificação, a subsídios sociais que permitam viver...) continua a merecer destaque mas, concretamente, ela é muito parcial na resolução de problemas imedia-

(36) É a tese defendida por Jacques Ion na sua obra: ela tanto se aplica à corrente comunista como às correntes socialista e laica, democrata-cristã e gaulista.

(37) Cf. Lucien Karpik, «Les nouveaux porte-parole», in Colletif, *Les révolutions invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 1998, p. 301, e Jacques Ion, obra citada, p. 54.

(38) N.T.: CIMADE é a sigla da *Association oecuménique d'entraide*. É um grupo ecuménico de solidariedade que apoia imigrantes.

(39) N.T.: GISTI é o acrónimo que significa *Groupe d'info et de soutien des immigrés* e desempenha uma função semelhante ao grupo acima referido.

tos. Por isso, a mobilização é, ao mesmo tempo, mais emocional e mais pragmática do que a militância clássica. Ela não mobiliza os mesmos registos, ela também não concerne o mesmo tipo de actores.

Lucien Karpik desenvolve a tese dos «novos porta-vozes específicos» que mobilizam saberes particulares em domínios de acção delimitados. São «profissionais» no sentido em que intervêm, por exemplo, em nome duma experiência particular, duma competência social, duma prática de criador. Em 1996, ele dá como exemplo os 55 mil nomes publicados no *Libération* relativamente ao movimento lançado por «jovens» cineastas-realizadores contra a lei Debré que previa que todas as pessoas que tivessem albergado um estrangeiro deviam declarar a sua data de saída de França à câmara municipal. Esta oposição ao «delito de hospitalidade» era, antes demais, um protesto moral, o exercício duma função crítica em nome duma competência apoiada numa deontologia profissional⁴⁰. Ele assimila esta atitude à luta contra os «negócios», à mobilização de juízes contra a corrupção. Quando os juízes de instrução atacaram alguns «dossiers escaldantes» fizeram-no em nome da sua concepção da justiça e sob o olhar dos *media*. Da mesma maneira que, quando o DAL mobiliza «intelectuais de renome» para se irem manifestar na Rue du Dragon⁴¹ ou em frente ao Matignon⁴² para a requisição de casas vazias em benefício dos que «vivem mal» fá-lo em nome de valores éticos que estão, muitas vezes, no princípio da sua profissão, concebida como um sacerdócio (médicos, padres, advogados...). Assim, segundo Karpik, esta profissão torna-se «a nova mediação necessária à acção colectiva» que é também uma forma de «mediatização espectacular».

Jacques Ion (1997) fala de «nichos identitários» a propósito destas redes horizontais de «novos militantes», destes «agrupamentos autónomos de indivíduos» que se mobilizam, de forma pontual, e às vezes efémera, por objectivos limitados. Eles recusam as formas tradicionais de organização com cartões, carimbos, contribuições, cerimónias de entronização, manifestações rituais. Eles recusam «os lugares comuns» dos aparelhos e dos grandes dirigentes. São adeptos do «falar verdade», da contestação concreta, das referências pessoais, do recurso à autenticidade. Até as próprias palavras já não são as mesmas: fala-se de militância mais do que militantismo, de pluralismo mais do que unidade, de transparência mais do que organização. É a identidade pessoal que é mobilizada e não uma identidade

(40) O exemplo dos realizadores que se mobilizaram contra a lei Debré é interessante porque é, antes de mais, em nome do significado do seu compromisso profissional, concebido como um revelador das miséria sociais e dos dramas pessoais, que esta mobilização acontece. Assim, Bertrand Tavernier (realizador de cinema), posto em causa por um ministro, foi realizar uma reportagem num bairro dos subúrbios, dando assim um significado político à sua competência profissional; cf. a análise de Karpik, obra citada, p. 304.

(41) N.T.: A Rue du Dragon, artéria situada no VI bairro de Paris, um dos mais burgueses da capital francesa, é uma rua simbólica. O escritor Victor Hugo viveu lá e hoje é morada de muitas lojas de luxo. Em meados da década de 90, o Dal ocupou uma casa nesta rua, propriedade da COGEDIM, uma agência imobiliária de luxo e viveu um intenso braço-de-ferro com o Governo de Balladur e a Câmara de Paris, à data chefiada por Jacques Chirac.

(42) N.T.: sede do Governo Francês, equivalente ao Palácio de São Bento, em Lisboa.

colectiva que se refere a uma instituição, partido ou sindicato. Os compromissos são «mais parciais, mais temporários, o que não significa que sejam menos intensos». As associações funcionam como redes que são mais o resultado duma acção exemplar, embora pontual, do que o produto duma adesão a uma organização já existente. Trata-se, escreve Ion, de «nós concretos para eus problemáticos». Estes «nós íntimos» são, com frequência, prolongamentos dos «eus», mesmo se as pessoas visadas se referem, às vezes, a um «nós humano», planeta vivo e universal. A relação dos «nós» aos «eus» está directamente ligado à acção, aos seus ritmos e aos seus riscos. É uma «implicação de si próprio à disposição rescindível», um «compromisso distanciado» que recusa o «papel social incorporado» em proveito duma implicação de si, «circunstancial e reversível, arriscada e constantemente redefinida».

É bem visível tudo o que separa estas novas formas de *militância* dos antigos modelos de *militantismo* partidário. As «pequenas causas» substituíram os grandes «projectos revolucionários». Os partidos políticos «de massa» são depreciados, desprezados em proveito das acções concretas, de «redes» duma extrema habilidade. A autenticidade instantânea sobressai sobre a fidelidade ritualizada. A eficácia imediata sobressai sobre a contestação e a utopia. Acima de tudo, o que interessa é o significado pessoal da acção partilhada, o compromisso directo, sem intermediários e sem delegação. São formas de acção localizadas que atribuem um valor eminente às relações intersubjectivas, à qualidade emocional e à autenticidade pessoal.

MUTAÇÕES DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

Mas, para lá das formas de acção e de mobilização são os próprios princípios da *representação* política tradicional que são postos em causa. Assiste-se ao acontecimento e à generalização duma espécie de «democracia do público»⁴³ que já não tem muito a ver com aquela dos partidos de massa e das grandes confrontações ideológicas anteriores. Doravante, o que conta para a escolha dum governante é a sua personalidade ou, para ser mais preciso, a sua imagem pública. Os conselheiros de comunicação substituíram os grandes estrategas políticos de antigamente. A política tornou-se um «grande palco» sobre o qual se representam peças durante as quais se avaliam e julgam as «qualidades do actor», pelos *media* interpostos. Assim, este palco é tão facilmente transponível em «grandes fantoches» como em «teatro de sombras». Porque ele provém da neutralização do significado simbólico, das «representações» do mundo, em proveito das imagens, do recurso ao imaginário. Esta transformação «espectacular» opera-se por meio de três substituições complementares: a do tempo de acção, a da linguagem utilizada e a do sujeito visado.

O tempo dos *media*, o da política representada e encenada, é um tempo destruturado, disperso, fragmentado em «acontecimentos» susceptíveis de serem filmados. A selecção do

que é mostrado obedece a uma lógica da novidade permanente (*o que há de novo?*), às vezes espectacular, sempre renovada. O acontecimento político, imediatamente mostrado, é esquecido, substituído por outro, ultrapassado. Há muito pouco espaço para uma reflexão progressiva, contínua, projectiva no sentido duma elaboração conflitual e cumulativa dum ou vários projectos. O tempo da actualidade é o tempo da fluidez do presente perpétuo, às vezes ornamentado de repetições tão breves quanto parcelares, de prospectivas tão limitadas quanto inúteis. O tempo dos *media* já não deixa espaço para os momentos de dúvidas, os questionamentos, o estabelecimento de conexões pessoais entre as «representações» simbólicas, as elaborações subjectivas. É a pretensa objectividade da informação, as «contrariedades da actualidade» que guiam a estruturação das emissões, a escolha dos temas tratados, a selecção dos intervenientes. É uma temporalidade cronológica, linear que se impõe como uma nova evidência.

A linguagem é a dos factos, das decisões tomadas, das acções cometidas e não a da argumentação, do discurso problemático, do debate de ideias. A linguagem política torna-se comunicação no seu duplo sentido de entrada de informações (comunicados) e de *performance* dos actores (bons «comunicadores», aqueles que *passam bem*). Trata-se de seduzir e não de convencer, de se mostrar à vontade, de ser «natural», de ter «genica» e não de apresentar alternativas, de fazer reflectir (*sobretudo não se maçar muito*), de deliberar. É uma linguagem que se pretende simples (*nada de palavras caras*), fácil de perceber porque é baseada em imagens que «mostram aquilo que se diz». Um linguagem ilustrativa, performativa também (*reparem, vocês percebem!*) que faz aquilo que ele diz porque ele mostra aquilo que afirma. A demonstração transformou-se em «montra», montagem de sequências, desmontagem de imagens colocadas em palavras que impressionam a imaginação.

Os sujeitos desta encenação política transformada em representação mediática são considerados como espectadores impotentes, passivos, consentidores ou indiferentes. Eles assistem a trocas de palavras entre os líderes, profissionais da política com os quais devem identificar-se de maneira imaginária. Já não é o que dizem que interessa, mas como é que dizem, o que provocam como sentimento, emoção, reacção afectiva e íntima. A relação entre estes «actores» políticos e os espectadores mediáticos tornou-se espectacular: uma identificação com as imagens, os *looks* mais ou menos agradáveis, simpáticos, animadores. Já não há diferenças entre actores e políticos «profissionais»: eles devem ter sucesso na sua representação, contentar o seu público, provocar simpatia (*ele esteve bem, passou*).

Marc Augé criou a expressão «dispositivo ritual alargado» para tentar definir e especificar esta forma de *media*(tiza)ção política característica do que ele chama a *surmodernité*⁴⁴. Através deste termo ele designa um triplo excesso em relação aos dispositivos restritos que asseguram, nas «comunidades» (*Gemeinschaft*), a simbolização e o reconhecimento das identidades colectivas: excesso de imagens, de personalização, de identidade.

(43) Cf. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

(44) Cf. Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994.
N.T.: O conceito foi inventado pelo autor e não tem tradução em português. Por isso, optou-se por manter o conceito original.

Para começar, um excesso de imagens. Estes dispositivos já não repousam, como nos ritos mágicos ou religiosos, em palavras que remetem para mediadores simbólicos (Deus, a Nação, o Estado, a Classe, o Ideal...) mas em «imagens identificantes» que são «destinadas a serem reconhecidas quando o que elas representam não é conhecido». As personagens políticas, como as vedetas, são reconhecidas no ecrã pelos espectadores que têm assim a «ilusão de os conhecer» quando estão simplesmente a rever a mesma imagem. Esta encenação do mundo pelas imagens alimenta uma relação paradoxal com o outro: relação íntima («eu reconheço-o») ao mesmo tempo abstracta, incorpórea, irreal. Esta ilusão de intimidade alimenta a substituição do simbólico que «faz sentido» pelo imaginário que «choca», que comove, transtorna, fascina. A identificação imaginária faz do palco político uma sucessão ridícula de «estrelas»⁴⁵.

Então, estamos perante um excesso de personalização. A imagem impõe a personagem política em detrimento da sua eventual mensagem. O uso da palavra política visa melhorar a cotação destes «líderes», ela destina-se a perpetuar o corpo político ao identificá-lo com a pessoa dos «homens políticos». Mas esta colectividade já não é, como nos ritos tradicionais, uma comunidade que partilha uma origem comum, um território e crenças colectivas: é uma colecção de indivíduos, isolados e «seriais», sozinhos face às imagens personalizadas. Por isso, o ritual político imaginário, em vez de confortar e reactivar as identidades colectivas, implica o luto dos mitos mobilizadores, dos significados simbólicos substituídos por identificações insignificantes⁴⁶. Já não são personificações de valores, de mensagens, de ideologias com as quais os espectadores fascinados se podem identificar, são personagens tornadas familiares, substitutos íntimos que encontramos todas as noites, em frente ao pequeno ecrã e que só acabam por se «representar» a eles próprios.

Segundo Marc Augé, o excesso mais importante da «*surmodernité*» seria, no fundo, o excesso de identidade. Segundo ele, a crise da modernidade advém do facto de que «hoje em dia a linguagem da identidade transporta consigo a linguagem da alteridade»⁴⁷. Segundo Augé, o défice simbólico, o excesso de imagens, a personalização desmedida da política conduzem a uma «crise da alteridade», isto é, ao desaparecimento do «pensamento do outro», à perturbação da relação com o outro e, nomeadamente, à ocultação do conflito substituído pelo consenso e pelo seu reverso, a «exclusão». A escalada deste tema e desta palavra, ao longo dos anos 1980, é significativa numa modificação da relação ao outro, aos «novos pobres», aos mais desprovidos. Já não se trata de designar «grupos marginais», grupos estigmatizados, mas de nomear processos de afastamento, de desfiliação

(45) Edgar Morin tinha revelado, desde o início dos anos 1960, em *Les stars*, Paris, Seuil, 1964, o espaço tomado pelo imaginário especular na civilização moderna e o papel que o cinema já aí desempenhava. A «*starification*», valorização extrema das vedetas do desporto, cinema, política, por parte de algumas cadeias de televisão, provoca identificações «especulares» que exarcebam, em alguns jovens, o desejo de «construir um nome», de «ser alguém», isto é, mostrar a sua imagem. As decepções são, com frequência, muito amargas, cf. Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

(46) Sobre este tema, cf. Constantin Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

(47) Marc Augé, obra citada, p. 87.

social. Já não se trata de construir símbolos a partir da necessidade de mudar uma sociedade de exploração, mas das imagens da miséria humana e dos riscos de «ficar desnordeado». A exclusão está desconectada de qualquer perspectiva conflitual: ela encarrega o Estado de realizar novas políticas sociais (o RMI...)⁴⁸ e os particulares a demonstrar generosidades pessoais (via associações humanitárias). A tomada de consciência induzida por esta noção é a da integração que, por definição, exclui a de conflito⁴⁹.

Ora, a partir do momento em que as grandes oposições estruturantes do período precedente se esbatem, a partir do momento em que se instala o face-a-face entre o indivíduo «privado» e as imagens múltiplas do «palco público», frequentemente acompanhadas pelos mesmos comentários que reforçam o sentimento de impotência; a partir do momento em que o «colectivo» se reduz a um pequeno círculo de pessoas íntimas (frequentemente reduzido à família) e a um ambiente, muitas vezes julgado como ameaçador (a subida da insegurança é concomitante à exclusão), o tema das identidades torna-se avassalador. Este tema pode ser ajustado segundo dois registos, frequentemente associados: o regresso em força das identidades colectivas, apresentadas como ameaçadoras, tribais, sectárias, até mesmo «assassinas»⁵⁰, em torno das imagens de «comunidades» identificadas com o seu «líder», mas também o das tiranias da identidade individual, do Eu desligado do Nós, da autenticidade subjectiva separada de qualquer compromisso, da intimidade devoradora (por exemplo, da protecção da vida privada ou da defesa da sua «imagem» erigidas como única norma). É o que Marc Augé chama o «indivíduo como mundo» e que ele associa às «imagens vertiginosas do isolamento»⁵¹. Quando o outro já não tem expressão adequada, quando ele se torna puramente abstracto ou imaginário, o Eu é privado de mediação eficaz com o Nós: então, ele fecha-se sobre ele próprio, no seu mundo puramente privado, nas suas relações com os mais próximos, na defesa da sua identidade «íntima». Ora, esta última arrisca-se a ser só um reservatório de identificações especulares, desconectadas de qualquer forma de simbolização e reduzidas a um magma de imagens mais ou menos identificantes (a «actores» reduzidos às suas «imagens»). Na ausência de referências simbólicas, o «Eu íntimo», a identidade reflexiva, são reduzidos às suas identificações por outrem, prisioneiros do que quer que se diga. Por isso, os rituais necessários ao reconhecimento identitário «para si» arriscam a não passar de simples «mecanismos de defesa» que alimentam manifestações neuróticas onde as crises de identidade tomam a forma de sofrimentos psíquicos e de desfiliações sociais (cf. cap. 5).

(48) N.T.: *Revenu Minimum d'Insertion* pode-se traduzir por Rendimento Mínimo de Inserção, em francês, o equivalente ao Rendimento Social de Inserção nacional.

(49) Cf. a introdução de Serge Paugam em *L'exclusion, état des savoirs*, obra citada, p. 7-18.

(50) Cf., por exemplo, o ensaio de Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

(51) Cf. Marc Augé, obra citada, p. 168.

IDENTIDADES SIMBÓLICAS E MEDIAÇÕES POLÍTICAS (1968-1998)

Chamo «identidades simbólicas» às diversas formas identitárias no campo das crenças político-religiosas, aos tipos de referência a um Nós ou a um Outro, correlativos das diversas definições do colectivo. As formas comunitárias valorizam a pertença *herdada* dos indivíduos a um grupo cultural, quer se trate duma etnia, duma religião, duma comunidade linguística ou territorial (aldeia, país, região...) ou de tudo ao mesmo tempo. A concepção «ética» da política considera que os «representantes» do grupo são os porta-vozes «naturais» da comunidade junto dos poderes instituídos e, em particular, do Estado. A sociedade civil é tida como «multicultural» quando todos os grupos comunitários são reconhecidos e tidos em conta, enquanto tais, no funcionamento político, pelo menos em certa áreas. Há diversas maneiras de assegurar este reconhecimento que pode muito bem ser compatível com um princípio de laicidade, assegurando a neutralidade do Estado. É que se passa em França, no que diz respeito ao culto para as «grandes religiões» reconhecidas pelo Estado laico⁵².

As formas estatutárias valorizam a pertença dos indivíduos a corpos intermediários aos quais pertencem por adesão *voluntária* e que devem representá-los tendo por base eleições. Em França, as eleições profissionais são deste tipo e distinguem os assalariados dos patrões repartidos no seio de ramos profissionais. Os *representantes* dos diversos «colegas» reúnem-se em instituições paritárias (como os tribunais arbitrais do trabalho) e defendem os interesses dos seus constituintes. O Nós é o colectivo daqueles que têm o mesmo estatuto, que fazem parte do mesmo grupo profissional. Em França, o princípio do pluralismo sindical faz com que várias listas estejam em concorrência para representar os assalariados. Os interesses são assim mediatizados por «concepções» do sindicalismo, por «escolhas» político-ideológicas.

As formas nacionais de tipo democrático são diversas e produzidas através de histórias específicas, por vezes muito longas⁵³. A forma francesa, consequência da Revolução de 1789, só reconhece a plenitude da cidadania ao indivíduo eleitor. A identidade cidadã não é nem comunitária, nem estatutária, ela é individual, inalienável, igualitária. Cada um conta por um e vota «com a sua alma e consciência» por *representantes* que falam todos «em nome da nação», isto é, em nome duma concepção do bem comum que partilham com todos os eleitores. Cada deputado ou cada um dos eleitos não *representa* a sua «comunidade» ou o seu «grupo estatutário»: ele *representa* todos os seus eleitores, mesmo aqueles que não votaram nele, seja numa base territorial, seja numa base nacional. Mas, estes *representantes* pertencem também a partidos políticos: eles defendem uma concepção que deve ser «identificável» para que o eleitor possa escolher

(52) Em França, este reconhecimento não se aplica, até ao momento, ao Islão que não tem uma *representação* reconhecida junto do ministério do Interior, responsável pelos cultos.

(53) Cf. Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, obra citada, p. 123-147, assim como Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales: Europe XVII-XX siècle*, Paris, Seuil, 1999.

«com conhecimento de causa». A identidade política é também uma identidade partidária na medida em que implica escolhas motivadas com base em projectos defendidos por organizações específicas.

O que é que acontece quando os partidos perdem a sua legitimidade, quando a sua identidade se confunde ou quando as «causas» que eles defendem já não estão de acordo com as «razões» que os eleitores têm para votar? Isto passou-se em França em diversas alturas da sua história. A IV República morreu, em grande parte, por causa desse facto. A chegada do general De Gaulle marca o retorno a uma forma de personalização do poder, de tipo carismático, para a qual o voto já não significa o acordo com as concepções partidárias, mas a expressão duma confiança num homem que incarna a nação. Este significado simbólico não foi partilhado por todos, mas por uma maioria que, durante os anos 1960, permitiu ao general De Gaulle governar em nome desta nação («*uma certa ideia da França*»). O movimento do Maio de 68 marcou o fim simbólico desta situação de facto. Simbólico e não político já que uma «câmara rara» foi eleita em Junho de 1968 pelo que então se chamava «maioria silenciosa». Simbólico porque se tinha exprimido na rua e nas fábricas ocupadas todas uma concepção completamente diferente da política. Uma concepção que, longe de ser unificada, reunia «militantes» que, para alguns, continuavam a acreditar na capacidade dos «partidos de esquerda» para mudar a sociedade e «fazer a revolução» e outros que não acreditavam, queriam «mudar a vida», emancipar-se da «velha sociedade» autoritária, hierárquica, machista e produtivista.

Os primeiros, os «militantes integrados»⁵⁴, apostaram ou reportaram as suas esperanças pós-68 na União da esquerda e no acesso ao poder dos partidos que tinham sido afastados desde há muito tempo. A vitória de Mitterrand em 1981 trouxe-lhes uma grande esperança. Para a maioria, ela foi de curta duração. Em 1984, a debandada dos ministros comunistas marca o fim das ilusões para aqueles que pensavam que o «programa comum» dos anos 1970 era o meio para uma «revolução»⁵⁵ socialista. As «concepções» anunciadas pelos partidos de esquerda, no período precedente, foram muito desajustadas, para não dizer pior, urgências que os seus representantes tiveram que continuar a enfrentar na sua «gestão» dos assuntos do Estado. Por isso, assiste-se, ao longo dos anos 1980, a uma nova crise de confiança de muitos destes «militantes» em relação aos «partidos de esquerda». A queda do muro de Berlim (1989) e a derrocada do «socialismo real», incluindo na URSS (1991), acabaram por lançar a dúvida, à esquerda, sobre a justificação duma «via revolucionária». Paralelamente, os desenvolvimentos da integração europeia, o voto muito renhido mas favorável à ratificação do tratado de Maastricht (1993) acabaram por abalar, à direita, as certezas sobre o futuro e a «legitimidade da nação».

(54) Utilizo esta expressão, à falta duma melhor, para designar aqueles que recusavam a crítica radical dos partidos de esquerda, desenvolvida pelos «esquerdistas», sem serem necessariamente filiados a um destes partidos.

(55) Cf. O slogan do PCF (partido comunista francês) durante os anos 1970: «Uma só solução, a revolução, um só meio, o programa comum».

Os segundos, os «novos militantes»⁵⁶, estavam à primeira vista divididos entre antigas tradições revolucionárias, antiautoritárias e antiburocráticas e novas aspirações vindas do feminismo ou da ecologia, já para não falar da determinação de «minorias» (outrora fora do campo político) para serem reconhecidas (por exemplo, os homossexuais). Contando pouco ou quase nada com os «partidos de esquerda» para fazer avançar as suas causas, eles só podiam contar com as mobilizações das «minorias agitadoras» para impulsionar os «movimentos sociais» que adoptaram cada vez menos a forma de «revoluções incendiárias». A exigência principal, para a sua sobrevivência, transformou-se no facto de que a sua mobilização colectiva pôde reencontrar preocupações pessoais e imediatas dos seus membros e, para além disso, de fracções sensibilizadas da opinião. A evolução destes «movimentos», ao longo dos anos 1980 e 1990, está ainda por conhecer. Mas pode-se esboçar uma tendência de fundo. É aquela que conduz esperanças revolucionárias a compromissos distanciados, manifestações rituais a trabalho de campo em direcção a populações particularmente tocadas pela crise e pelas políticas de segurança (ilegais, pessoas sem uma residência digna, imigrantes...). Fazendo isto, a maior parte destes «novos militantes» transformaram a sua própria concepção da militância e juntaram-se a outros perfis de pessoas empenhadas por razões mais caritativas do que militantes. Abandonando progressivamente o terreno das grandes causas revolucionárias, estes «novos militantes» transformados em «actores locais» desenvolveram formas de compromisso solidários implantados no local e tendo ao mesmo tempo uma maior eficácia imediata e uma implicação pessoal⁵⁷ mais forte.

É assim que, ao longo dos anos 1990, os referentes anteriores da acção política – a Classe, a Revolução, a Nação – começaram a tornar-se cada vez mais problemáticos. Ainda mais quando a lógica económica, financeira, capitalista pareceu invadir tudo, incluindo zonas inteiras da acção do Estado, preocupado em assegurar às grandes empresas francesas uma posição concorrencial no mercado mundial. Se, como pretendem alguns, «o político», isto é, o Estado se tornava impotente face ao desencadeamento «dos mercados» e nomeadamente ao do capital financeiro e da sua lógica de rentabilidade a curto prazo, o que é que ainda significava a cidadania? Se os partidos e os seus eleitos perdiam, mais uma vez, a sua credibilidade, seja porque eles se referiam a símbolos tidos como ultrapassados, seja porque eles renunciavam, em nome do pragmatismo, a qualquer referência simbólica,

(56) Utilizo esta expressão para designar ao mesmo tempo aqueles que estavam filiados a grupos revolucionários (trotskistas, maoistas, anarquistas...) e aqueles que descobriam outras maneiras de militar, por exemplo, nos movimentos feministas ou em certas correntes ecológicas. Existiam muitas interferências entre estes dois conjuntos.

(57) Cf. a investigação em curso de Bénédicte Havard-Duclos e de Sandrine Nicourd, *Les formes organisationnelles de l'engagement solidaire, rapport intermédiaire*, policopiado, Printemps, UVSQ (Université de Versailles Saint-Quentin), Abril de 1999. Esta investigação incide sobre uma secção do DAL, um centro social e uma secção da CFTD (Confédération Française Démocratique du Travail) numa grande freguesia dos subúrbios de Paris. O laço necessário entre implicação pessoal (biográfica), resultados concretos e formas de organização permite, nos três casos, reconstruir uma dinâmica de compromisso muito diferente da militância tradicional dos anos 1960 e 1970...

e a partir do momento em que estavam no poder, não só às suas promessas anteriores, mas aos seus discursos mobilizadores, o que é que ainda representava o jogo político? Estando as identidades partidárias desvalorizadas, não devem as identidades simbólicas redefinir-se radicalmente?

Elas têm duas vias possíveis. Ou voltam às identificações comunitárias e estatutárias e à lógica das pertenças: seja a «minorias culturais» ou a «corpos profissionais», eventualmente aos dois ao mesmo tempo. A *representação* escapará, nesse caso, cada vez mais, aos partidos e às instituições políticas. Ela passará pelos «grupos de pressão», pela mediatização imaginária e por novas formas de mediação «profissional» da qual Karpik detecta as primeiras manifestações, no campo político, nos juizes ou os criadores. A identidade política já não será partidária, mas étnico-religiosa ou estatutária-profissional. O recurso encantatório aos valores da laicidade ou simplesmente às exigências da civilidade arrisca-se a ter muito pouco peso face às ligações à tradição religiosa e às marcas comunitárias⁵⁸. Assim, será que a identidade cidadã entra em crise permanente, substituída pela denúncia das incivildades na escola? À denúncia pelas elites da despolitização, da passividade e do abstencionismo «das gentes», estes últimos dão como resposta uma rejeição crescente das estratégias de poder pessoal dos eleitos e da corrupção de certos «dirigentes políticos profissionais».

Ou então, avança-se na elucidação e, se possível, na gestão dos paradoxos da identidade pessoal, do sujeito de direito, do cidadão activo. O paradoxo é aquele que liga a sua participação pessoal e a sua *representação controlada*. Como é que se pode ser, ao mesmo tempo, um sujeito dotado duma identidade pessoal e um cidadão representado por eleitos que legislam em nome dum interesse geral? Como é que se pode estar seguro que a sua *representação política* está de acordo com a sua «representação de si»? Como bem analisou Marcel Gauchet⁵⁹, o problema da «representação de si como um todo» é o mesmo, quer se trate da totalidade «política» (*representação*) ou da totalização «pessoal» («representação»). Nenhum indivíduo, assim como nenhum povo, vive na identidade imediata consigo próprio. Se se recusa a ilusão da «representação absoluta» na Religião, na Monarquia ou na Nação (o que marca, segundo Gauchet, o falhanço da Revolução Francesa e da sua invenção dum «homem novo»), e se o indivíduo não se acomoda ao princípio genealógico de identificação simbólica em Nome do Pai, ao Antepassado mítico e, logo, a Deus, só sobra o recurso paradoxal e incerto a uma terceira instância que seja legítima, isto é, que não seja o «em si» continuando a ser «como si-próprio».

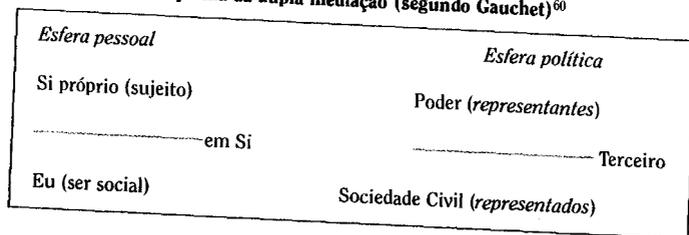
(58) A questão conhecida como «véu islâmico» ilustra bem estes propósitos: parece difícil explicar e convencer sobre os valores da laicidade quando eles já não acompanham um movimento de emancipação colectiva e de acesso ao bem estar económico.

(59) Cf. Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1989. Esta obra esboça, em conclusão, uma homologia muito convincente entre a mediação simbólica necessária para assegurar um laço eficaz entre o tecido social e o poder político (mediação do Direito, em particular) e a mediação pessoal necessária para fazer o laço subjectivo entre o Eu estatutário ou cultural («para outro») e o Si reflexivo ou narrativo («para si»); cf. o esquema da página seguinte...

Em teoria, é a reflexividade que deve permitir um desvio pela exterioridade da «representação» simbólica de si (não se vê a si próprio, só vê a sua imagem) e um possível controlo da delegação que, assim, se fez de si próprio (nunca se pode ter a certeza de se estar bem *representado*). O mesmo se passa no campo político: é através do debate, do controlo dos eleitos que os cidadãos se podem sentir seguros de que são correctamente *representados* e, se eles acham que não são, podem eleger outro. Mas com base em que é que se pode escolher os seus eleitos? Como é que se pode ter confiança neles? Qual é o princípio de legitimidade que assegura uma correcta «representação de si» (e não da sua comunidade ou do seu grupo estatutário)? Qual é a natureza do laço entre os cidadãos e os seus *representantes*?

A passagem duma *representação* de tipo «comunitário» a uma outra, de tipo «societário», não é evidente, sobretudo quando as grandes causas simbólicas que os partidos políticos reclamavam para si acabam de desabar. Entre os cidadãos e os seus *representantes* é preciso encontrar um princípio de legitimidade, um terceira instância que seja, ao mesmo tempo, uma garantia da «representação de si» e que prefigure um exercício eficaz do poder. Este princípio deve ser baseado na reflexividade de cada um, nas suas convicções pessoais, continuando a ser reconhecido publicamente. Mas, pergunta Gauchet, como é que se pode dar significado, só através destes meios, ao que, desde sempre, veio de outro lado? Como instaurar e legitimar um Terceiro capaz de «representar o todo sem usurpar o poder»? Segundo ele, nós estaríamos às portas duma «nova etapa da história da *representação*», ao mesmo tempo, política e, porque não, pessoal. Se as formas anteriores de *representação política* estão em crise é porque elas não souberam resolver, nem sequer assegurar, o paradoxo do Terceiro que deve ser, ao mesmo tempo produzido pelo corpo social e produtor de poder legítimo, exterior ao corpo social e interior à esfera política, *representativo* do social e «legitimador» do político. Como o para Si é ao mesmo tempo produto do Eu e produtor dum Si próprio, sujeito activo produtor de laço social (cf. esquema):

Esquema da dupla mediação (segundo Gauchet)⁶⁰



(60) Penso que não traí o pensamento do autor ao desenvolver a analogia entre a construção da identidade pessoal que implica uma articulação eficaz entre reflexividade (si próprio) e identidade social (para outro) e a construção da legitimidade política que implica articular a sociedade civil e o poder político; cf. a conclusão de *La révolution des pouvoirs...*, obra citada, p. 263-280.

Em França, historicamente, o rei poderia, como em Inglaterra, assumir esta função de mediação legitimadora. Não foi o caso, a seguir ao divórcio, em 1791, do rei e da nação. Hoje, a Constituição poderia teoricamente ser suficiente (com o conselho constitucional) para assegurar, juridicamente, esta missão: não é uma instituição suficientemente próxima do cidadão, ela continua a ser arbitrária e distante. O poder judiciário poderia também cumprir parcialmente este papel de «terceiro poder legitimador», mas a justiça não é suficientemente sensível como emanção dos cidadãos e ela só intervém depois, para sancionar as transgressões. Este terceiro ao assegurar a *representação* do todo e a legitimidade – revogável – da acção pública poderia ser incarnado por um presidente ao mesmo tempo, carismático e íntegro, reflexivo e mobilizador. Mas, além da experiência gauliana não poder repetir-se, a questão que fica em suspenso e à qual Gauchet chama a «identidade para si próprio no tempo» é decisiva: como é que se há-de garantir que o exercício prolongado do poder não transformará o homem num tirano?

É exactamente aqui que a questão do terceiro político alcança ou corta a do terceiro pessoal. Como é que se pode dar significado à história política, colectiva se ela não implica a história pessoal, biográfica? A partir do momento em que a política já não é um questão de «comunidade» ou de «estatuto», ela só poderá transformar-se numa questão pessoal⁶¹ ou desaparecer como questão. Se ela deve transformar-se numa questão pessoal, para lá das escolhas partidárias tornadas altamente instáveis e vindas da obediência, como é que se pode ancorar o projecto político colectivo e a sua *representação* nos projectos pessoais biográficos e reflexivos dos cidadãos? Como é que se pode assegurar a conexão do terceiro político com estes mediadores de construção de identidades pessoais quando são os projectos pessoais, as histórias biográficas, o que eu chamei as identidades narrativas? Como é que se pode recriar uma instituição que tenha um sentido biográfico, ao mesmo tempo, colectivo e pessoal? Durkheim apostou na Escola republicana e nos poderes reguladores dos grupos profissionais. Isto supunha um corte completo entre a infância e a idade adulta, a socialização e a vida profissional estável e regulada. Doravante, é preciso construir a sua identidade pessoal durante toda a sua vida, e as empresas desmantelaram amplamente as regulações profissionais anteriores. Onde é que se pode encontrar um terceiro legítimo política e pessoalmente significante?

A cidadania supõe uma forma de legitimidade (TERCEIRO) que permite aos eleitores sentirem-se pessoalmente representados por eleitos que sejam, ao mesmo tempo, portavozes dos «verdadeiros problemas» da sociedade civil e decisores políticos eficazes e desinteressados na esfera do poder. Da mesma maneira, a identidade pessoal (si próprio) enquanto sujeito activo (e logo cidadão) supõe uma forma de reflexividade (SI) que seja,

(61) A questão-chave é de novo a que opõe o individualismo «negativo» que se confunde com o par «egoísmo dos ricos/desfiliação dos mais fracos» e o individualismo «positivo» que implica um par «plano ético/mobilização voluntária». A solução durkheimiana da consciência colectiva inculcada pelas instituições não é sem dúvida a única via de passagem de um ao outro, mas as vias alternativas não são claras (daí a crise...).

ao mesmo tempo, expressão do seu Eu, ser social (para outro) e convicção, forjada por si próprio, que permita uma forma de compromisso cidadão. Assim, a reflexividade possui uma dimensão política que só se pode desenvolver se a legitimidade do Poder for objectivamente garantida e subjectivamente significante. Hoje em dia, na sociedade francesa, é esta dimensão que está em crise.

CONCLUSÃO

Estas questões serão retomadas, sob um outro ângulo, no último capítulo deste livro consagrado à construção da identidade pessoal no tempo biográfico dos indivíduos. É claro: esta questão é também política, no mais elevado sentido da palavra. Fazer de cada indivíduo, num quadro «societário», um sujeito político, um cidadão activo não é uma tarefa fácil. A partir do momento em que este último já não se define como membro duma «comunidade», representada por chefes «naturais», é preciso que ele se possa definir (ou redefinir) duma outra forma e encontrar, nele próprio, um princípio de «representação» dele próprio que ele possa partilhar com os outros e que legitime a eleição dos seus *representantes*. Ele não o pode fazer sem aderir a convicções, com as quais pode argumentar «por ele próprio» mas também «para outro». Ele deve poder mudá-las se tiver boas razões para o fazer. Ele deve poder sancionar os seus *representantes* se eles não merecerem a sua confiança. Ele deve poder unir as suas convicções a compromissos autênticos.

A crise das formas de *representação* «tradicionais» acompanhou ou seguiu o questionamento dos grandes sistemas ideológicos herdados da primeira idade da modernidade. Sucessivamente, os grandes ideais políticos que foram a Revolução, o Liberalismo ou a Nação foram abalados, senão mesmo erradicados pelo decurso da História (cf. cap. 1). Já ninguém tem uma ideia clara e irrefutável do futuro, do «progresso». Já ninguém acredita numa solução milagrosa para os problemas da actualidade. Já ninguém pode conceder cegamente a sua confiança a um partido com base nas suas proclamações generosas. É preciso, pois, encontrar em si razões para escolher este ou aquele *representante*, este ou aquele programa, esta ou aquela opção. Mas com base em quê?

A crise das identidades simbólicas não pode significar o abandono de toda a referência política, a aceitação do reino das imagens, as identificações especulares, mutáveis e insignificantes a esta ou aquela vedeta, mesmo sendo «política», com base nas suas *performances* de actor mediático. Ela também não pode desembocar sobre a única defesa dos seus interesses económicos, corporativos, estatutários. Ela também não pode regredir para formas comunitárias de pertença que engendram o racismo e a xenofobia. Então, ela só pode ser criadora de novas formas de compromisso, ao mesmo tempo significantes subjectivamente e reconhecidas politicamente. Por isso, ela deve enfrentar a incerteza e reforçar a reflexividade pessoal, ao mesmo tempo que os compromissos solidários.

A questão da identidade pessoal não pode ser separada da política, nem do trabalho e do seu futuro e, logo, das políticas públicas de emprego, nem da família, das políticas edu-

cativas, sanitárias, sociais... A identidade pessoal também é inseparável da trajectória profissional, no sentido da actividade na duração duma vida, das oportunidades de se formar, de progredir, de aceder tanto a actividades qualificantes como a convicções e compromissos políticos, que evoluem durante toda a vida. Então, esta construção identitária é, ao mesmo tempo, um assunto eminentemente privado e um assunto público e, logo, político, no sentido mais forte da palavra. Enquanto cidadão, ou simplesmente ser humano, cada um deve poder encontrar os recursos para construir a sua identidade pessoal⁶², incluindo recursos simbólicos que lhe permitem aceder à cidadania.

(62) De facto, a partir do momento em que o significado já não é «dado» ou «transmitido» pela linguagem, ele só pode ser construído com base em experiências biográficas que impliquem, ao mesmo tempo, identificações com Outrem cujas *convicções* forneçam recursos para se forjarem as suas aprendizagens que permitam traduzir as suas experiências – incluindo as negativas – em convicções... É assim que se constrói um sujeito que só pode tornar-se tal acedendo a uma forma de cidadania activa.

5

CAPÍTULO

Construção e crises da identidade pessoal

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 seio desta construção sempre frágil e inacabada que é a construção dum sujeito mergulhado numa forma social de dominante «societária»¹. Ele propõe uma interpretação sociológica da emergência deste novo imperativo: construir a sua identidade pessoal. Ele tenta elucidar sobre as relações entre esta noção de identidade pessoal e as suas «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 de mudanças que tiveram lugar na sociedade francesa, mas duma fenomenologia das «crises identitárias pessoais», obtida em numerosas fontes e aplicadas em diversos domínios. Ele retirará ensinamentos da emergência da noção, recente na legislação francesa, do sujeito em aprendizagem. Assim, tentará elucidar as relações entre processos de aprendizagem e construção identitária, entre tipos de saberes e formas identitárias. Ele abordará a questão da mutação dos ciclos de vida em curso nas sociedades contemporâneas, e cuja análise de conjunto está longe de ser realizada, nomeadamente em França. Desembocará sobre uma explicitação da noção de identidade narrativa que necessita duma análise das «linguagens da identidade», do lugar dos «relatos da vida» na construção da identidade pessoal e da crise correlativa das formas identitárias.

Este capítulo também retomará a questão, já abordada por várias vezes, das inflexões da sociologia clássica que implica uma tal abordagem da identidade pessoal definida como sujeito em aprendizagem e forma narrativa. Mesmo se este objecto de investigação não

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

nasce só da sociologia, mesmo renovada, e diz respeito a todos os investigadores das ciências humanas (historiadores, psicólogos, antropólogos, linguistas, psicanalistas, etc.), ele implica, para ser abordado, uma postura sensivelmente nova. Esta última supõe um acordo, que está longe de ser realizado, em relação ao momento histórico e à natureza do processo de emergência do «sujeito societário».

FENOMENOLOGIA DAS CRISES DE IDENTIDADE

Na sua última obra, intitulada *La fatigue d'être soi*, Alain Ehrenberg constata a que ponto as depressões constituem manifestações cada vez mais frequentes, mediatizadas, discutidas por peritos, vividas através de sofrimentos específicos, engendrados pela existência contemporânea². A depressão transformou-se no exemplo mais comum das crises de identidade pessoal. Depois de ter diagnosticado a generalização da figura de *L'individu incertain* e a pressão normativa do *Culte de la performance*, Ehrenberg argumenta a hipótese dum laço estreito entre estas manifestações dolorosas e a mudança do modelo cultural com o qual são confrontados os homens e as mulheres de hoje. O imperativo de ser si próprio, de se «realizar», de «construir a sua identidade pessoal», de «se ultrapassar», de ter um bom desempenho, engendra esta «doença identitária às vezes crónica», curada com frequência por meio de psicotrópicos cada vez mais sofisticados, mas também gerado por drogas cada vez mais problemáticas, acompanhadas, por vezes, de psicoterapias cada vez mais diversas.

Doravante, a mudança do modelo cultural implica ser forte e sobretudo «ser si próprio». Segundo o autor, o indivíduo conforme, que aplica as normas do seu meio, da sua cultura, da sua classe social, «como os outros» ou que se identifica com figuras idealizadas (o santo, o herói, o sábio, etc.), foi substituído pelo «indivíduo-trajectória à conquista da sua identidade pessoal». Face a este novo imperativo, muitos dos nossos contemporâneos, num momento ou outro da sua vida, até mesmo de maneira mais ou menos crónica, sofrem dum «sentimento de insuficiência», dum consciência aguda de «não estar à altura», dum impressão de falta que se pode traduzir por sintomas diversos e bem conhecidos: astenia e cansaço crónicos, insónias, ansiedades e angústias, ataques de pânico. A impressão dominante é de «sofrer de si próprio»: não dum conflito, actual ou arcaico, mas dum enfraquecimento do Eu, dum diminuição ou desabamento da estima de si, em primeiro lugar e sobretudo «aos seus próprios olhos». A vida torna-se cinzenta e, por vezes, fica negra.

(2) Cf. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998. Esta obra aparece no seguimento de outras duas, igualmente interessantes: *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, e *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1996. Na obra sobre a depressão, Ehrenberg coloca a hipótese da passagem, durante os últimos trinta anos, dum problemática do conflito (de Édipo mas também de classe) a uma problemática da falta (de força, energia, recursos pessoais). Trata-se, então, de crises de identidade pessoal ou ainda de crises existenciais.

As crises multiplicam-se em todas as existências e em todas as idades: por vezes desde idades muito precoces às quais se chamam, sem dúvida de forma errada, insucesso escolar³; das separações, divórcios ou dificuldades da vida privada (cap. 2), até aos dramas dos despedimentos, das mutações forçadas ou das pré-reformas forçadas (cap. 3), passando pelas decepções políticas, os abandonos das crenças, os questionamentos das convicções anteriores que se aprofundam (cap. 4). Estas provações de rupturas constituem experiências vitais, existenciais que chocam de frente com o antigo «modelo da instalação», do acesso à «estabilidade», da continuidade do ciclo de vida, à idade «adulta»⁴. Elas perturbam, por vezes de forma profunda, um crença antiga, senão mesmo ancestral: a da aprendizagem definitiva, cumulativa, linear e específica nas primeiras idades, seguida da estabilização na idade adulta (com a esperança dum progresso sem mudança). Cada vez mais pessoas, na idade adulta, são confrontadas com a necessidade de mudar (de emprego, de casa, de parceiro, de modo de vida...). Ora, toda a mudança é geradora de «pequenas crises»: é necessário um «trabalho sobre si», uma modificação de certos hábitos, uma perturbação das rotinas anteriores. É preciso aprender outra vez, às vezes recomeçar do zero.

A passagem a um «novo modelo» torna-se especialmente difícil, às vezes quase impossível, para as gerações adultas por causa da persistência conjunta, tenaz, compreensível, muitas vezes reforçada pelo senso comum, dum experiência e dum valor. Para a grande maioria, a experiência resulta da sua escolarização e da maneira como aprenderam na escola ou na aprendizagem. Para alguns, é o valor e as técnicas dum ofício aprendido precocemente, pela prática, e exercido durante toda a sua vida. Para outros é, ao mesmo tempo, a crença no valor e nas saídas da sua licenciatura e na eficácia da sua maneira «escolar» de aprender. É também o valor dado ao «emprego estável»; ao estabelecimento na vida adulta: uma família, um trabalho, uma casa⁵. Quando estes valores e estas crenças

(3) Cf. Bernard Charlot, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Paris, Anthropos, 1997. Eu estou particularmente de acordo com as teses deste livro: a noção de insucesso escolar deve ser tão criticada como a noção de «handicap» sociocultural; a tese da origem social «causa» do insucesso escolar é confusa e simplista. Mas, a sua ideia (projecto?) de «sociologia do sujeito» é parcialmente contraditória com a sua exigência de interdisciplinidade: é a sociologia, pura e simplesmente, que deve integrar os contributos das outras disciplinas para construir «objectos de investigação» dando lugar à subjectividade...

(4) Cf. Jean-Pierre Boutinet, *L'imaturité de la vie adulte*, Paris, PUF (Presses Universitaires de France), 1998. A noção de idade adulta é efectivamente posta em causa de forma radical não só pelo prolongamento da juventude e a precocidade das pré-reformas, mas também pela própria concepção do sujeito que aprende durante a vida toda, do ser humano em perpétuo desenvolvimento. Esta mutação revela a natureza eminentemente política «das 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) Neste ponto, faço alusão ao inquérito pessoal cujos resultados são evocados na primeira nota do capítulo 4. Para a grande maioria de franceses, mesmo os jovens, o «modelo de instalação na vida» continua a ser a única referência com a qual foram socializados, nas suas famílias ou na escola. Mesmo se ele está abalado («em crise»), nenhum outro é realmente sedutor: a «precariedade», sinónimo de instabilidade, quase nunca tem uma conotação positiva.

são postos em causa, a crise, quaisquer que sejam as suas formas, é dificilmente evitável. Sem dúvida, tudo isto não é novo, mas tudo leva a crer que as mobilidades forçadas cresceram nitidamente na sociedade francesa, ao longo dos últimos trinta anos⁶.

As crises de identidade, as pequenas depressões e as grandes depressões, as nostalgias e as frustrações não têm só raízes psicológicas na primeira infância ou na história pessoal singular. Elas têm também um quadro social, razões «objectivas» na história recente (como tinham na história antiga). Num texto muito sintético, Michel Verret condensa todas as infelicidades enfrentadas pela massa de operários, desde há trinta anos, em França⁷. Numericamente, o seu peso caiu, muitos conheceram períodos de desemprego, de despedimentos, às vezes atirados para a pré-reforma forçada. Os postos que ocupavam foram suprimidos, substituídos por máquinas. Mas foi também uma «crise moral» vivida na primeira pessoa para todos aqueles que se viram assim ignorados, humilhados, excluídos do trabalho, «postos na rua». Esta crise fez-se acompanhar, com frequência, da desestabilização de crenças vitais, de valores fortemente interiorizados, de modelos que subentendem a existência comum. Os operários não foram os únicos a sofrer: desde há trinta anos, em França, a taxa dos que conheceram o desemprego e que têm medo de o conhecer não parou de crescer, abrangendo todas as camadas sociais.

Estas crises reactivas, consecutivas do aparecimento dum «acontecimento imprevisto» como um despedimento, um fecho duma fábrica, uma desqualificação, a pré-reforma, um divórcio, etc., cortam o curso da vida e engendram perdas materiais, perturbações relacionais e uma mudança da subjectividade. Elas tocam, com frequência, naquilo que existe de mais profundo e íntimo na sua relação com o mundo, com os outros, mas também consigo mesmo, que é também o mais obscuro. Porque o «si» assim agredido, às vezes humilhado, sofre, sente-se órfão das suas identificações passadas, magoado nessas crenças incorporadas, muitas vezes envergonhado pelos sentimentos dos outros em relação a «si próprio». Estas crises são identitárias porque perturbam a imagem de si, a estima de si, a própria definição que a pessoa dava «de si a si próprio». A antiga configuração identitária tornou-se insustentável, impossível, corporalmente insuportável. Ela faz remoer, repisar, repetir interiormente: «*Já não me suporto mais*». O futuro desabou. E no entanto, segundo parece, não há outro, ou então, qualquer coisa vaga, indefinida, às vezes até mesmo aterradora (já não encontrar mais trabalho, sentir-se um principiante, ficar sozinho...). Para encarar seriamente aquilo que parece ser, com frequência, uma catástrofe, era preciso poder mudar de referências, de modelos, crenças, valores, mudar-se a «si próprio». Para fazer face ao problema, era preciso pôr «tudo em causa», fazer o seu próprio luto

(6) Para um balanço recente, cf. C. Dubar e C. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, última parte; cf. também L. Coutrot e C. Dubar (ed.), *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. Eu partilho a interpretação da crise cultural descrita por Michel Verret que é bem analisada como uma crise identitária destrutiva das identidades colectivas interiorizadas.

daquilo a que, desde há muito tempo, se está agarrado e que acaba por ceder... Mais vale renunciar a tudo.

A ALTERNATIVA: FECHAR-SE SOBRE SI PRÓPRIO OU CONVERSÃO IDENTITÁRIA

Face a estas agressões que constituem os despedimentos, encerramentos de fábricas, recusa de contratação, recusa de reconhecimento, insucesso escolar, abandonos brutais..., a crise identitária engendra aquilo a que se chama com frequência «fechar-se sobre si próprio». Quando as revoltas e as esperanças duma «solução milagrosa» passam, encontramos-nos sozinhos. Esta expressão pode ser enganadora: está-se sozinho «consigo próprio». De que «si próprio» é que se trata? Já não se trata da identidade estatutária anterior que acaba de ser ignorada, destruída, inválida «para outro». Já não se pode ser aquilo que se era. («*O que é que quer que eu faça?*»). Trata-se, sem dúvida, de reflexividade (o Si próprio reflexivo no trabalho no «cuidado de si»)⁸, mas em que é que ela recai? Na antiga forma estatutária, sem dúvida, mas ela faz sofrer muito, está ferida, ignorada, carente. Então, em muitos casos⁹, só resta a identidade «primitiva», cultural, o «Eu nominal», o que vem dos laços «primários», familiares, comunitários.

Este fecho sobre si é compreensível: é preciso poder «agarrar-se a qualquer coisa». Nunca se é «nada», mesmo quando alguém se sente «nu». Mas o que sobra é o seu passado, as suas raízes, a sua história mais antiga, «primordial». Estes termos, «primitivo», «primário» ou «primordial» remetem para aquilo que existe de mais «profundo» e de mais «antigo» na história pessoal. São os pais, claro, e, em particular, a mãe que vos «pôs no mundo» e que vos manifestou o primeiro «apego». Qualquer crise identitária remete para estes laços «primeiros» da existência que religam o triângulo edipiano, objecto central da psicanálise. Deparar-se sozinho consigo próprio é, então, encontrar-se com esses laços. Para preencher o vazio engendrado pela perda, volta-se de novo às origens do seu Eu que é um Nós fusional, comunitário, reinventado, reencontrado com esse tempo da infância, da fusão com a mãe, a família, o grupo de origem, revivificado pela nostalgia¹⁰.

Este retorno às origens é ainda mais provável quando é preciso absolutamente encontrar um responsável, um culpado daquilo que se passa. Não posso viver com o sentimento duma falta que eu não cometi. Se a causa para aquilo que me está a acontecer é «exterior a mim», ele deve ser de outra pessoa. Quem é o responsável das minhas desgraças? Uma

(8) Cf. capítulo I. A consciência reflexiva é, segundo Giddens, a 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, p. 64-77).

(9) Também há casos em que as pessoas já não sentem «raízes», laços familiares ou a sua «comunidade de origem»: neste caso, a reflexividade deve dar um sentido à provação vivida, incorporá-la à sua história pessoal ao cabo dum «trabalho sobre si».

(10) Cf. Jean-Hughes Dechaux, *Le souvenir des morts*, Paris, PUF, «Le lien social», 1997.

das respostas a esta questão, quando ela se cola a este retorno, efectivo ou puramente simbólico, ao comunitário, é muito conhecida, antiga, ancestral, potencialmente violenta também: é o Outro, o estrangeiro, o adversário, o inimigo (ou o traidor) da minha comunidade, do meu grupo cultural, simbólico ou imaginário: o bode expiatório.

É bem conhecida uma das formas que tomou este retorno ao bode expiatório na França dos anos 1980: o racismo, a xenofobia, o «ódio do árabe», daquele que «vem tirar o nosso pão», que «vive das ajudas do Estado nas nossas costas», que «nos chula» e que nos agride com «os seus barulhos, os seus cheiros, os seus costumes»¹¹. Os operários não foram poupados por esta escalada do racismo da qual, no campo político, a Front National é o porta-voz. Este racismo é o indício dum retorno ao «comunitário» sob o efeito duma crise económica que se faz acompanhar de crises identitárias e de regressões comunitárias.

Poderia ter-se assistido a outro fenómeno: uma mobilização em massa contra o capitalismo destruidor das pessoas. Mas as «grandes crises económicas» (1880, 1930...) nunca foram muito favoráveis a grandes movimentos revolucionários. E depois, em França, a esquerda «unida» subiu ao poder em 1981 prometendo parar a progressão do desemprego (cf. a campanha de François Mitterrand e o tema «a fasquia de dois milhões de desempregados» não pode subir...), fazendo-se acompanhar de medidas sociais, o fim das minas de carvão, a reconstrução drástica da siderurgia, uma nova vaga de despedimentos, ao mesmo tempo que reabilitava a empresa e a sua modernização. Os ministros comunistas deixaram o poder em 1984, a direita voltou em 1986, mas a crise continuou ou retomou com mais vigor ainda.

Em França, o enterro da «revolução», da «grande noite» e da «militância» pesa muito nas formas que tomou a crise identitária dos anos 1980. O que é que se há-de fazer quando a esperança de «mudar tudo» se evapora? O que é que se há-de fazer quando se acreditou naqueles que eram portadores dessa esperança, mas que agora a ignoram, a destroem, a fazem parecer ultrapassada? O que fazer deste Eu que «acreditou»? O que fazer destes Nós que já não me defendem? O que fazer destes sonhos dum Outro Mundo quando estes Estados que diziam incarná-los desabam um a um. A queda do muro de Berlim e do «socialismo real» não anuncia o fim de toda a esperança «revolucionária»?

O risco mais importante é esquecido, o total recalçamento deste Eu, destas esperanças, destas lutas, para se afundar na nostalgia comunitária assistida por todas as drogas possíveis. Para fugir deste Eu que acreditava no futuro, para romper com estes Nós que diziam incarná-lo, a tentação é de aniquilar qualquer fixação da reflexividade sobre este Eu que magoa tanto. Este retorno ao comunitário reinventado e petrificado para a circunstância («a identidade francesa», mas também «corsa», «bretã», etc.) e o esquecimento dos Nós societários (os antigos colegas, os camaradas...) que tinham acompanhado as suas esperanças anteriores. Este risco é o da fuga de si, enquanto identidade «para si», reflexiva e, a fortiori, narrativa¹².

(11) Cf. as análises de Michel Wieworka, *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992, bem como as análises do capítulo 4.

(12) A impossibilidade de dizer de si, de falar de si na primeira pessoa é, com frequência, um indício de fixação aos lugares e papéis comunitários. Sobre a impossibilidade da cura psicanalítica com as pessoas

Existe, então, uma abordagem sociológica das crises identitárias que não é contraditória, mas complementar à da psicologia clínica ou da psicanálise. Ela consiste em compreender em que é que essas crises resultam de choques biográficos ligados a processos sociais e em que é que elas implicam, ao mesmo tempo que as dificuldades materiais (e um grande sentimento de injustiça) um questionamento, mais ou menos radical, dum «modelo identitário», dum sistema de crenças (sobre si, os outros, o mundo) socialmente construído, nomeadamente de definições (imagens, estima...) de si tornadas insustentáveis para os outros, ilegítimas aos seus próprios olhos, negativas para todos. Este questionamento, que por vezes toma a forma dum colapso psicológico seguido de regressões, desencadeia, por fim, várias soluções possíveis onde tudo é possível. O duplo risco do encerramento comunitário e da «fuga de si» implica também uma dupla oportunidade, a de novos laços sociais e pessoais e dum novo «cuidado de si».

Existe, na literatura sociológica, numerosos exemplos, mais ou menos célebres, de testemunhos e análises destas crises identitárias ligadas a um contexto de crise económica e social. Desde o *Chômeurs de Marienthal* (1932), publicado sob a direcção de Paul Lazarsfeld, até aos conteúdos na obra coordenada por Pierre Bourdieu, *La Misère du monde* (1993), estas perspectivas sociológicas¹³ articulam-se, mais ou menos bem, com as interpretações analíticas: elas mostram em que é que a miséria económica, a vergonha social e os dramas pessoais estão sempre estreitamente interligados e como o sentimento de infelicidade é dificilmente separável da ruptura dos laços comunitários e do desabamento dum mundo simbólico, dum sistema de crenças que subentendem um modo de vida e fornecem mecanismos de defesa do Eu.

Também é possível encontrar análises sociológicas, talvez menos conhecidas, da «ultrapassagem da crise», aquilo a que Anselm Strauss chama «*conversão identitária*» e que Peter Berger e Thomas Luckmann chamam «*alternation*»¹⁴: isto é, o facto de se «tornar num outro», de mudar de cultura, de religião, de partido, de crenças e, logo, de identidade¹⁵. É frequentemente uma passagem difícil, delicada, dolorosa, mas também é uma experiência vital. Esta ultrapassagem da crise, por vezes longa e com frequência penosa, é também uma «transformação de si». Entre o abandono da «antiga identidade», isto é, a

arraigadas à comunidade, cf. Alain Marie, «De l'individu communautaire au sujet individuel», *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1999, p. 71-76.

(13) Cf. Paul Lazarsfeld, Maria Jahoda e Henri Zeisel, *Les Chômeurs de Marienthal*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, (1.ª ed. 1932); Pierre Bourdieu (ed.), *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993. Com sessenta anos de distância, estas duas obras testemunham a permanência das crises e sofrimentos identitários que acompanham as grandes crises económicas do século XX e a destruição das «comunidades», cf. também, sobre os seus efeitos neuróticos, Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

(14) N.T.: esta palavra não tem tradução em português, já que se trata dum conceito inventado pelos dois autores.

(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). Estas duas obras esboçam uma teoria da conversão identitária, da passagem duma forma identitária a outra.

renúncia duma forma identitária protectora, aquela que resulta da socialização primária, e a construção, longa e penosa, duma «nova identidade», a partir das suas experiências da socialização secundária, em ruptura com a precedente, existe uma represa, uma «terra de ninguém do significado»¹⁶, um vazio, onde, literalmente, «o eu já não é ninguém». É neste intermédio que o indivíduo arrisca uma queda, uma depressão, um suicídio, uma crise aguda que só pode ser ultrapassada se as relações entre a «antiga» e a «nova» identidade (de facto, duas configurações diferentes de formas identitárias) forem clarificadas.

Berger e Luckmann evocam várias condições para o que eles chamam uma socialização secundária, que não reproduza os mecanismos da socialização primária: em primeiro lugar, «um dispositivo de mediação» entre o antigo si e o novo si próprio. É preciso que um parceiro institucional, um *Outro generalizado*, no significado de Mead, permita o acompanhamento da reconstrução identitária, sirva de intermediário entre as antigas identificações em crise, até mesmo em falência, e as novas em gestação. A cura psicanalítica pode, às vezes, ter esse papel. Em seguida, «um aparelho de conversa» que permita a verbalização, a elaboração duma nova linguagem, mas sobretudo, o *encontro dum Outro significativo*¹⁷ capaz de validar, confortar, reconhecer a nova identidade «latente» que pôde começar a afirmar-se e que se torna, de alguma forma, «reinscrito», isto é, susceptível de ser reconhecido por um Outro si próprio. O encontro amoroso desempenha, por vezes, este papel. Finalmente, é preciso, segundo os autores, assegurar uma «estrutura de plausibilidade», isto é, uma espécie de «laboratório de transformação» que permita gerir a transição entre as antigas e as novas crenças, os antigos e os novos saberes, as identificações passadas e presentes. A formação contínua pode, por vezes, desempenhar este papel. Quando as dificuldades são vencidas, é como se dum novo nascimento se tratasse, que necessita de outras marcas de reconhecimento, mas também dum novo meio para se consolidar, se pôr à prova, se confirmar.

Porque o indivíduo em crise é também um indivíduo social: para ele, trata-se de reencontrar referências, fronteiras, uma nova definição de si próprio e, logo, dos outros e do mundo. Estas novas referências, estas novas referências sociais, diferentes das precedentes, permitem a incorporação progressiva duma outra configuração identitária, uma outra disposição entre formas «comunitárias» e «societárias», entre «identidades para outro» e «identidades para si». Qualquer mudança de configuração identitária passa por este tipo de crise que acompanha geralmente os «momentos cruciais» da existência, as mudanças de estatuto, os «acontecimentos mais importantes» da história pessoal¹⁸. Eles implicam a

reconstrução duma nova identidade pessoal, diferente da antiga, não só porque o estatuto muda «objectivamente», mas também porque o indivíduo deve gerir «subjectivamente» novas relações com os outros e, talvez sobretudo, a continuidade com o seu passado, o seu presente e o seu futuro. Mas, não é sempre assim, desde que se nasce, ao longo da infância e na adolescência? Não serão também as teorias psicológicas do desenvolvimento teorizações da construção de identidade pessoal?

UMA TEORIA PSICOLÓGICA DA IDENTIDADE PESSOAL?

A hipótese que é dada ao longo deste livro pode ser agora reformulada: existem vários tipos de identidade pessoal, várias maneiras de construir identificações de si próprio e dos outros, vários modos de construção da subjectividade, ao mesmo tempo social e psíquica, que podem ser muitas combinações das formas identitárias inicialmente definidas¹⁹. Para assegurar aos indivíduos, pelo menos por um certo tempo, uma certa coerência e um mínimo de continuidade (e, antes de mais, para ser identificável para outro), a personalidade individual organiza-se em torno duma forma identitária dominante «para outro»: ou comunitária, ou societária. Ou uma pessoa, no fim da sua socialização primária, se define (ou é definida) primeiro pelo seu grupo cultural, a sua comunidade de origem: ela é identificada por traços físicos ou linguísticos, marcas identitárias culturais (estigmatizadas ou estigmatizáveis). Ou se define (é definida) primeiro pelo seu papel profissional, o seu estatuto social: ela é identificada pelo tipo de actividade que cumpre, através de «uma função estruturada, rotineira, estandardizada» que se encaixa a uma pessoa. Como escreve Goffman, a identidade pessoal resume-se a um «espelho de identidade social»²⁰, organizada a partir duma identificação principal.

A partir destas formas de identificação por outro (culturais ou estatutárias), as pessoas constroem e desenvolvem «identidades para si» que podem estar de acordo ou não com as precedentes. No primeiro caso, a identificação para outrem é, de alguma forma, redobrada por uma identidade para si que assegura uma certa coincidência entre o Eu atribuído e o Si reivindicado²¹: a identidade reflexiva é uma apropriação subjectiva da identidade cultu-

(19) Com a hipótese complementar duma forma dominante que assegura, durante um tempo, uma certa coerência (*ipseidade*) e, a longo prazo, uma certa permanência (*mesmedidade*) à identidade pessoal; cf., mais à frente, as linguagens da identidade narrativa.

(20) A citação é a seguinte: «Para mim, quando falo de *identidade pessoal*, só tenho em vista as duas primeiras noções: os sinais patentes ou espelho da identidade, e a combinação única dos dados biográficos que acaba por se agarrar ao indivíduo precisamente com a ajuda dos suportes da sua identidade» (*Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 74).

(21) Em conformidade com os termos do capítulo 1, e com a teorização de G. H. Mead, *Self, Mind and Society*, trad., Paris, PUF, 1963, eu designo por «Eu», o Eu definido por Outro e «Si», o Eu definido por si próprio. O «Eu» é o que Goffman chama «espelho da identidade social» (comunitário ou societário) atribuído por Outro, enquanto o «Si» é a identidade reivindicada por si próprio.

(16) Esta expressão foi utilizada, a partir de 1974, por Renaud Sainsaulieu para explicar o que se passava nos estágios de formação de adultos em empresas quando os indivíduos em causa aceitavam esquecer tudo o que tinham aprendido e as suas ideias (sobre o trabalho, a empresa, a formação...); cf. «L'effet de la formation sur l'entreprise», *Esprit*, número especial, 1974.

(17) A experiência de se «tornar outro» é então vivida como um meio de escapar à divisão e de encontrar, no ser amado, este Alter Ego que permite, na infância, o acesso à subjectividade.

(18) E até à morte, mudança derradeira de estatuto não programada, como o analisaram Bernard Glaser e Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965, cf. também, sobre a França actual, a tese de mestrado de Jean-Louis Matrod, *Les fins de vie*, UVSQ, policopiado, 1998.

ral ou estatutária atribuída (e por vezes herdada) que ganha a forma duma pertença. Quando esta dupla identificação é posta em causa a crise é inevitável. Para se apropriar de uma outra identidade (estatutária, por exemplo) é necessário uma conversão que implica a dissociação da nova identidade «para si» com a antiga identidade inválida seguido do acesso ao reconhecimento pelo outro desta nova identificação para si. Geralmente, é preciso encontrar novos Outros para validar esta nova maneira de dizer quem se é (daí o aparelho de conversa), de passar dum «mundo» ao outro (daí o dispositivo de mediação), de argumentar as novas «visões do mundo» (daí a estrutura de plausibilidade).

No segundo caso, a pessoa já se construiu a partir duma modalidade particular: a da distância em relação a um papel, da não coincidência entre a identidade atribuída (por Outro) e a identidade reivindicada (por Si). Aqui, a identidade reflexiva é complementar dum projecto de vida que não coincide com a pertença actual (cultural e estatutária). Ela implica a construção duma forma narrativa que serve de suporte à apresentação subjectiva de si. A mudança de identidade «para Outro» é, então, reinterpretada em função do projecto, suporte duma identidade «para si». Sem dúvida que há crises que podem surgir, mas elas são menos dramáticas já que a socialização primária permitiu às pessoas visadas construir uma identidade pessoal que assegura a *primazia de identidade para si sobre a identidade para outro* (e duma identificação «societária» sobre uma identificação «comunitária»).

Pode-se chamar sujeito a este tipo de identidade pessoal que não é mais do que uma configuração de formas identitárias construídas, através e num processo específico de socialização que geralmente assegura esta dupla primazia do «societário» sobre o «comunitário» e do «para si» sobre o «para outro». É possível encontrar ecos na literatura psicológica²²: os estádios pelos quais passa a criança devem permitir-lhe sair da «fusão entre ela e os seus próximos por meio de simbiose afectiva», a que Parsons chama «*identidade mãe-filho*», para passar, a partir do segundo ano, a uma «exploração sensorial-motora» que assegura, quando começa a andar e depois a falar, uma primeira personalização marcada por uma fase de oposição, seguida duma conquista do Eu e do Meu, permitindo uma imitação activa e reivindicativa, uma primeira «*socialização da acção*», a que Parsons chama «*identificação aos papéis familiares*» e Mead «conquista de papéis de Outros significativos»²³.

O acesso ao estado «categorial», o da inteligência «concreta», permite ao futuro sujeito sair da sua comunidade familiar e descobrir Outros que são pessoas novas, sem relações preliminares, com as quais ele age «segundo os objectivos da sua actividade comum». São

(22) Para este parágrafo, servi-me duma síntese de textos de Henri Wallon sobre o desenvolvimento da criança, in *Enfance*, número especial, Janeiro-Abril 1963, e nomeadamente «Les étapes de la personnalité de l'enfant», p. 73-78, «Niveaux et fluctuations du Moi», p. 87-98, e «L'évolution dialectique de la personnalité», p. 43-50. Sobre Piaget, Parsons e Mead, cf. C. Dubar, *La socialisation*, Paris, A. Colin, 1991, p. 10-19, 48-53, 95-98.

(23) Estão todos de acordo em relação ao facto destas identificações não serem passivas, nem determinadas mecanicamente, mas activas e marcadas por incertezas: por exemplo, a conversa pelo 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 por recalamentos internos.

Outros generalizados, *Alii*, plural de *Alius* e não de *Alter*. Mas, ao mesmo tempo, se a criança não vive constantemente «sob os olhos dos outros, num estado de dependência e de despersonalização insuportável», produz-se uma forma de interiorização do *Alter Ego*, este duplo dele próprio com quem a criança fala como a «um confidente, um conselheiro, um censor e por vezes um espião íntimo» e que constitui «uma mediação entre o mundo concreto do meio e o mundo interior». É assim que «o Eu e o Outro se constituem conjuntamente» e que o acesso ao estádio da inteligência formal permite ao adolescente, através duma nova crise, elaborar um projecto de vida, tendo em conta os outros, mas correspondendo a uma escolha pessoal.

Este sujeito socializado, de maneira societária e não só comunitária, pôde aprender o desdobramento de si e do Outro: o si íntimo, o Alter Ego, são «identidades para si» que resultam duma interiorização reflexiva, dum processo de «tomada de consciência» (identidade reflexiva) que permitem a construção progressiva dum projecto pessoal. O si socializado, aquele que se define pelos seus papéis face a face e com os Outros (*Alii*), não é o todo na identidade pessoal, como também não o são as pertenças culturais, mais ou menos aceites e mantidas à distância. A identidade pessoal é uma configuração dinâmica de todas estas identificações cujo projecto de vida (identidade narrativa) assegura a coerência íntima. Assim, no desenvolvimento da sua personalidade (designação frequente da identidade pessoal), a criança que encontra os recursos identitários que lhe são necessários (através dos seus parceiros actuais e das suas identificações passadas interiorizadas) contrói a sua própria configuração das identificações (as dos outros e as que ela sabem ser suas) que vêm de formas identitárias diferentes (cultural, estatutária, reflexiva, narrativa). A configuração que resulta desta «socialização primária» só é geralmente provisória: ela deverá (e poderá) ser alterada e reconstruída ao longo da vida.

Então, estratégias identitárias poderão ser realizadas por causa da não-coincidência entre o Eu estatutário e o «si próprio» (distância em relação ao papel) e o não-enclausuramento do «si» sobre o Eu nominal ou cultural (projecto de vida). Elas serão variáveis em função dos contextos encontrados, flexíveis em função dos Outros concernidos, reflexivas graças aos recursos da distância em relação aos papéis e narrativas graças à existência dum projecto de vida apoiado em convicções e ele próprio susceptível de ser revisto em função das crises comuns da existência. Graças a estas recursos, estas últimas poderão ser geridas em vez de desembocarem em manifestações depressivas ou neuróticas sem fim.

Este sujeito pode ser assimilado ao *Eu* que Freud considerava como antes do advir, em vez do *Isto*, no processo da cura analítica²⁴. De facto, é possível estabelecer um paralelo entre as pertenças comunitárias originais, herdadas, genealógicas e o apego maternal, fonte do complexo de Édipo, na psicanálise freudiana. O sujeito, para advir, deve não só

(24) O debate continua vivo entre os psicanalistas sobre o termo exacto a atribuir à célebre fórmula de Freud: «Lá, onde estava o isto, o eu deve advir». O eu freudiano é uma instância intermediária entre o inconsciente detentor de todos os desejos recalçados e o Super Ego, centro dos tabus sociais. De que tipo de sujeito se trata?

renunciar ao incesto, à fusão com a mãe (o que Lacan chama castração), mas também às suas identificações primárias e narcísicas²⁵ para aceder ao mundo da linguagem, condição do reconhecimento do seu desejo. Segundo Freud, é só através da análise que implica a verbalização de recordações recalçadas, a transferência sobre o analista e a elaboração (ou *perlaboração*) de significações pessoais, que um sujeito pode, progressivamente e de forma sempre incompleta, aceder a formas de autonomia pessoal, sempre provisórias e susceptíveis de dever afrontar novas crises. Para o inventor da psicanálise é claro que este processo de automatização subjectiva nunca está terminado enquanto o recalçamento originário dos desejos no Inconsciente pesar sobre todas as tentativas de libertar o Ego dos seus apegos primordiais.

A posição de George-Herbert Mead²⁶ é sensivelmente diferente na medida em que ele inscreve este processo de construção da subjectividade num quadro social de dominante societária ao mesmo tempo muito constringedor e potencialmente emancipador. De facto, é a passagem dos «Outros significativos» (os muito próximos com os quais se identifica) aos «Outros generalizados» (os papéis de rapariga ou rapaz, de aluno, de amigo ou amiga, de «irmã mais velha» ou do «mais novo», de «líder» ou de «seguidor», etc.) que ele considera ser o processo-chave da socialização societária, moderna, análoga ou cerimonial da iniciação nas sociedades tradicionais. É a identificação activa a papéis sociais, conceptualizados por ele de maneira original e retomados pela maioria dos sociólogos ligados ao interaccionismo simbólico, que permite às crianças das sociedades modernas tornarem-se actores sociais e sujeitos pessoais. Segundo Mead, as crianças não se conformam com «estatutos preestabelecidos», eles não fazem de forma passiva aquilo que os outros esperam deles, e em função da sua *identidade para Outro* (o «Eu» no vocabulário de Mead), eles experimentam a sua própria interpretação do estatuto, eles contribuem activamente para uma «assunção de papel» que lhes permite um reconhecimento positivo deles próprios (como «Si» e não como «Eu»).

Assim, contrariamente a Freud que fazia intervir uma Instância moral interiorizada sob constringimento, o Super Ego, para designar valores sociais que acompanhavam o processo de sublimação das pulsões sexuais (e também contrariamente a Durkheim²⁷ que fazia depender o sucesso da socialização escolar da aquisição dum «espírito de disciplina»

(25) Existe, na literatura, uma outra forma de identificação «primária» que continua a dar lugar a intensas polémicas no seio da psicanálise e noutros domínios. É a identificação narcísica a si próprio ou, antes, à sua própria imagem. A descoberta, ao longo do «estádio do espelho», que a imagem de si não é o si mas que é «si para o Outro» constitui uma outra forma de provação identitária. Lacan viu aqui a marca dum «falha original» na constituição do sujeito que nunca terá acesso a um verdadeiro Saber sobre ele próprio, mas sempre a «pretensos saberes» que têm os discursos dos outros sobre si, as manifestações do sujeito-do-inconsciente, «irremediavelmente dividido entre o seu desejo e o seu ideal»; cf. J. Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 89-97.

(26) 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 (Presses Universitaires de France), 1963.

(27) Cf. Durkheim, *L'éducation morale*, PUF, 1966 (1.ª ed. 1904).

inculcado pela instituição), Mead descreve a experimentação dum Si próprio reflexivo como resultado de interações da criança com os seus companheiros e vontade activa de ser reconhecido como um membro singular dos seus grupos de pertença. Ao mesmo tempo socializado e personalizado, o Eu de Mead, que fica potencialmente desdobrado entre Eu e Si (como na conversa por gestos onde a condição para se ser si próprio consiste em se pôr no lugar do outro), constitui um sujeito activo de «relacionamento permanente entre o Eu e a sociedade». Por isso, a «assunção de papel» implica formas diversas de «distância em relação ao papel». Cada um interpreta, à sua maneira, a divisão do seu «papel estatutário» que se torna em «papel pessoal», em função dum «projecto de vida», dum «eu ideal» que implica escolhas voluntárias (de trabalho, de namorada...). Percebe-se porque é que a adolescência constitui a «idade das escolhas». Para Mead assim como para Erikson²⁸, ela representa um momento particularmente crítico da «crise identitária». É no fim da infância que a «gestão» das suas identificações, as que os outros fazem de si e as que cada um faz por si, é mais delicada: é preciso construir as suas próprias referências identitárias ao tentar realizá-las na prática e fazer com que sejam reconhecidas.

Uma constatação é óbvia: embora existam certos elementos convergentes, as teorias psicológicas da socialização como construção dum identidade pessoal são múltiplas e não permitem a abstracção do contexto sócio-histórico²⁹ no seio da qual nasceram. Viena dos anos 1885-1914 não é Chicago dos anos 1930, assim como Genebra não é Paris ou Nova Iorque. As teorias psicológicas do sujeito carregam a marca do meio onde foram elaboradas. A definição de identidade pessoal deve, então, ser contextualizada. Sob este aspecto, não se poderá colocar a hipótese de que os períodos de crises económicas, políticas, culturais são particularmente propícios à eclosão de novas teorizações da identidade pessoal porque as formas identitárias que lhes servem de substrato estarão, durante um tempo, abaladas. O que é que se passou em França dos anos 1960 aos anos 1990?

UMA CONCEPÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL: O SUJEITO EM APRENDIZAGEM?

Em França, um novo modelo educativo foi designado oficialmente através dum expressão saída do preâmbulo da lei de orientação sobre o ensino (1989): fazer de cada aluno um sujeito em aprendizagem. O que é um sujeito e como é que ele aprende? Trata-

(28) Erikson utiliza a expressão «identidade do eu» que Giddens critica com razão já que há várias maneiras, muito diferentes, dum pessoa se designar, cf. *Childhood and Society*, trad. Delachaux & Niestlé (1954) e a sua crítica em Giddens, obra citada, p. 53. Sobre este ponto, é preciso reparar numa evolução no pensamento de Erikson na sua antologia traduzida sob o título *Adolescence et crise. La quête d'identité*, Paris, Flammarion, 1973, p. 95 e s.

(29) A contextualização das teorias psicológicas da identidade pessoal (e das suas crises) poderia levar-nos muito longe. Assim, na viragem do século XIX para o século 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.

-se, ao mesmo tempo, dum modelo de aprendizagem e dum modelo identitário. Se este modelo é diferente, interessa a toda a gente que ele seja explicitado para poderem daí ser tiradas todas as consequências. Denominarei, à francesa, «aprendizagem experimental» e «identidade subjectiva» às duas componentes do modelo em gestação do «sujeito em aprendizagem». Tentarei mostrar onde é que ele se encontra em ruptura com o antigo modelo da escolarização e das identidades «colectivas» (culturais e estatutárias) que lhe serviam de referência. Avançarei a hipótese de que a passagem do antigo ao «novo» (ou pelo menos pretendido como tal) modelo educativo está a acontecer de forma errada, já que gera crises múltiplas e que a gestão destas últimas está no seio dos problemas da escola. O desafio é a emergência duma nova configuração identitária que continua, por agora, implícita e muito incerta.

A aprendizagem experiencial³⁰

Aprender com a experiência pode ser definido provisoriamente como uma contra-escola: primeiro, as experiências, depois, as aulas. As provações da experiência subjectiva são sempre de três espécies: os outros, as coisas e si próprio. É no contacto directo do si com o outro, o mundo e si próprio que um sujeito retira saberes da sua experiência: é ele que aprende ao lidar com as pessoas e com as coisas, construindo a sua experiência, incluindo dele próprio. Assim, se formulam as teorias «ecológicas» da aprendizagem, ao mesmo tempo, biopsicosociológicas, que são também teorias da identidade humana³¹. A experiência é a sua palavra-chave para pensar em conjunto a maturação biológica, o desenvolvimento psicológico e a transformação social.

De todas estas investigações e teorizações, emerge um esquema geral que recorta, aliás, largamente os dados adquiridos duma longa experiência histórica: a da aprendizagem artesanal, a dos «companheiros» que repousa sobre a transmissão dos saberes e técnica do ofício no seio dum «meio» organizado através de regras sociais, de modelos de conduta, de formas de identificação e de rituais de iniciação³². No início, é a imersão num processo de trabalho, a aprendizagem pela prática, com os outros, através e no «terreno», isto é, um

(30) Encontrei esta expressão em Michel Fabre, *Penser la formation*, Paris, PUF, 1993.

(31) 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.1, p. 193-284. Bateson, ao mesmo tempo antropólogo, psicanalista e lógico, foi um dos primeiros a formular uma teoria «ecológica» da aprendizagem dando à reflexividade um lugar determinante (aprendizagem a duplo circuito e metacognição). Esta teoria é pouco utilizada pelos sociólogos franceses que, no entanto, encontravam aí conceitos operatórios para compreender as «relações com o saber» e a relação entre os processos cognitivos e os modos de socialização.

(32) Para um relato sugestivo deste processo de aprendizagem experimental, cf. Gaston Pineau, «Expériences d'apprentissage et histoires de vie», in *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, p. 307-327. Sobre a aprendizagem artesanal e a tradição do associativismo mutualista, cf. Annie Gaudet, *Compagnonnage et apprentissage*, Paris, PUF, 1994.

contexto específico de acção. É a imitação dos antigos, a *mimesis* que gera «saberes da acção», um conhecimento prático e incorporado que é simplesmente uma «teoria-em-acto», um conjunto de saberes oriundos da experiência que não se sabe que se sabe³³.

Numa segunda fase, ou paralelamente, esta prática é exprimida, explicitada, contada, seja de forma informal, no seio do meio de trabalho, seja de forma formalizada em espaços previstos para este efeito. Esta reflexão interpessoal, metacognitiva, sobre a acção permite «tomar consciência» do que se faz, de corrigir os seus erros, de melhorar os seus desempenhos. Ela transforma os saberes tácitos, experimentados no trabalho em «saberes verbalizados», exprimidos, discutidos, confrontados, susceptíveis de serem formalizados e reconhecidos.

É só durante uma fase inicial que estes saberes da experiência podem ser religados a aprendizagens formais, organizadas de forma «sistemática, intencional e sequencial», de maneira a fornecer as noções, conceitos e regras da arte. Os «saberes formalizados» que então se constroem são enraizados na experiência, religados a práticas, reconhecidos por um estatuto, uma qualificação, uma confirmação. O aprendiz torna-se sócio, o debutante confirma-se através dum ritual de iniciação que pode, como nas associações mutualistas, exigir a realização duma obra de arte, efectuado segundo as «regras da arte».

Este processo de aprendizagem parte da acção para voltar a ela; ele permite a construção pessoal de saberes reconhecidos a partir duma experiência partilhada. Ele está organizado em torno dum vai-e-vem entre a acção e a reflexão que permite, através da verbalização, tomar consciência dos saberes adquiridos para os formalizar e ver reconhecidos. Foi, assim, que gerações de «gentes do ofício» aprenderam a trabalhar, no seio dum modo de socialização «não escolar» permitindo a construção duma identidade colectiva reconhecida.

A aprendizagem escolar

À medida que a escola se generalizava, esta aprendizagem, no sentido artesanal, mergulhando as suas raízes num passado muito longínquo, foi substituída por um outro modo de aprendizagem que repousa sobre o que Bernard Charlot chama os *saberes-objecto* que eu prefiro chamar «saberes teóricos»³⁴, que dominaram progressivamente todo o processo

(33) As noções de teoria-em-acto, conceito-em-acto, teorema-em-acto, conhecimento-em-acto, são desenvolvidas em vários capítulos do *Traité* da nota precedente, em particular, Pierre Falzon e Catherine Teiger, «Ergonomie et formation», cf. p. 157 e s.; Pierre Pastré, «L'ingénierie didactique professionnelle», cf. p. 406 e s.

(34) Eu prefiro o par saberes teóricos e saberes da acção ao dos saberes-objectos e saberes incorporados utilizados por Bernard Charlot. Os saberes escolares são menos «objectos» do que as «visões» (demonstrações no quadro...). Ora, «teórico», que em grego significa ver, remete para a partilha duma mesma visão e não para a participação numa mesma acção. Cf. as actas da Bienal 1996 da Educação, J.-M. Barbier (ed.), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, PUF, 1996, nomeadamente as contribuições de J.-B. Grize

de escolarização³⁵. Enquanto a massa de alunos só frequentava a escola primária, aprendendo a ler, escrever, contar – mas também a instrução cívica – antes de entrar na aprendizagem ou na vida activa, o sistema escolar francês não pretendia ensinar a trabalhar mas só a instruir. A selecção social reservava o ensino longo para as crianças da burguesia, «os herdeiros» que aprendiam, em casa, os modelos culturais que lhes permitiam aceder, no fim dos seus estudos, ao ensino superior e às profissões intelectuais. Ela permitia também oferecer oportunidades às «melhores» crianças do povo que se tornavam «bolseiros» e podiam fugir aos seus destinos de camponeses ou operários aplicando-se activamente nas aprendizagens intelectuais com fortes probabilidades de se tornarem professores, funcionários ou quadros superiores.

Tudo começou a mudar a partir da instauração do colégio único (1975) seguido da transformação dos liceus (anos 80) e da universidade (anos 90) em estabelecimentos de massa, tornando-se a primeira finalidade do sistema escolar, para a grande maioria dos «utentes», na «preparação para a vida activa». Para um número cada vez maior de alunos, aprofundou-se o fosso entre o que era ensinado na escola e as experiências necessárias para «aprender» um trabalho profissional de tipo ofício e aceder aos empregos correspondentes que, por outro lado, escasseavam. A obrigação de passar pela forma escolar³⁶ substituiu a aprendizagem tradicional, mas sem permitir à maior parte dos «novos liceais» e depois dos «novos estudantes» experimentarem uma relação positiva com os saberes escolares – uma verdadeira «aprendizagem intelectual» – que lhes permite aceder às «boas opções», as que desembocam em empregos valorizados.

O sistema escolar, em França, encontrou-se assim perante uma situação difícil, um verdadeiro dilema. Ou se fixava como objectivo permitir à massa de «novos utentes» aceder a uma verdadeira «aprendizagem experimental» do trabalho intelectual, assegurando as condições técnicas e sociais da apropriação pela grande massa de alunos, de saberes teóricos e o seu reconhecimento (isto é, o acesso a empregos correspondentes de especialistas, peritos ou profissionais). Então, trata-se, nem mais nem menos, de inventar, para a maioria, uma nova forma de pedagogia. Ou então mantinha a antiga forma que só permite esta aprendizagem experimental a uma minoria, a que pode construir uma relação subjectiva a este saber³⁷ e, de facto, relega assim a maioria dos alunos de origem popular para

uma situação de não-aprendizagem dos seus saberes técnicos, sem possibilidade de outras aprendizagens experimentais de saberes de acção, por exemplo, a partir do exercício dum verdadeiro trabalho produtivo.

Um gigantesco trabalho de orientação eficaz teria permitido convencer as famílias que os estudos gerais não eram necessariamente a única via de sucesso e que uma revalorização de outros ramos permitia aos seus filhos, se aí se aplicassem, não só aprender saberes de acção mas aceder a empregos interessantes e abertos a uma progressão ulterior? Seja como for, o acesso maciço dos alunos nos ramos gerais, depois da «primazia criadora»³⁸ dos 80% numa faixa etária ao nível do 12.º ano, acentuou a crise da forma escolar que representa, talvez hoje em dia, em França, uma das ilustrações mais importantes da crise das identidades: crise das formas identitárias anteriores e dificuldades de construção de novas identidades por um número crescente de alunos, mas também para muitos dos seus professores.

Conduzir 80% dum grupo etário ao nível do 12.º ano poderia ter constituído uma excelente política escolar com três condições: por um lado, favorecer e conseguir orientar em direcção a ramos diversificados que correspondam aos modos de aprendizagem baseados nas experiências sociais dos alunos e nas exigências do mercado de trabalho; por outro lado, prever para os restantes 20% acessos efectivos à aprendizagem de tipo tradicional; finalmente, fazer com que os professores aceitem a mudança da forma escolar e, logo, a sua actividade profissional verdadeiramente educativa, isto é, que consiste doravante, sobretudo, em ajudar a massa dos alunos a tornarem-se sujeitos em aprendizagem.

É a razão principal pela qual, nomeadamente para uma grande parte dos jovens, mas não só, oriundos das classes médias e populares «com desejo de ascensão», a confrontação com o mercado de trabalho toma a forma duma crise identitária aguda. Para eles, tornam-se sujeitos em aprendizagem necessitaria dum triplo enterro: o dos «modelos formais», oriundos da sua escolarização, para os substituir pela aquisição, na prática, de saberes de acção; o da sua concepção do tempo biográfico que os fixa nas antecipações do futuro (instalação, verdadeiro emprego, estabilidade, carreira) em contradição com o funcionamento actual do mercado de trabalho, ou pelo menos a segmentos que lhes são acessíveis; o da concepção do sucesso pessoal que privilegia a continuidade do ter (um emprego estável, uma família estável) quando se trata de se tornar e de se preparar para trajectórias de rupturas ou, pelo menos, de mudanças (cf. cap. 4).

(p. 119-130), B. Latour (p. 131-1.6), D. A. Schön (p. 201-222), G. De Terssac (p. 223-248). Parece-me que os saberes, sejam eles quais forem, nunca são «objectos» independentes de visões ou de acções em curso, de problemas para resolver, de práticas linguísticas intersubjectivas...

(35) O facto de partir do par escolarização/saber e não do par socialização/identidade teve, na sociologia de inspiração durkheimiana, múltiplas consequências na teorização sociológica dos processos de aprendizagem.

(36) Pedi emprestada a noção de «forma escolar» e os dados da crise a Lise Damailly, *Le collège. Crise, mythe et métiers*, Lille, Presses Universitaires, 1991, cf. p. 117-135. Este livro contém uma descrição da crise identitária de todos os actores visados.

(37) Não posso deixar de reproduzir uma anedota citada por Bernard Charlot no seu livro (obra citada). Interrogado por uma estudante, uma criança de 7 anos, a repetir a escola primária, responde à pergunta:

«O que é que fazes quando não sabes ler uma palavra?» com estas palavras desarmantes: «Bem, se eu não sei ler uma palavra, leio outra.» Gostaria de acrescentar uma outra mais preocupante. No fim duma aula da licenciatura de sociologia onde eu, mais uma vez, me apercebi que a maioria dos alunos não tinha lido o texto que tinha de estudar, um aluno, originário dum ramo BTS (Brevet de technicien supérieur) terciário, diz-me, no fim da aula, muito angustiado: «Diz-nos para ler os livros, mas de qualquer forma não se pode aprender tudo de cor...»

(38) Cf. Florence Maillachon, «La tentation des prospectives. Histoire d'un objet de réforme du système éducatif: conduire 80% d'une génération au niveau du bac», *Histoire et mesure*, 1994, IX-2, p. 13-50.

Aprendizagem experiencial e identidade reflexiva

De facto, a aprendizagem experiencial supõe uma ligação específica aos saberes que implica a subjectividade e se ancora em actividades significantes. De facto, os saberes progressivamente incorporados pelo ser humano em transformação são, em primeiro lugar, saberes da acção experimentados numa prática significativa, isto é, ligados a um compromisso pessoal. Este dado aplica-se tanto às actividades intelectuais como às manuais, ele diz respeito a todas as actividades não puramente instintivas que supõem um lado de «resolução dos problemas». Tomemos, por exemplo, o caso da leitura. Aprender com aquilo que se lê supõe que se gosta de ler, que se dá um significado a esta actividade, que não se lê simplesmente por uma obrigação externa. A experiência é, ao mesmo tempo, interior e reflexiva; ela põe em jogo um conjunto de «relações emocionais com imagens simbólicas»³⁹. Aprender de cor as «lições» ou fazer mecanicamente os «deveres» para ter uma «boa nota» não pode constituir uma aprendizagem experiencial. Só os alunos que já desenvolvem uma paixão pessoal ou uma curiosidade intelectual por uma matéria e que, por exemplo, a unem a uma prática social ou a um projecto pessoal podem fazer uma aprendizagem experiencial dum trabalho intelectual (estar «motivado», isto é, dar um significado subjectivo). Os outros, para quem os saberes escolares não puderam adquirir uma significação subjectiva e uma implantação em práticas «pessoais», cumprem o seu «ofício de aluno», mas não aprendem nada, no sentido experiencial⁴⁰ do termo.

A aprendizagem experiencial permite por ela própria a implementação da reflexividade, isto é, a construção duma identidade reflexiva que devolve sentido a uma prática onde se tem sucesso. A relação com a escola duma massa crescente de alunos é marcada, não tanto pelo insucesso escolar «em si» que não existe, mas pela experiência da «exclusão relativa»⁴¹ dos «bons» ramos e dos «bons» estabelecimentos da grande massa de alunos (mesmo que

(39) 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 publie d'information, 1993.

(40) Cf. Élisabeth Bautier e Jean-Yves Rochex, «Apprendre: des malentendus qui font la différence», in J.-P. Terrail (ed.), *La scolarisation de la France*, Paris, La Dispute, 1997, p. 105-122. Os autores opõem «ofício de aluno» e «trabalho de estudante». No primeiro caso, a relação com os saberes escolares é instrumental (para a nota, o diploma que permite o emprego), no segundo caso, é expressivo (pelo prazer, a curiosidade, a apropriação pessoal); esta última postura permite um desenvolvimento da identidade pessoal, a primeira, geralmente, proíbe-o.

(41) A expressão é de François Dubet, «L'exclusion scolaire: quelles solutions?», in S. Paugam (ed.) *L'exclusion, état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, p. 497-505. De facto, penso que esta expressão é mais justa do que a de insucesso escolar que recupera fenómenos muito diversificados. Uma outra anedota: no segundo ano de sociologia, perguntei um dia aos alunos que tinham máquina de calcular se podiam decompor um grande quadro em quadros elementares, insistindo sobre o facto de que só havia as regras de três. Dez minutos depois, ninguém tinha encontrado o número, eu resolvi responder: «Não se pode encontrar, somos péssimos a matemática». Não se pode dizer que os alunos no segundo ano da Universidade não vítimas do «insucesso escolar», mas eles viveram «a exclusão relativa» (dos ramos científicos).

passem ao ensino superior) que se vêem assim orientados de forma negativa. Esta experiência dificulta⁴² a experimentação desta forma de identidade: primeiro, porque eles raramente escolhem o ramo onde estão, depois porque eles retêm, sempre ao longo dos seus estudos, uma concepção puramente instrumental do trabalho escolar, finalmente, e sobretudo, porque eles dificilmente conseguem aplicar-se de forma subjectiva nestas aprendizagens de «saberes-objectos» que estão, para eles, desconectados da «verdadeira vida», descontextualizados do seu «meio» e desprovidos de significado porque não estão ligados a uma prática social ou a uma «paixão» intelectual ou pessoal, um «projecto de vida seu».

Aqui, tudo depende das interacções entre estes alunos e os seus parceiros educativos, em primeiro lugar os seus professores. A identidade reflexiva não se constrói isolada, mas necessita de experiências relacionais que constituem ao mesmo tempo oportunidades e provações. A gestão de conflitos é aqui uma experiência decisiva que permite ultrapassar a consciência das faltas, por vezes reforçada por «palavras do destino»⁴³ da parte de certos educadores. Ao obrigar os parceiros educativos a perceber, analisar e negociar, estes conflitos escolares podem ser fonte duma dupla evolução positiva: os alunos vão em direcção à identidade reflexiva e os adultos em direcção a um «novo» modelo.

Existe, segundo parece, uma excepção importante que é preciso ter em conta: a das raparigas da classe popular que conseguem melhores resultados do que os rapazes e que executam esta aprendizagem experiencial dos saberes escolares, com muito mais frequência e eficácia do que os seus irmãos. Elas lêem muito mais, têm a reputação de ser mais «sérias» nas suas aprendizagens escolares, ter mais motivação para os seus estudos, isto é, subjectivamente investem mais no seu trabalho. O caso das raparigas que pertencem a famílias oriundas da imigração é particularmente interessante⁴⁴. As interpretações que os sociólogos fazem do seu sucesso escolar põem em evidência a forte relação entre o seu investimento escolar e a sua trajectória sociosexual. Mais mobilizadas para o estudo do que os seus irmãos, elas consideram-se também mais «individualistas» do que eles, mais em ruptura com a sua cultura de origem, mais decididas a ter sucesso por elas próprias, inclusive quando põem em causa os «modelos familiares» dos quais com frequência as suas mães continuam, involuntariamente, a ser prisioneiras. Para elas, a construção duma identidade pessoal que passa pelo aproveitamento escolar só pode ser um sinal de emancipação.

(42) É difícil mas não é impossível, já que uma via de acesso à identidade reflexiva repousa na resistência aos rótulos, na injustiça ou na atribuição dum destino. Certas formas de violência escolar podem ser interpretadas desta forma. Os alunos de origem popular podem assim aceder à subjectividade pela resistência, indisciplina e a revolta.

(43) A expressão é utilizada na obra de Bernard Charlot, *Du rapport au savoir*, Paris, Anthropos, 1997, p. 86, para designar estas fórmulas que, por vezes, alguns professores atiram aos seus «maus» alunos (aqueles que eles julgam como tal): «tu não vales nada», «nunca farás nada na vida», «vindo de ti, não me espanta». Elas provocam, às vezes, feridas identitárias com consequências pesadas.

(44) Sobre o sucesso escolar diferencial dos rapazes e das raparigas, nomeadamente das raparigas oriundas da imigração, cf., Jean Pierre Terrail, «La supériorité des filles»; Catherine Marry, «Le diplôme et la carrière: masculin/féminin» e Roxane Silberman, «L'insertion professionnelle des enfants d'immigrés», in Jean-Pierre Terrail (ed.), *La scolarisation de la France*, La Dispute, 1997, p. 21-36, 177-192, 193-208.

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E TRAJECTÓRIAS DE IMIGRAÇÃO

Hoje, ao contrário de ontem, conhece-se muito melhor a dinâmica e os problemas levantados pela imigração recente na sociedade francesa, e nomeadamente através da imigração argelina⁴⁵. O filme muito bonito de Yasmina Benguigui, *Mémoires d'immigrés* (1998), permite dar um rosto a todos estes relatos que formam uma das matérias primas destes trabalhos repletos de ensinamentos sobre a passagem de formas identitárias «comunitárias» a formas «societárias» através das relações entre as gerações, as trajectórias dos indivíduos, as crises e, por vezes, os dramas que acompanham e escondem as difíceis construções das identidades pessoais.

Noiriel, como Sayad, prestaram uma particular atenção às palavras e aos desafios do vocabulário, tanto assim é que em matéria de imigração e de imigrantes «a realidade é em primeiro lugar uma questão de palavras» e que, muitas vezes, «os termos fazem sofrer». As palavras estão no cerne dos processos identitários que podem ser sintetizados em três experiências-chave: a multipertença, o desenraizamento e o dilema da naturalização, e resumir num esquema identitário marcado pelo «paradoxo da ilegitimidade» mas também pela «dinâmica das gerações»⁴⁶.

O historiador, assim como o sociólogo, relembra a que ponto, para o imigrante, a identidade é antes de mais uma questão de papéis⁴⁷ e, logo, da execução de leis e regulamentos. Desde a lei de 1851 que introduziu a dupla nacionalidade, e sobretudo depois da reforma de 1889 que fixa as modalidades, os legisladores franceses consolidaram uma «concepção da nação assimiladora, estatal e enraizada na geografia política e cultural». Os filhos dos estrangeiros, nascidos em França, na sua maioria, estão contentes em terem a nacionalidade francesa. De facto, muito poucos pedem para manter a nacionalidade dos seus pais. Isto não impele, ao contrário, o reforço do controlo da imigração e a multiplicação dos seus trâmites: desde a lei de 1912, que instaurou a «caderneta antropométrica de identidade», até aos decretos-lei de 1938, que estabelecem a obrigação da «autorização de residência», constrói-se toda uma problemática jurídica e, para além disso, «epistemológica»⁴⁸ da identidade: a

(45) 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 (ed.), *Questions de nationalité*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 127-203 e «Les enfants illégitimes», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 26-27, Março-Abril 1979, p. 117-132; Michèle Tribalat, *Faire France: une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, 1995, e «Les jeunes d'origine étrangère», in I. Théry (ed.), *Couple, parenté, filiation, aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 73-86 e 276-304; Patrick Simon, «Classements scientifiques et identités ethniques», *Recherche sociale*, 147, 1998, p. 6-31; Ahsène Zerhaoui, «Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France», *Revue française de sociologie*, 1996, XXXVII-2, p. 237-262.

(46) Cf. Jean Pierre Terrail, *La dynamique des générations*, Paris, L'Harmattan, 1995.

(47) Cf. Christiane Dardy, *Identités de papiers*, Paris, L'Harmattan, 1996.

(48) A expressão é de Noiriel que demonstra claramente no seu livro que o desafio das políticas de imigração, de nacionalidade, de integração é de facto a própria definição (não só jurídica mas também filosó-

multiplicação de formulários estandardizados, dos cartões de cor diferente, das fotografias e outros impressos, pelos «serviços de controlo de estrangeiros», manifesta um esforço de racionalização burocrática destinada não só a filtrar mas também a identificar os estrangeiros, a classificá-los e a distingui-los segundo as suas características étnicas.

A imigração argelina apresenta características particulares em relação a este facto, o que Sayad chama um «laço excepcional com a nacionalidade francesa». Depois da invenção, entre 1954 e 1963, da categoria de «franceses muçulmanos», a independência da Argélia provoca uma situação paradoxal: a grande maioria dos argelinos imigrados em França recusam a naturalização e tornam-se argelinos, isto é, estrangeiros. A ruptura inicial, inerente ao acto de emigrar está, então, para eles, redobrada por esta escolha: o sentimento de «deserção da comunidade», de traição, vai conduzi-los a reforçar o que só parecia ser específico da primeira geração de imigrantes: o sentimento comunitário, a tendência para ficar entre si, os discursos sobre a esperança no retorno, o reforço das solidariedades familiares, a manutenção dos valores e tradições de origem para «ser fiel a si próprio» e, acima de tudo, «controlar o casamento das mulheres». O imigrante argelino, tornado estrangeiro, está «dividido entre dois mundos», isto é «colocado numa situação impossível».

A crise económica, a partir do início dos anos 1980, multiplica as dificuldades para os pais de se sustentar e para os filhos de entrar no mercado de trabalho. A multiplicação das «práticas discriminatórias», que acontece ao mesmo tempo que um retorno à «etnicização dos problemas sociais», provoca a subida do racismo na sociedade francesa. Como na altura da crises económicas precedentes (Noiriel compara 1880, 1930 e 1980), os imigrantes são designados responsáveis pelo desemprego crescente. Nas famílias argelinas, um «desfasamento total das gerações» vem ao de cima: os pais são os deflectores dos seus filhos. A mãe tenta acalmar os conflitos, dividida entre tradição e modernidade, entre o seu marido e os seus filhos. Em reacção a isto, racismo e exclusão provocam a subida da «identidade muçulmana», o fecho sobre si defensivo, a vontade de controlar as saídas e o casamento das raparigas.

Assiste-se, assim, a uma dupla crise das identidades em cada uma das gerações: nos jovens, «confusão de referências», desqualificação do passado e da autoridade adulta, «desenvolvimento do chefe, dos valores viris, da vontade de vingança sobre o inferno dos bairros podres, da vergonha do degredo e das humilhações vividas pelos pais». Nos adultos, «crise da transmissão, ruptura paternal, antinomias e paradoxos da dupla pertença». Sayad mostra que a naturalização não pode resolver nada pois «duas metades de nacionalidade não fazem uma nacionalidade». Para esta geração, as duas metades são inconciliáveis, a ruptura é muito profunda, a própria identidade da pessoa está dilacerada. A questão da naturalização acorda e revela, nos pais, a extensão e o paradoxo insuperável da crise de identidade: a passagem da «comunidade diacrónica, vertical, intergeracional, genealó-

gica) da identidade pessoal: ou «essencialista» a partir duma origem estigmatizada, ou «nominalista» a partir do acesso de toda a gente à legalização...

gica, étnica» à «sociedade sincrónica, horizontal, intrageracional, cidadã» é de facto impossível⁴⁹.

Nas trajectórias das imigrações maciças anteriores (os belgas e os italianos dos anos 1880-1890, os polacos dos anos 1920-1930), Noiriell actualiza um processo comum: são só os elementos da segunda geração que, depois de conflitos frequentemente amargos com os seus pais, se convertem à cultura francesa, ao modo de vida «moderno», multiplicam os casamentos mistos, acabam com as práticas religiosas e renunciam progressivamente à sua cultura de origem. Alguns chegam mesmo ao ponto de «mudar de nome»⁵⁰. Outros, contentam-se em dar nomes franceses aos seus filhos. Estes últimos, que constituem a terceira geração, manifestam uma «completa aculturação» e, com frequência, um «triunfo social notável». Eles vivem apenas as crises comuns da identidade pessoal.

O exemplo da imigração, estudado em três gerações, permite compreender ao mesmo tempo a natureza profunda das crises de identidade e o seu duplo significado. Fundamentalmente, trata-se de passar do «comunitário» ao «societário» e esta passagem é histórica, tanto colectiva como individual. Trata-se, duma só vez, de desenvolvimento económico, de democratização política e de individualização cultural, de subjectividade. O imigrante que chega dum meio «comunitário» a um mundo «societário» vive uma ruptura importante. Estigmatizado, ele deve reagir através de estratégias identitárias⁵¹ que combinam com frequência revolta e conformação, instrumentalismo e encerramento sobre si próprio. Ele só pode estar dilacerado entre dois mundos tão diferentes, opostos. A sua identidade pessoal não pode cortar com as suas identificações colectivas, mesmo que as possa privatizar e adaptar-se às regras societárias da vida profissional. Por isso, a sua pessoa privada é também aquilo que mais o aproxima da sua personagem comunitária. O acesso à subjectividade é barrado pela nostalgia da comunidade e das suas «tradições rituais». É por isso que ele só pode conceber a sua família e tentar educar os seus filhos segundo as normas restritivas da sua comunidade.

Mas a escola modifica profundamente o ambiente e o horizonte cultural dos filhos dos imigrantes. A «cultura escolar» entra em contradição e com frequência em conflito com a

(49) A análise que Sayad (1987) faz da impossibilidade de realizar esta passagem do «comunitário» ao «societário» está no seio da crise das identidades que só se resolve geralmente pela dinâmica ds gerações: quando a socialização «primária» era de dominante comunitária, uma socialização secundária de tipo «societário» exige condições sociais e políticas que são raramente preenchidas: é a geração seguinte que pode realizar esta passagem pelo meio indirecto do aproveitamento escolar. A evolução dos meios familiares (cap. 2) não é suficiente: é preciso o acesso a uma cidadania que assegure ao mesmo tempo o reconhecimento e o compromisso (cap. 4).

(50) Cf. o livro de Nicole Lapiere, *Changer de nom*, Paris, Stock, 1995. Este livro visa os judeus franceses logo a seguir ao pós-guerra, dos quais uma proporção a ter em conta conseguiu mudar de nome, base da identidade pessoal. As estratégias identitárias dos judeus franceses também são o tema principal do livro de Clara Lévy, *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, PUF, «Le lien social», 1998.

(51) Cf. a obra colectiva coordenada por Carmel Camilieri (ed.), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990. Ela contém análises notáveis da gestão, por parte do imigrantes, da dupla, e até mesmo, tripla per-
tença.

cultura «comunitária». Então, tudo dependerá do aproveitamento escolar ou, mais precisamente, do reconhecimento de si enquanto «pessoa» pela instituição escolar em geral e pelos professores em particular. Se o rapaz, por exemplo se sente estigmatizado e se vive a provação da «exclusão relativa», do degredo por parte da instituição, a sua crise identitária terá todas as hipóteses de escolher as vias da revolta delinquente e da contracultura desviante. Neste caso, para ele, o abandono dos privilégios da cultura comunitária é sentida como uma perda, frequentemente insuportável⁵². Se, pelo contrário, na rapariga, por exemplo, o aproveitamento escolar, a amizade com amigas francesas, o acesso a práticas culturais íntimas (livros, teatro, cinema, obras musicais...) e reflexivas (confidências, conversas, solidão, meditações...) precipitam a sua «conversão cultural», a sua crise identitária será marcada pelo cunho da emancipação possível – não sem riscos, inclusive para a sua vida⁵³ – de papéis e lugares «comunitários». Ao entrar num modo de socialização «societária», as raparigas da «segunda geração», muitas vezes com o apoio das suas mães, podem assim gerar a separação progressiva com o «casulo familiar», a ruptura, não desprovida dramas⁵⁴, com as normas comunitárias que as submetem ao poder dos homens, e a reinterpretação pessoal das suas «raízes», incluindo o recurso a compromissos para a defesa e a promoção do seu grupo de origem⁵⁵.

É claro que em matéria de identidade, existe «Crise» e «crise»: o primeiro acesso, numa linhagem, ao mundo societário, da experiência pessoal em ruptura com as normas comunitárias interiorizadas como restrição constitui uma Crise mais importante que raramente se consegue ultrapassar sem a experiência do desdobramento total. A construção da identidade pessoal, num quadro já societário, é um processo cujas crises inevitáveis podem ser ultrapassadas sem muitos desdobramentos. No entanto: mesmo no seio dum modo de vida de dominante «societária», escolher livremente um namorado, ter projectos «verdadeiramente seus» é sempre difícil de concretizar sem nenhum desdobramento... pelos menos passageiro.

IDENTIDADE PESSOAL E PERCURSOS INDIVIDUAIS

Doravante, as crise identitárias acompanham todo o curso da existência porque esta última se tornou, para todos, de diversas maneiras, incerta e os percursos de vida cada vez mais diversificados. No decurso da vida privada, as hipóteses de se ter de trocar de compa-

(52) A entrevista de Khalil Kelkhal, publicada no jornal *Le Monde*, é, em relação a isto, exemplar: a experiência escolar sentida como antagónica às experiências «comunitárias» originais pode estar na origem das revoltas individuais que desembocam no terrorismo organizado.

(53) A actualidade dos últimos vinte ou trinta anos está cheia de dramas e até de assassinatos de mulheres árabes (e de outras culturas comunitárias) por parte de homens que não suportaram a sua emancipação, cf., por exemplo, Djura, *Le voile du silence*, Paris, Michel Lafon, 1990.

(54) *Ibid.*

(55) Cf. Catherine Delcroix et al., *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation française, 1995.

nheiro aumentaram incrivelmente, para não dizer mais, de há trinta anos para cá. O modelo de instalação vitalício da «família estável», das funções assumidas duma vez para sempre e imutáveis está em crise. Já ninguém pode forçar o outro a não mudar, ninguém pode encarcerar ninguém, para sempre, na «família bastião», sob pena de exclusão (cap. 2). Esta forma de família patriarcal, autoritária, fechada, é contestada: as mulheres, incluindo as que têm uma cultura de origem «comunitária», descobriram um outro modo de vida: elas aprendem francês, trabalham fora, começam a ler, saem de casa. São socializadas pelas suas filhas que vão à escola e têm boas notas, adoptam os modos de vida urbanos e «modernos». É claro: o processo de emancipação das mulheres transformou, em profundidade, a instituição familiar. Doravante, as mulheres têm cada vez mais uma vida privada e não só uma existência familiar de rapariga, esposa e mãe. Doravante, elas têm preocupação com elas próprias, este «cuidado de si» que marca o acesso a uma identidade reflexiva, a que Singly chama o «si íntimo». Desde o século XIX, a prática do «diário» manifestava o aparecimento nas raparigas mais cultas dum tal cuidado. Mas, frequentemente, esta prática acabava quando se casavam⁵⁶.

Esta vida pessoal, privada, subjectiva já não se limita à adolescência e à juventude: ela pode e deve durar toda a vida. Ora quem diz «história subjectiva» diz, implicitamente, relatar esta história, construção duma identidade narrativa. Em França, as ocasiões multiplicam-se, as incitações proliferam desde há trinta anos. Desde as emissões de rádio de Mennie Grégoire, jornalista, nos anos 1960, depois Françoise Dolto, psicanalista, nos anos 1970, os *media* apoderaram-se progressivamente deste espaço: rádios, jornais femininos, televisões que disputam conselhos, confidências, relatos íntimos, «correios de leitores» que impõem, pouco a pouco, uma nova norma da «vida íntima», especialmente às mulheres. A existência afectiva, emocional, amorosa⁵⁷ parece ter-se tornado o essencial da vida.

No decurso da vida profissional, as mudanças de toda a espécie aumentaram (cf. cap. 3): mobilidades restritivas, mas também voluntárias, rupturas impostas, mas também progressões negociadas, precaridades vividas, mas também experiências desejadas. É verdade que a maioria destas mudanças são induzidas por estratégias de rentabilização do capital financeiro ou por políticas de modernização das administrações públicas. Mas também é verdade que o «modelo» herdado dos «trinta gloriosos» do emprego eterno em postos de trabalho taylorizados ou empregos públicos rotineiros já não estava capaz de favorecer o desenvolvimento da identidade pessoal. Este modelo encontra-se em crise, sem que outro o tenha substituído enquanto modelo provido duma legitimidade maciça. Assiste-se, antes, a uma diversificação, até mesmo fragmentação, das formas de emprego, das organizações de trabalho, dos conteúdos da actividade. Assiste-se, sobretudo, a uma vasta recomposição dos ciclos de vida profissional: prolongamento do período de inserção no mercado de trabalho e experimentação de actividades cada vez mais interligadas (formações, está-

(56) Cf. Philippe Lejeune, *Le Moi des demoiselles*, Paris, Fayard, 1996.

(57) Cf. François de Singly, «Individualisme et lien social», *Lien social et politique*, RIAC, 39, Primavera 1998, p. 33-45.

gios, voluntariado, empregos temporários, fundo de desemprego, subcontratações), precocidade das pré-reformas e multiplicação das actividades «fora do mercado de trabalho» durante o período de reforma, mudanças de postos, de estabelecimento, de ofício, de actividades ao longo da vida activa «comum» cuja duração tende a reduzir-se e o estatuto a tornar-se mais indefinido, mais incerto, mais ambivalente. A questão mais delicada reside no sentido a dar a esta «vida de trabalho» a partir do momento em que os ramos de trabalho se misturam, em que as próprias apelações se modificam e em que a «flexibilidade temporal» tende a ser erigida numa nova norma. Como é que se podem construir projectos profissionais a partir do momento em que se arrisca a estar exposto a vicissitudes permanentes e em que os comportamentos oportunistas arriscam tornar-se nos mais compensadores?

No campo das crenças e dos compromissos «militantes», as mutações não foram menos fortes (cf. cap. 4). As práticas religiosas tradicionais diminuíram e as formas de militância política anteriores afundaram-se. Por isso, as trajectórias ideológicas dos membros da geração do «baby-boom» diversificaram-se consideravelmente em relação à da geração precedente. Sem dúvida que o fenómeno não é novo e as correlações entre faixa etária e voto político (e, num grau menos elevado, a prática religiosa) são evidentes desde há muito. Mas, aqui, é mesmo um efeito de época⁵⁸ que se manifesta mais: a relação com o religioso e com o político sofreu transformações profundas naqueles que chegaram à idade adulta nos anos 1960 e que estão no fim da vida activa na viragem do século. Se a paisagem religiosa mudou completamente e a paisagem política se modificou razoavelmente desde há trinta anos é porque os comportamentos e as atitudes daqueles que foram «adultos» durante esta época se transformaram profundamente.

Hoje em dia, como é que se podem pensar estas trajectórias da vida privada, profissional, político-religiosa cada vez mais diversas, mutáveis, aleatórias? Como é que se podem unir estas diversas esferas de actividade para perceber o significado subjectivo das mutações precedentes? Como é que se podem interpretar as relações entre as mudanças sociais e as evoluções das subjectividades e, logo, da identidade pessoal? A hipótese dum espaço crescente dado à identidade reflexiva («Si próprio» como distância aos papéis) e narrativa («Si» como projecto) em relação com a confusão de categorias de identificação societária (Eu estatutário) e comunitário (Eu nominal) foi a que procurei desenvolver neste livro. Para retomar a terminologia de Elias, poderá falar-se duma dominação crescente da identidade dum Eu «pessoal» sobre um Nós doravante cada vez mais societário? Será a identidade pessoal socialmente definível? Poderá a sociologia ter algo a dizer? Eu penso, com François de Singly⁵⁹, que se pode responder afirmativamente a esta questão, mas com uma condição: avançar na elucidação do que é que este «Nós societário» e da sua diferença em relação ao «Nós comunitário».

(58) Cf. cap. 4, as conclusões retiradas da análise de Yves Lambert no que diz respeito à prática religiosa e de Pascal Perrineau no que diz respeito aos votos políticos.

(59) É a tese que defende no seu artigo «Individualisme et lien social», obra citada, 1998, bem como no seu livro, *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.

Esta é, de facto, uma pergunta chave da sociologia, desde o seu nascimento (cf. cap. 1) e, particularmente, em França, a resposta é errónea. Porque ela continua, com frequência, prisioneira numa concepção «comunitária» do social e «economista» do societário. Porque ela continua ancorada num paradigma «determinista» da identidade social, considerado como simples interiorização, pelos indivíduos, numa posição que resume todas as características socialmente pertinentes. Porque ela não atribui à linguagem o lugar que lhe pertence na análise do societário, reduzido ao funcionamento económico. Por todas estas razões, a sociologia, nomeadamente em França, tem muita tendência para considerar a dimensão biográfica como uma «ilusão»⁶⁰ e as identidades como equivalentes de categorias oficiais. Já é tempo de retomar estes pontos que estão no cerne das análises da identidade pessoal e dos seus percursos temporais...

A primeira dificuldade em perceber sociologicamente o aparecimento da identidade pessoal como «valor social» eminente reside na confusão, amplamente oriunda de Durkheim, entre o colectivo em geral (Nós) e o comunitário em particular⁶¹. Cada vez mais e por todo o lado, existem Nós que não são comunidades. Estes «nós societários» são associações voluntárias de pessoas que escolheram, por um tempo, afiliar-se ou criar associações, em cooperação com outros. Estes colectivos possuem, aos seus olhos, uma significação subjectiva na medida em que implicam a defesa de interesses comuns e/ou a partilha de valores comuns⁶².

O laço societário, enquanto laço social, é frágil, frequentemente temporário, mas sempre «significante». Contrariamente ao laço comunitário, ele não implica a partilha de «crenças colectivas», nem de «raízes comuns» (laços de sangue, de terra, de cultura), mas sim a participação em acção com outros que são «parceiros». O desafio deste laço voluntário não reside só na eficácia, o êxito dos objectivos da acção é também o reconhecimento de cada um dos parceiros tanto como actor pessoal quanto social. Neste sentido, como bem reparou Jean-Daniel Reynaud, é na acção colectiva e na negociação das suas regras que os actores se constituem enquanto sujeitos⁶³. Estas acções colectivas são cada vez mais

(60) Cf. P. Bourdieu, «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, 1986, p. 53-76. Neste texto, o autor desenvolve a metáfora metropolitana dos percursos individuais: é a planta do metro que dá a chave das deslocações dos indivíduos. Sem dúvida, mas será possível reduzir as deambulações individuais a trajectos sobre linhas preexistentes e balizadas sobre um mapa com duas dimensões? E se os percursos individuais contribuísem para modificar a cartografia das posições e as disposições das estações? E se as «trajectórias subjectivas», ao utilizar outras referências, contribuísem para modificar a «carta objectiva» das «posições sociais» (estações) existentes? Cf. C. Dubar, «Trajectoires sociales et formes identitaires», *Sociétés contemporaines*, 29 de Janeiro de 1998, p. 73-86.

(61) Sobre a relação entre os dois tipos de sociedade (tradicional/moderna) distinguidos por Durkheim, cf. P. Besnard, M. Borlande, P. Vogt (ed.), *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 laço social genérico=laço comunitário, *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1967, p. 109-126.

(62) É a definição que Max Weber dá da *Vergesellschaftung*, socialização societária como associação voluntária regida pela racionalidade económica ou axiológica; cf. cap. 1.

(63) Cf. Jean-Daniel Reynaud, *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, Paris, A. Colin, 1989.

diversas e misturam o «público» e o «privado», o económico e o afectivo. Filiar-se num clube de adeptos, numa associação desportiva, num sindicato ou numa associação profissional, num «movimento de desempregados», ou numa «organização humanitária» não advém apenas do interesse, mas também da paixão, do desejo e até mesmo do altruísmo. É uma filiação que pode ser «emocional», «afectiva» ou «ética» porque ela permite desenvolver uma sociabilidade escolhida que proporciona prazer, satisfação, alegria («*estamos a divertir-nos*»). Ela não constitui um compromisso para toda a vida, ela só cria «deveres livremente consentidos», mas ela permite encontrar pessoas, falar com elas, cooperar em conjunto. Mas o Eu guarda a predominância: ele pode cessar a sua filiação a qualquer momento.

A inversão da relação entre Eu e Nós tornada principalmente societária pode ir mais longe: até à vida privada mais íntima. A relação amorosa não é excepção: o «descasamento»⁶⁴ significa a recusa do Nós comunitário, conjugal, instituído e a aspiração a um Nós societário fundado no amor autêntico, mas incerto que deve permanecer um compromisso subjectivo do Eu autêntico, sem laço comunitário, sem pressão social. Esta é a condição para que ele permaneça uma paixão privada, pessoal, altamente incerta mas exaltante e reveladora de si (cf. cap. 2). De facto, a condição para que um Nós societário seja aceite e mantido, para que um casal se forme, através deste amor partilhado, é porque o Eu permanece «ele próprio» (Si próprio reflexivo) na paixão do outro, ao mesmo tempo que começa uma fase nova da sua história pessoal (Si narrativo). O ser amado torna-se assim o centro da sua identidade pessoal, mediador entre si (identidade narrativa) e si próprio (identidade reflexiva). O amor torna-se um motor essencial desta dupla identidade «para si». Torná-lo público, transformá-lo em casamento, depois em família⁶⁵, é arriscar a encontrá-lo alienado no «comunitário». Mantê-lo privado significa que se lhe está a dar uma oportunidade de ser por muito tempo (ainda?) autêntico, mágico, íntimo no respeito absoluto pelo outro, pela construção tanto numa história pessoal, como partilhada. Em resumo, ser um puro produto recíproco de dois sujeitos definidos através das suas «identidades pessoais» (cf. cap. 2).

O compromisso pessoal numa aprendizagem experiencial, a construção dum projecto profissional que seja suficientemente flexível para se adaptar às restrições do mercado de trabalho, mas suficientemente firme para implicar uma argumentação convincente e apoiar-se em realizações «suas»⁶⁶, constituem formas de relação ao trabalho que contrastam com o destino colectivo imposto por um tipo de diploma ou por uma reprodução familiar.

(64) Irène Théry, *Le démantèlement. Justice et vie privée*, Paris, Odile Jacob, 1993.

(65) A questão de saber se se pode educar filhos «em casal» (coabitação ou não) sem entrar na constituição de «família» que implica obrigações de ordem comunitária e inscrições na «lei da linhagem» ainda não parece estar na ordem do dia, pelo menos em França. O debate recente sobre o Pacto civil de solidariedade foi prova disso: a adopção de crianças por casais homossexuais ainda continua a ser um tabu.

(66) É um ponto capital da análise das formas societárias: como a participação em colectivos, ainda que provisória e parcial, permite produzir «obras» apropriadas pessoalmente e que manifestam o sucesso das aprendizagens empreendidas.

Compreender a inserção ou os trajectos profissionais necessita de analisar bem mais do que o «nível de diploma» e de descodificar a significação atribuída ao trabalho e as transacções realizadas, por «si próprio», com os parceiros da relação de emprego. Teoricamente, o «modelo da competência» pode constituir um quadro que facilite esta «subjectivação» do trabalho profissional. A condição é a de que a negociação entre «quem oferece» e «quem procura» seja efectiva e equilibrada, o que está longe de ser sempre o caso (cf. cap. 3).

As análises da esfera simbólica não podem limitar-se a correlações, até mesmo repetidas noutros tempos, entre os indicadores das práticas e votos e «pertencas» reduzidas a uma posição sobre a «escala social», num dado momento. Mais uma vez, compreender quais são as fronteiras e as referências simbólicas (religiosas, políticas, éticas, mas também estéticas) dum indivíduo dotado dum identidade pessoal, significa poder recolher dados sobre o que justifica práticas (ou a sua recusa) a si mesmo e «posições», inseparáveis de compromissos, decididas por si próprio. Enquanto uma pertença (cultural ou estatutária) não for pessoalmente assumida por aquele que assim é «classificado», que garantia tem um sociólogo que ela seja pertinente para compreender a posição expressa? Enquanto as evoluções «macrossociais», no campo simbólico (cf. cap. 4), não se puderem apoiar sobre processos biográficos subjectivamente assumidos, que garantia tem o sociólogo que elas não são o fruto da sua própria subjectividade? O recurso a biografias continua a ser um dos meios mais clássicos (para os historiadores e antropólogos) de ancorar o simbólico em expressões de identidades pessoais.

A identidade pessoal concebida desta forma não é «determinada» pelas suas condições sociais. Ela é construída a partir de recursos da trajectória social que é também uma história subjectiva. É o laço comunitário, sem possibilidade de se distanciar, que «determina» os indivíduos quando lhes impõe as suas normas, as suas regras, os seus papéis e estatutos, reproduzidos de geração em geração. O «laço societário» não determina nada, ele oferece oportunidades, recursos, referências, uma linguagem para a construção do Eu, tornando sempre possível Nós centrados na acção colectiva. O «societário» diferencia, mas não «determina». Ele também singulariza ao mesmo tempo. É o que pode, com frequência, desorientar os sociólogos que confundem muitas vezes estas duas formas de laço social: as instituições «societárias» não forçam os sujeitos a partir do momento em que eles se tornam sujeitos, elas sancionam aqueles que falham as regras e que assim atentam contra o outro. Elas também legitimam, por vezes, as consequências das condutas de cada um ao «filtrar» o acesso às posições economicamente mais raras. Elas atribuem os sucessos, assim como os insucessos, à responsabilidade, isto é, à identidade pessoal de cada um.

O que complica as análises é o facto de numerosas instituições das sociedades contemporâneas continuarem, como tão bem tinha visto Max Weber, a ser combinações de comunitário e societário⁶⁷. Muitos daqueles que lidam com elas, e muitos dos seus agentes, foram socializados de forma principalmente comunitária. Assim, eles esperam destas ins-

(67) Cf. o primeiro capítulo de *Économie et société*, trad. 1971, p. 43-44. A grande diferença entre Durkheim e Weber, visando as instituições, é que a legitimidade legal e racional de Weber não implica nenhuma espécie de crença colectiva (só o respeito pelo Direito), contrariamente à socialização durkheimiana.

tuições públicas (o Estado, as colectividades territoriais, os serviços públicos...) mais do que elas com frequência lhes podem oferecer (não só recursos económicos e regras contingentes, mas também um estatuto, uma protecção identitária, um reconhecimento «vitalício»). Ora, a função destas instituições evolui à medida da modernização que não é só económica, mas que faz advir, de maneira mais ou menos aceite e eficaz, uma outra forma social, uma forma societária, mais ou menos democrática, sinónimo de individualização, de iniciativas vindas de baixo e, logo, do desenvolvimento da identidade pessoal. É sem dúvida este o ponto mais controverso para os sociólogos moldados por uma concepção durkheimiana e marxista⁶⁸ do social: a dissolução das formas comunitárias e a individualização das acções institucionais (da escola às políticas sociais, passando pela justiça) frequentemente só analisada em termos de imposição dum lógica económica, frequentemente baptizada de liberal, tendo como efeito o crescimento das desigualdades e dos sofrimentos dos mais desfavorecidos (ou da classe operária). Mesmo que se façam, estas análises não serão suficientes: a construção dum democracia participativa também está em jogo. Este processo é longo, complexo, incerto, gerador de desigualdades e de crises identitárias. Mas, na sociedade francesa, ele acelerou consideravelmente nos últimos 30 anos.

Certamente, pode-se rejeitá-lo em massa, em nome de valores ou de nostalgias, em nome dum outra concepção do societário que salvaguardaria o que se pensa ser «a essência comunitária» (ou «o futuro comunista») do indivíduo humano (cf. cap. 1). Mas esta rejeição é cada vez mais inválida pela trajectória histórica dos regimes que a puseram em prática: longe de criarem um forma «superior» dos laços sociais e da identidade, eles engendraram regressões comunitárias que estão entre as mais mortíferas da história humana. É, aliás, esta conjuntura histórica que permite compreender a «crise das identidades»: as antigas são inválidas, ao passo que as futuras continuam opacas e com frequência ameaçadoras. Mas as teorias antigas já não permitem esclarecer o futuro. Então, só resta tentar compreender em quê e como as formas societárias podem ser emancipadoras, inclusive para os mais desfavorecidos economicamente e os mais dependentes de formas comunitárias protectoras.

Uma tarefa actual da teorização sociológica parece-me ser a seguinte: não se contentar com a crítica (que também deve fazer) das falsas aparências dos discursos político-mediáticos que, a pretexto do recurso à individualização, ao espírito de responsabilidade, à noção de competência, etc., reduzem o societário ao liberalismo económico impondo a lei do mais rico e a do mais forte a todos os outros contribuintes, mas mostrar como e com que condições algumas formas «societárias» do social podem ser libertadoras, ao mesmo tempo economicamente (ao impor, pela acção colectiva, regras equitativas e políticas sociais em favor dos mais desfavorecidos), mas também culturalmente, num novo sentido. Já que a actividade cultural nunca é pura preservação dum património comunitário imutável, ela é sempre apropriação, reinterpretção, mestiçagem, recriação pessoal e colectiva. O mesmo

(68) Dum marxismo determinista e com frequência mecanicista que privilegia o paradigma da dominação sobre o conflito, não só colectivo (de classe), mas também pessoal (de resistência e de compromisso); cf. J. Elster *The multiple self*, Cambridge University Press, 1985, p. 34-58.

é válido para a identidade pessoal: ela não é pertença «herdada» de uma cultura fossilizada, assim como não constitui um vínculo a uma categoria estatutária «dada», imutável, ela é um processo de apropriação de recursos e de construção de referências, uma aprendizagem experiencial, a conquista permanente duma identidade narrativa (Si-projecto) pela e na acção colectiva com outros eleitos. A identidade pessoal implica a interiorização duma atitude reflexiva (Si próprio) através de e em relações significantes (amorosas mas também competitivas e cooperativas, conflituais e significantes) que permitam a construção da sua própria história (Si) ao mesmo tempo que a inserção na História (Nós).

A identidade pessoal dos sujeitos em aprendizagem não é adquirida, tal e qual, à nascença. Ela constrói-se durante toda a vida. Mas, ela não se reduz a uma interiorização «passiva» e «mecânica» das identidades herdadas, do conjunto de características ligadas à nascença (a forma cultural do Eu nominal), nem a papéis estatutários predefinidos (a identidade estatutária do Eu socializado). Ao contrário, ela conquista-se frequentemente contra estas últimas, por distanciação e rupturas que não excluem nem as continuidades, nem as heranças. Claro que a escola constitui uma oportunidade estratégica: ela permite ao sujeito reconhecer-se «para si próprio» e não como um «produto» dum meio estatutário ou cultural adquirido. É por isso que o insucesso escolar, mesmo relativo, é fonte de «crise identitária». Mas ela não é a única via de construção da identidade pessoal: outras dinâmicas de aprendizagem e provações pessoais estão felizmente em aberto (de forma desigual, por certo) que permitem, não só «encontrar a sua via», duma vez por todas, mas progredir sem fim, aprender com a experiência, encontrar o Outro, «recomeçar» graças às crises e «voar pelas suas próprias asas», mesmo que regularmente seja necessário «encontrar as suas raízes» através duma decisão voluntária.

A identidade pessoal, subjectiva, «para si» é pois o «puro reflexo» das identidades estatutárias, das posições ocupadas em categorias oficiais de pertença, «para outro». De facto, cada vez com mais frequência, estas posições estão destinadas a mudar ao longo da vida adulta. Novos papéis surgem na vida privada (mãe, pai, cônjuge, etc.) que, como vimos, no capítulo 2 eram muito incertos. Novas pertenças profissionais são, cada vez com mais frequência, conquistadas no fim da difícil provação da inserção e pelo confronto com o mercado de trabalho. Cada vez com mais frequência, elas são provisórias, postas em causa seja de maneira restritiva, pelos movimentos do capital, seja de maneira voluntária, pela execução dum projecto de mobilidade, com frequência através duma transacção entre os dois. Estas mudanças são outra vez geradoras de «crises identitárias» já que elas põem em causa as identidades estatutárias anteriores. Mas estas crises não são insuperáveis. A condição para as ultrapassar reside no facto de não se ter identificado totalmente a sua identidade pessoal nessas identidades culturais ou estatutárias frequentemente ameaçadas. É a razão pela qual alguns teóricos distinguem nitidamente «sujeito» e «identidade», «subjectivação» e «socialização»⁶⁹. É verdade que a história colectiva não se reduz à continuação das per-

(69) Cf. a definição que Alain Touraine dá de sujeito: «Desejo de ser um indivíduo, de criar uma his-

tenças a «nós» societários: a distância em relação aos papéis, marca essencial da consciência reflexiva⁷⁰, é também a condição de construção duma identidade narrativa. A distanciação torna-se assim um recurso importante que permite reconstruir novos projectos, reinterpretar de forma diferente a sua história passada e comprometer-se subjectivamente numa história pessoal, sempre por reinventar, que não se reduz a uma trajectória social objectivada.

Parece-me que a expressão «identidade pessoal» continua a ser necessária porque ela marca bem a passagem duma concepção objectivista e petrificada da identidade «para outro» a uma elaboração subjectiva e virtual da identidade «para si». Se o sujeito é de facto um «sujeito social» ao mesmo tempo que pessoal é porque ele deve gerir sempre esta dualidade, afrontar sempre, nas interações quotidianas, a projecção sobre ele próprio de categorias objectivadas. A hipótese segundo a qual as projecções são cada vez mais múltiplas, incertas, provisórias, contestadas em todos os domínios, apoia-se sobre resultados de pesquisa. Ela permite unir e interpretar resultados diversos que, sem ela, continuam opacos, como o são o crescimento das «crises pessoais» (Ehrenberg), os debates sobre o insucesso escolar (Charlot, Terrail), os ensinamentos das trajectórias de imigração (Noiriel, Sayad), etc. É porque as identidades «atribuídas» não são as únicas e porque os mecanismos de defesa são cada vez mais complexos que a identidade pessoal se torna um desafio social e sociológico.

Quer-me parecer que o raciocínio da «sociologia clássica» não leva suficientemente em conta a mudança do modelo educativo impulsionado na instituição escolar, nem a mudança do modelo de emprego executado nas empresas, nem os mecanismos de apropriação subjectiva que implica a construção das identidades profissionais. Ele reduz a Escola a funções abstractas, muito gerais, e as identidades a super-estruturas puramente ilusórias. É o que acontece quando se reduz, conscientemente ou não, a identidade a uma «posição» única numa hierarquia social unidimensional (a identidade social, em geral). Se, num determinado momento, este exercício pode alertar, por um lado, para as desigualdades económicas e a sua relação com as situações, ele não deixa de subestimar gra-

tória 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», in F. Dubet e M. Wieworka (ed.), *Penser le sujet*, Paris, Fayard, 1995, p. 29-30). Sobre a distinção entre sujeito e identidade, cf. também A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 267-289. De facto, a oposição entre «comunidade» e «indivíduo» é enganadora: a forma societária é tanto uma forma social quanto individual, é uma «sociedade de indivíduos», como escreve Elias, feita também de laços, ou melhor de relações não comunitárias entre os sujeitos.

(70) Cf. os trabalhos de Erving Goffman, e nomeadamente os seus livros-chave sobre a identidade, *Encouters*, 1979, e *Stigma*, 1963, obra citada. É a partir destes trabalhos que a noção de «face», associada à de «distância em relação aos papéis» conhece uma grande posteridade na comunidade de sociólogos. Esta «face» pode ser considerada como uma forma «defensiva» do «Si próprio reflexivo». Que consiste em evitar qualquer assimilação entre o seu «Si» e os seus «Eus» (nominal ou estatutário) sempre «estigmatizáveis», cf. a obra colectiva oriunda dum colóquio em sua honra, *Le parler frais de Erving Goffman*, Paris, Éd. de Minuit, 1989.

vermente a dimensão diacrónica dos processos em curso e a importância efectiva das questões identitárias, ao mesmo tempo simbólicas e psíquicas, destes processos que afectam a mudança do modelo cultural impulsionado, tanto na escola como na vida profissional e na vida privada. Quanto a pensar que esta mudança não é mais do que um estratagema dos dominantes para melhor consolidar a sua dominação sobre as massas, esta crença é perfeitamente legítima, mas ela não passa dum crença, como qualquer outra⁷¹.

Sobra um último ponto a esclarecer para redefinir as tarefas específicas da sociologia na sua abordagem da subjectividade e na sua teorização eventual do sujeito. Como é que se pode abordar a questão para lhe dar um conteúdo empírico, operativo a estas diversas dimensões da identidade que eu designei formas identitárias? Como é que se pode percebê-las e categorizá-las? Como é que se pode uni-las ou confrontá-las com as categorias oficiais de pertença ou de referência? Como é que se pode articular esta abordagem sociológica aos outros pontos de vista frequentemente mais antigos e melhor constituídos sobre a subjectividade? Será possível uma sociologia empírica das identidades? Em que condições? Para avançar nestas questões complicadas, retomarei, para terminar esta reflexão, a minha posição nominalista de início: só uma análise das linguagens da identificação subjectiva pode permitir avançar na via dum abordagem operativa.

A IDENTIDADE NARRATIVA⁷²: AS LINGUAGENS DA IDENTIDADE PESSOAL

As questões da identidade são fundamentalmente questões de linguagem. Vimo-lo ao longo deste livro: identificar-se ou ser identificado não significa só «projectar-se sobre» ou «assimilar-se a», é antes de mais dizer-se através de palavras. Identificar é dar nomes a classes de objectos, categorias de fenómenos, tipos de processos, etc. A linguagem não é «uma super-estrutura», é uma componente maior da subjectividade. Ela não pode ser considerada como uma «caixa negra» pelo sociólogo, já que a identificação social é um mecanismo essencial da construção dos sujeitos. Mas como é que se pode perceber e classificar as pessoas enquanto sujeitos em aprendizagem?

(71) A invasão do «paradigma da dominação» é uma das consequências desta crença na interiorização, pelos mais pobres, da sua condição de «dominado», isto é, de alguém que não se pode definir como uma pessoa porque não acha legítimo e/ou que atribui a sua posição às suas próprias «necessidades». Se se encontrou este esquema numa parte das entrevistas dos jovens em inserção, nunca se encontrou o argumento da dominação, como causa, mesmo indirecta, do seu «inferno». Se se trata de dominação inconsistente, isso significa que se considera que os jovens concernidos como duplamente alienados e «não sujeitos»: uma vez, objectivamente, pelas relações de classe e, uma segunda vez, subjectivamente, pelo recalçamento desta dominação; cf. Demazière e Dubar, obra citada, cap. 8 e a crítica do livro por Bruno Péquignot em *Utinam*, Janeiro de 1998, p. 259-264.

(72) Ricoeur define a identidade narrativa como «discurso da série ordenada e integrada dos laços ao outro constitutivo da identidade dum sujeito a partir das fracturas da sua história» (*Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 345).

É aqui que se deve fazer uma distinção essencial entre várias espécies de palavras, categorias, linguagens. As palavras da língua administrativa, oficial, pública não são as únicas palavras das conversas correntes, das interacções quotidianas, das acções colectivas que, eles próprios, diferenciam frequentemente das palavras privadas, íntimas, interiores. Sem dúvida que há palavras que podem fazer parte destes três registos, o que autoriza todos os jogos de linguagem⁷³, mas pode-se defender de forma razoável a tese segundo a qual estas três linguagens não funcionam da mesma maneira, não têm a mesma função, o mesmo objectivo e o mesmo trunfo. Os sociólogos podem escolher interessar-se só pelo primeiro tipo de linguagem e de categorias. O código das categorias socioprofissionais, por exemplo, torna possível a classificação das pessoas, num determinado momento, segundo as suas respostas à pergunta: qual é a sua profissão? Ao reagrupar respostas «similares», ele permite conhecer a repartição da população activa nas suas categorias oficiais. Não são as pessoas «em si» que são classificadas mas as suas declarações, as suas respostas a uma pergunta sobre uma dimensão particular da sua vida, num determinado momento: a actividade profissional. Graças à repetição das mesmas perguntas, pode-se conhecer as suas trajectórias profissionais durante um período relativamente longo. Por exemplo, sabe-se que mais ou menos metade dos homens activos que eram «operários» em 1968 já não o são (já não se identificam com palavras que os classificavam assim) em 1990⁷⁴. Em função da sua idade, pode-se saber a sua qualificação, o seu *habitat*, o que é que lhes aconteceu.

Ficou bem claro nos três capítulos precedentes: as categorias «oficiais» mudaram muito pouco desde há trinta anos para cá, é possível seguir as grandes evoluções não só da população activa sobre a dimensão profissional, mas também a população adulta sobre a dimensão de «estado civil» e, graças a outras fontes, sobre as dimensões «práticas religiosas» ou «votos políticos». Seria possível adicionar outras. Estas categorias não são estáticas, mas elas modificam-se lentamente e em pequenas quantidades. Elas estão sempre atrasadas em relação às dinâmicas sociais. Por vezes, elas são «petrificadas» pelos seus utilizadores que as transformam em estigmas (por exemplo, a exclusão)⁷⁵. Contudo, elas tentam levar em conta a evolução das declarações individuais, mas reagrupam-nas em conjuntos que tenham um significado reconhecido, ou estratégico para a acção pública, num determinado momento.

(73) Esta noção, essencial para analisar as estratégias identitárias, foi introduzida por Ludwig Wittgenstein para caracterizar os procedimentos linguísticos da categorização. Rompendo com qualquer forma de essencialismo, ele baseou a sua posição «nominalista» numa filosofia da linguagem que constitui por excelência o recurso identitário, cf. *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, (1.ª ed. 1953).

(74) Cf. Alain Chenu, «Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1990)», in C. Dubar e C. Gadéa (ed.), *La promotion sociale en France*, Lille, PU Septentrion, 1999, p. 199 e s.

(75) É este o caso quando uma categoria de linguagem corrente (indígena) se torna categoria da linguagem política, depois jurídica e entra na linguagem corrente sob forma de catalogação de categorias de pessoas identificadas juridicamente. Em França, foi exactamente o que aconteceu com a categoria de exclusão, desde o início dos anos 1980 e meados de 1990. Este «jogo de linguagem» tem efeitos terríveis nas identidades pessoais.

Geralmente, estas categorias são apelidadas de «*identidades sociais*» que servem para classificar declarações individuais sobre dimensões «objectivas» que correspondem a «campos de práticas». Cada indivíduo possui assim várias identidades no sentido de «posições» em categorias oficiais. Desde há muito tempo que, para os sociólogos, a questão de saber se existe uma identidade principal se tornou um problema. Em França, a categoria socioprofissional tem partidários incondicionais: ela apresenta a vantagem de combinar uma certa ideia de «classe social» e um reagrupamento racional de «grupos profissionais», estando ancorada sobre uma dimensão importante do estatuto social (societário): o trabalho que fornece um rendimento. Mas, nem toda a gente privilegia a esfera profissional: a família, a religião, a política, os lazeres podem representar domínios tão legítimos de identificação «principal». E a identidade pessoal não se reduz, longe disso, à soma destas identificações oficiais. De facto, tudo depende do sítio onde ocorrem estes jogos de identificação, que são ao mesmo tempo jogos de linguagem e actualizações do laço social⁷⁶: enquanto o Estado e as suas instituições representarem um princípio unificador e dominador, as categorias «oficiais» terão tendência a impor a sua lógica e a limitar os jogos de linguagem mas, a partir do momento em que os centros de poder se multiplicarem e se dispersarem, as lógicas divergentes permitirão a generalização destes jogos de linguagem e a multiplicidade das «faces identitárias», tornando delicada a manutenção da identidade pessoal.

Assim, o uso do termo identidade, em relação às pessoas, é necessariamente problemático. A identificação dita *social* é tipicamente uma *identidade para outro* que não implica de nenhuma forma que as pessoas visadas utilizem estes termos «oficiais» para se definir a si próprios enquanto «pessoas privadas», seja nas conversas correntes, no local de trabalho, seja na conversas íntimas com as pessoas próximas ou mesmo «com elas próprias». Estes outros contextos podem constituir a ocasião para utilizar palavras identitárias⁷⁷ que não tem nada a ver com as «categorias oficiais», mas que informam sobre os «mundos sociais» habitados por aqueles que as reconhecem como tais. Se a sociologia quer perceber os processos, compreender as mudanças (na esfera privada, profissional, simbólica...) não se pode contentar com estas categorias ditas sociais que frequentemente só codificam estados provisórios ou movimentos no interior de conjuntos considerados, *a priori*, como permanentes. Ela deve analisar sociologicamente o uso que as pessoas fazem das suas próprias categorias, da sua maneira específica de escolher e agenciar palavras vindas das suas experiências, bem como através das suas interacções quotidianas «presentes» e das recordações das suas interacções «passadas» apropriadas ao meio da sua reflexão pessoal.

(76) Jean-François Lyotard escreve com muita razão: «A questão do laço social, enquanto pergunta, é um jogo de linguagem, o da interrogação que posiciona aquele que a coloca, aquele a quem ela se dirige e o referente que ela interroga: esta questão já faz assim parte do laço social» (*La condition postmoderne*, Paris, Éd. de Minuit, 1977, p. 32). Mesmo assim, Goffman foi um precursor ao fazer do diálogo entre o «normal» e o «estigmatizado» o paradigma da identidade como jogo de identificação 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).

(77) Cf. sobre este termo, Anne Marie Costalat-Founeau, *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, Rennes, Presses Universitaires, 1997.

Que tipos de identidade pessoal, reflexiva e narrativa?

De facto, falar da sua vida é, para a maioria das pessoas, uma operação de alto risco, mesmo quando têm confiança no seu interlocutor. Trata-se, nem mais nem menos, de argumentar sobre o facto de que a sua história pessoal tem um significado (alguns dizem: «*Para quê, não tem interesse*»), que se pode aí seguir alguns fios condutores, que pode ser contada em forma de relato (alguns dizem: «*Não se passou nada*»), isto é, introduzir aí uma intriga. Esta intriga é a relação estabelecida pelo locutor, não apenas entre episódios sucessivos da mesma história (a «trama» profissional, familiar, religiosa...), mas também, por vezes, entre os «fios» diferentes da vida (alguns dizem: «*Eu religo os fios*»). Trata-se de facto de identidade pessoal, não só reflexiva, num campo de práticas determinado, mas também narrativa, entre diferentes campos. Um dos meios utilizados, cada vez mais, pelos sociólogos – mas também pelos outros – para aceder a estes materiais é a entrevista biográfica, o relato de vida ou ainda a história de vida⁷⁸, que supõe o estabelecimento duma relação particular entre o investigador e a pessoa então considerada como um «sujeito».

A identidade pessoal só se torna narrativa se for relatada. É no e através do «relato de si próprio» que o si íntimo, reflexivo se torna uma história, uma génese e até mesmo uma «cronogénese»⁷⁹ que implica um significado subjectivo do tempo, de si como história. Já não é o tempo «cronológico», linear, que se pode medir que interessa mais, nem sequer o tempo «cronométrico», qualitativo, vivido, factual, mas sim o tempo da *memória activa*, produtora de sentido, ao mesmo tempo duma direcção («linha de vida») e dum significado («compreensão dialógica»). Encontrar a intriga numa narração é compreender e enunciar, num determinado momento da sua existência, qual é o laço entre as diversas experiências, de diversos campos vividos por «si próprio», mas também em diversos momentos da sua história a «si». A identidade narrativa é uma construção, em situação, por um sujeito, dum agenciamento das suas experiências significantes.

Um primeiro nível de análise do relato pode centrar-se sobre as «palavras identitárias», as categorias pertinentes da experiência, em cada uma das esferas da sua existência que o sujeito decide abordar. Então, pode-se compreender como é que o sujeito construiu subjectivamente «mundos» que têm um significado para ele e no seio dos quais ele se pode situar: mundos profissionais, culturais, religiosos, políticos, etc. Estes «mundos vividos» são verbalizados, reconstruídos na interacção com um «estrangeiro» que não faz parte da intimidade do sujeito. Eles supõem uma reflexividade mas também a utilização duma lin-

(78) Sobre as distinções entre «entrevistas biográficas», «histórias de vida» e «relatos de vida», cf. Daniel Bertaux, *Les récits de vie*, Paris, Nathan, col. «128», bem como os artigos reunidos em n.º 1999-1/2 de *Utinam*, p. 223-300, consagrados aos trabalhos dos membros do laboratório Printemps.

(79) Cf. Adolfo Fernandez-Zoila, *Récits de vie et crises d'existence*, Paris, L'Harmattan, 1999. Esta obra contém numerosos casos de pacientes que vivem, em psicoterapias, crises identitárias que também são crises existenciais. A tripla questão das temporalidades, das linguagens e das actividades de trabalho é abordada por meio de conceitos oriundos da psicanálise existencial (Binswanger), da linguística (Bakhtine e Benveniste) e da hermenêutica (Dilthey, Gadamer, Jauss e Ricoeur).

guagem «veicular», de categorias tiradas dum ou outro discurso e de argumentos passíveis de servir de suporte a uma lógica discursiva⁸⁰ que seja compreensível por um interlocutor que não seja alguém próximo e que se quer convencer. O investigador pode assim classificar, não pessoas enquanto sujeitos singulares, mas tipos de categorias e de argumentações, de «ordens categoriais» e de «universos de crenças», de formas linguísticas que podem ser reagrupadas em classes e interpretadas como formas identitárias. Estas operações não têm nada a ver com as catalogações de pessoas em compartimentos numa classificação⁸¹, ainda menos numa «caracterologia» ou numa «tipologia das personalidades». Enquanto 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-própria (com a ajuda dum terceiro), evoluir, converter-se, etc. A sociologia compreensiva e analítica actua através da «tipificação» de discursos, de formas linguísticas, em campos determinados da actividade, mas o que é típico são as formas (discursivas, linguísticas, simbólicas) e não os sujeitos.

No reconhecimento destas formas, a análise das categorizações é essencial. Ela implica poder perceber os jogos complexos entre categorias oficiais tiradas aos «discursos do outro» e a categorias indígenas produzidas pelas pessoas na interacção. Quanto mais as categorias «indígenas» se afastam das categorias «oficiais», mais as «lógicas» expressas se afastam dos «modelos» habituais dos investigadores e mais a análise é complexa. O dado muito frequente da fragmentação, diversidade, heterogeneidade das formas linguísticas e discursivas⁸² é, para mim, o indício dum perda de legitimidade das categorias e dos modelos anteriores, o revelador dum crise dos modos de identificação e, logo, das formas identitárias «para outro», mas também «para si». É preciso encontrar razões para este facto.

Uma primeira razão prende-se com a dificuldade de se projectar num futuro tornado, nomeadamente para muitos «jovens», ao mesmo tempo opaco e incerto. O que Ricoeur chama «afastamento dos horizontes de espera»⁸³ não é só um efeito de conjuntura económica ou de transformação do mercado de trabalho. Ele resulta também da ausência de projectos colectivos, de «causas» com que se identificar e de referências simbólicas. Por isso, torna-se muito difícil «situar-se» de maneira significativa no campo religioso ou político. A isto, há que acrescentar, com frequência, aquilo a que o autor chama «o estreitamento do espaço de experiência», a dificuldade de se apropriar das «tradições» vistas como insignificantes ou ultrapassadas e, logo, de «dar sentido» às interacções com os outros. De

(80) Esta noção é explicada, em relação à de universo de crenças, em D. Demazière e C. Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, obra citada, cap. 4.

(81) Eu partilho totalmente a posição desenvolvida, a partir dum interpretação da obra de Weber, por Dominique Schnapper em *La compréhension sociologique*, Paris, PUF, col. «Le Lien social», 1999. É exactamente porque as categorizações dos sujeitos não são redutíveis a categorias oficiais que as tipologias indutivas não são classificações dedutivas. O método ideal típico de Weber não classifica os indivíduos mas caracteriza as formas simbólicas.

(82) Um belo exemplo de análise desta complexidade encontra-se na investigação de Chantal Nicole – Drancourt, *Le labyrinthe de l'insertion*, Paris, La Documentation française, 1990.

(83) Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 422.

seguida, a dupla transacção, com outro e si próprio, realiza-se mal, as palavras que fazem com ela funcione escasseiam e assim cada um é remetido para a gestão reduzida do seu quotidiano e para identificações muito contextuais, diversas e fragmentadas.

Uma outra razão prende-se com o facto de que os esartejamentos anteriores em «espaços» e «períodos» significativos já não estão operatórios. Por exemplo, é o caso de numerosas biografias profissionais de mulheres. A separação da esfera «pública» do trabalho e a esfera «privada» da família é impossível de argumentar de forma correcta. Por vezes, estes dois, digamos assim, «domínios» estão sob a dependência dum terceiro, mais escondido, quase indescrevível, chamado «realização de si» ou «escolha de vida», ou ainda independência ou autonomia pessoal. O que é que se pode fazer neste caso? Só existe uma saída para os sociólogos que queiram perceber o significado destas fórmulas: levar a sério, analisar estas *marcas da subjectividade* no discurso e registar a eventual invalidação das formas identitárias habituais pela irrupção dum *nova espécie de lógica* transversal às «esferas» tradicionais, a dum identidade pessoal, tanto subjectiva quanto incerta...

A priori, nada impede de investigar as categorizações pertinentes e as lógicas inerentes a esta identidade pessoal. Nada impede de comparar categorizações e argumentos diferentes. Nada se opõe ao projecto que visa descobrir tipos de identidades pessoais a partir dum análise semântica, que cruze as formas de flexibilidade e as formas de narração. Com dois problemas por resolver: primeiro, o do acesso aos materiais significantes. De facto, na maioria dos casos, estes últimos são considerados como de ordem íntima, e existem poucas hipóteses de que o sociólogo seja o destinatário destas expressões mais pertinentes: é o «domínio reservado» dos clínicos, dos «psiquiatras». A resposta que se dá a um sociólogo quando este solicita uma entrevista tem pouco a ver com a que se dá a um psiquiatra, que se vai consultar voluntariamente. A identidade é concebida como o que existe de mais íntimo, pessoal. A relação clínica⁸⁴ advém geralmente do domínio da terapia. Não só não se conta a sua vida íntima a qualquer pessoa, como só se fala quando ela corre mal e a terapeutas. Portanto, é pouco provável que os sociólogos possam facilmente recolher materiais pertinentes. Aliás, estarão eles formados para isso? Por isso, hoje em dia a análise da identidade pessoal feita por sociólogos não é evidente. Não será esta uma das razões pela qual alguns a consideram como uma ilusão? Não será por esta razão que ainda se encontra tanta denúncia crítica da «psicologização da vida privada»⁸⁵ por parte dos sociólogos cujas

(84) Daí a ambiguidade da expressão «sociologia clínica» reivindicada por sociólogos que pretendem reter deste termo apenas o aspecto «singularidade», sem lhe associar o aspecto «terapêutico». Seria necessário encetar aqui uma história da psico-sociologia, nomeadamente em França, para compreender as origens e as evoluções desta postura inseparável dum mecanismo de intervenção, nomeadamente nas organizações.

(85) Esta expressão tem um duplo sentido: ela pode significar, o que me parece incontestável, que a psicologia é um reservatório de recursos para falar da identidade pessoal e que, por isso, invadiu cada vez mais a vida social. Ela também pode querer dizer, o que eu recuso, que é à psicologia, enquanto disciplina, que pertence a interpretação dos assuntos identitários. Parece-me que só as perspectivas sócio-históricas e socioantropológicas, tal como eu tentei desenvolvê-las, podem permitir perceber porque é que a identidade se tornou tão avassaladora.

competências em matéria de psicologia, seja ela qual for, nem sempre estão comprovadas. De qualquer forma, é uma hipótese a testar. No entanto, é impossível confundir os modos de identificação com as pertenças ou os «carácteres» imutáveis. Determinar uma certa configuração das formas identitárias, através duma ou várias produções linguísticas duma pessoa, não é defini-la enquanto sujeito, impor-lhe uma etiqueta, seja ela qual for. Compreender em que é que uma «situação vivida» ou uma «história típica» gera, a um determinado momento, uma maneira de se definir e de definir os outros. A partir do momento em que a situação muda esta maneira de falar de si pode modificar-se. A identidade pessoal é um processo, uma história, uma aventura e nada permite que ela se fixe num qualquer momento da biografia⁸⁶.

Que formas de expressão da subjectividade?

A abordagem biográfica interessa-se pessoalmente pela questão das temporalidades. Porque a história pessoal contada não concerne só a «cronogénese», a ordenação dum tempo da memória, ela pode também dizer respeito ao que certos psicanalistas chamaram a historicidade do relato, a sua «intriga subjectiva íntima»⁸⁷, a marca do seu diálogo interior, «entre si e si próprio», na esfera privada. A relação entre as duas componentes da identidade pessoal é a que une, num determinado momento, as diversas esferas da existência, as diversas identificações de si «por outro» e os momentos sucessivos da mesma existência, as identificações cambiantes de si «por si». Esta dupla transacção pode efectuar-se de várias maneiras típicas, engendrando várias configurações identitárias que constituem tentativas para gerir as suas relações com os outros e a si, passado muito tempo⁸⁸.

Estas duas transacções confirmam largamente as duas componentes da narração de si segundo Ricoeur: a *ipseidade* como «unidade de si» através das diferentes «esferas da exis-

(86) Para os que morreram já é diferente. Como escreve Sartre, no início de *L'Idiot de la famille*, «entra-se na morte como um moinho». Não haverá mais nenhum acontecimento susceptível de provocar mudanças identitárias. Mas, colocar-se-à então a questão da selecção dos «documentos identitários» que o biógrafo deverá construir para contar a história do outro que escolheu «relatar», cf., *L'Idiot de la famille*, *Gustave Flaubert de 1821 à 1957*, Paris, Gallimard, 1971.

(87) A noção de historicidade vem de Ludwig Binswanger (1881-1966); cf. *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Éd. de Minuit, 1971 (1.ª ed., 1959). Fundador da psicanálise existencial, discípulo de Heidegger, ele define a «historicidade» nestes termos: uma «história pessoal, interna, da sua vida íntima, através de palavras da sua subjectividade». Correspondente de Freud, Binswanger contribuiu para difundir a noção de «mundo vivido» (*Umwelt*) que implica, segundo ele, uma «não coincidência de si consigo próprio» e, logo, uma procura perpetua de si a partir de acontecimentos temporais que constituem o «si próprio»; cf. Fernandez-Zoila, obra citada, p. 24-30.

(88) A concepção inicial exposta em *La socialisation*, obra citada, 1991, cap. 5, era muito redutora. Em *Analyser les entretiens*, obra citada, cap. X complicámos, Demazière e eu, o esquema inicial ao passar às formas linguísticas (categoriais e discursivas) que enquadram esta dupla transacção. A concepção aqui desenvolvida é que as formas (culturais, estatutárias, reflexivas e narrativas) entram nas transacções complexas dependendo do contexto e do momento biográfico considerado.

tência», e a *mesmidade* como «continuidade de si próprio» através das diversas «etapas da vida». É esta relação espaço-temporal que constitui o nó da identidade pessoal e que se está a tornar problemática. É uma subjectividade sempre em busca dela própria, enigma sempre por decifrar, processo sempre inacabado. Agora já não se trata de «construção de mundos vividos», nem sequer de «trajectos no interior dos mundos», mas sim duma «interpretação de si para si próprio», a intriga do relato biográfico, «entre história e ficção»⁸⁹.

De facto, a *identidade pessoal* tem uma constante necessidade de ser interpretada, descodificada, contada. Porque, como Freud tinha descoberto, «o Eu não é um», o indivíduo não é este «homem inteiro e racional» postulado pela filosofia idealista, quer se trate do *cogito* cartesiano, do Eu *transcendental* kantiano ou do *homo oeconomicus* de Smith. Ele é antes um «conglomerado de fragmentos em relações incertas»⁹⁰, logo, não é fácil perceber nem a unidade, nem a continuidade temporal. É por isso que os relatos de vida são ao mesmo tempo «materiais» muito ricos e também frequentemente muito decepcionantes, de qualquer forma muito «barocos»⁹¹, pelo menos para os outros que não os autores. É porque antes de se exprimir numa linguagem *veicular* (destinada a comunicar) ou *referencial* (destinada a designar, classificar, ordenar), o sujeito humano serve-se duma linguagem *vernacular*, quase idiossincrásica (o que Lacan chama a «là-langue» e que remonta à tagarelice infantil). Esta linguagem está cheia de afectividade, pejada de emoções e carregada do «código maternal», aquele que não serve para comunicar (excepcionalmente consigo próprio), nem para racionalizar, mas simplesmente para viver⁹².

É este ponto de vista sobre a *identidade pessoal* que fundamenta a importância estratégica da linguagem e da sua elucidação numa eventual teorização que só pode ser, mais

(89) Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. A noção de identidade narrativa intervém, em primeiro lugar, na obra de Ricoeur, como conclusão da sua magistral história do relato que é também uma interrogação sobre o tempo, cf. *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 435-490. Ela é de seguida retomada e longamente explicitada, na sua obra mais importante de 1990, em torno desta tese: «A compreensão de si é uma interpretação que encontra no relato uma mediação privilegiada; esta última imita tanto a história como a ficção, fazendo da história duma vida uma história fictícia, ou, como se quiser, uma ficção histórica» (obra citada, 1990, p. 138).

(90) Cf. Fernandez-Zoila, obra citada, p. 66. É sem dúvida esta fragmentação crescente provocada pelas crises identitárias/existenciais que, hoje em dia, torna a questão da identidade pessoal tão vital e avassaladora.

(91) Cf. Oliver Schwartz, *Le baroque des biographies*, *Cahiers de philosophie*, número especial, Printemps 1990, p. 173 e s.

(92) Fernandez-Zoila relembra com muito precisão, no 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». É o que ele próprio chama «a carne da língua», é este nível «vernacular», saturado de afectividade, que constitui «um elemento no qual nós vivemos» e não «um instrumento para comunicar». Cassirer (cf. *La philosophie des formes symboliques*, 1: *Le langage*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, 1.ª ed. 1923) também teorizou longamente por meio duma concepção «paradigmática» da linguagem, naturalmente oposta à teoria «representacionista» do senso comum que constitui com frequência um obstáculo importante à compreensão da subjectividade, cf. Demazière e Dubar, obra citada, cap. 3.

uma vez, interdisciplinar. Se o «sujeito em aprendizagem» é antes de mais «um sujeito que fala» é porque ele é, primeiro, como Benveniste tão bem percebera, «sujeito de enunciação», *marca do sujeito na frase* depois no relato que é necessariamente «diálogo». É a razão pela qual, quando se quer falar de *identidade pessoal*, se é necessariamente arrastado numa espiral de *pronominalização*⁹³ que obriga a distinguir o Eu do si, depois o si de si próprio, sem nunca esquecer a presença determinante do «ele» (já que toda a linguagem, mesmo interior, é dialógica). Este «ele» pode ser ou não um «tu» que serve de mediador entre os «si» e o «si próprio», ambos pronomes reflectidos. Estes procedimentos de enunciação constituem vectores de expressão da subjectividade na linguagem. Eles indicam a presença da reflexividade e da narratividade por meio de «mundos lexicais» que são configurações de palavras sistematicamente associadas e estatisticamente mesuráveis. Assim, marcas diferenciadas e reconhecíveis⁹⁴ permitem detectar formas discursivas a partir de palavras utilizadas e das suas co-ocorrências. Paul Ricoeur, a propósito das formas narrativas, como aliás Marc Augé a propósito das formas simbólicas, têm razão em ligar estreitamente a «*constituição reflexiva da identidade pessoal*» com a «*construção recíproca da alteridade*» e o acesso à «*forma discursiva específica*» manifestando a «*presença do sujeito na linguagem*». São estes os termos que uma análise socioeconómica deve ser capaz de pôr em evidência a partir de corpos significativos de textos considerados como discursos subjectivos.

A «relação ao outro» está exactamente no cerne do processo da *identidade pessoal*, bem como também a vida privada e as relações interculturais⁹⁵. Quando as formas cultural (Eu nominal) e estatutária (Eu socializado) de identificação de si são categorizadas, às vezes estigmatizadas «por outro» a partir de instituições anónimas, às vezes substituídas por personagens encerradas em papéis (os Outros generalizados de Mead), as formas reflexivas e narrativas (identidades «para si») são produzidas pelos próprios sujeitos graças

à mediação de outros sujeitos (os Outros significativos de Mead). É esta relação intersubjectiva que permite o aparecimento da *identidade pessoal*, desde os cuidados afectuosos da mãe até às relações amorosas, ultrapassando e sublimando a relação de afeição para a transformar numa relação de reconhecimento mútuo e autêntico, no prazer recíproco e no respeito absoluto. O cerne do processo relacional é de facto, em primeiro lugar, a interiorização activa do outro em si, ao mesmo tempo que o reconhecimento de «si próprio como um outro» está no centro do processo biográfico íntimo, mediador do «ele ou ela» (que é também por vezes um «tu») entre o *si próprio reflexivo* («*ter alguém com quem falar*») e o *si narrativo* («*falar de si próprio a partir do outro*»), num projecto de vida partilhada. Esta «*aspiração da vida autêntica com e para o outro*» é, segundo Ricoeur, a primeira metade da definição da identidade narrativa.

Mas Ricoeur acrescenta à sua definição «*em instituições correctas*»⁹⁶. De facto, a aspiração da «vida autêntica», mesmo «com e para o outro», não pode ser completamente suficiente para a construção duma identidade pessoal duradoura. Porque esta configuração de formas identitárias que coloca no centro o Si narrativo deve articular e argumentar a continuidade duma história, em relação com a unidade dum projecto de vida, pelo menos duma «convicção simbólica», isto é duma «crença pessoal». É por isso que os «Nós societários» não se podem reduzir à pura e simples figura do mercado. O «societário» não se reduz ao «económico», ao interesse do forte que esmaga os fracos, à «liberdade da raposa livre no galinheiro livre» (Marx). Ele também não é uma simples hierarquia de posições económicas, de capitais convertíveis uns nos outros. Ele também é composto de regras e de instituições fundadas sobre um princípio de justiça⁹⁷. As instituições, sobretudo porque já não são «comunitárias», devem ser justas⁹⁸, isto é, proteger os fracos contra os fortes, redistribuir as riquezas segundo princípios éticos, entre os quais o não respeito que deve poder ser sancionado, tanto de forma eleitoral quanto penal quando

(93) Encontrei este termo num artigo antigo de Wallon que escrevia: «As distinções pronominais da linguagem ajudam a promoção do Eu em direcção ao estado de indivíduo que conquista o seu lugar, como sujeito, no meio de outros» (*Enfance*, número especial, 1963, p. 94). Encontrei este termo no texto de Jean-Pierre Boutinet publicado no recente *Traité des sciences et techniques de la formation*, Paris, Dunod, 1999, p. 187. Esta inflação do pronominal nos discursos (si, si próprio, eu próprio, etc.) ilustra, segundo ele, o «lugar conquistado pela individualização» no último período, mas também os «riscos que lhe são inerentes», sobretudo quando as ocasiões de realizar a reflexividade são raras ou inexistentes.

(94) Estas marcas linguísticas, que comprovam um género «biográfico», podem ser detectadas através duma análise de tipo lexicográfica tendo em conta as co-ocorrências, cf. Paul Wald, «Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales» em ALCESTE, *Utinam*, número especial, Printemps, 1999-1/2, p. 303-324.

(95) Cf. Dominique Schnapper, *La relation à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998. Esta obra mostra exactamente em que é que a prática do diálogo intercultural, a ultrapassagem das lógicas comunitárias e o acesso a uma concepção «aberta» da cidadania são condições para que o individualismo contemporâneo consiga evitar regressões no sentido do encerramento sectário, mas também fugas para a frente em direcção à competição negativa. Neste aspecto, a individualização é claramente um processo ambivalente apanhado entre a raticeira do Nós comunitário e a do Eu todo poderoso.

(96) A expressão encontra-se em Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, obra citada, p. 335. Ela provém da ideia segundo a qual a interpretação de si como «leitura do texto da sua vida» é inseparável duma «*aspiração ética*» que se encontra no seio da relação com o outro como «*alter ego*» que implica a «*reciprocidade do respeito mútuo*», mas também «*a concertação no espaço público*» que permite ir «*mais longe do que o frente-a-frente*» e de unir os direitos («*receber a sua parte*») e os compromissos («*tomar partido*»). Norma de reciprocidade, regra de justiça e sabedoria prática («*convicção, respeito, conflito e reconciliação*») são os ingredientes, segundo Ricoeur, do Si narrativo que permite argumentar, através de e no relato, sobre «*o universal em contexto*», (*Ibid.*, p. 199-236).

(97) É um ponto fundamental no seio dos debates e das incertezas actuais: a impotência dos Estados democráticos face a práticas consideradas como «injustas» pela maioria (despedir maciçamente enquanto se realiza lucros consideráveis, por exemplo) é uma das razões da «desinstitucionalização», mesmo relação, várias vezes encontrada nas análises das políticas familiares, sociais ou judiciárias.

(98) 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 apaixonados: reduzir a justiça à equidade supõe que as distâncias entre os mais ricos e os mais pobres sejam justificáveis em termos racionais (éticos e não apenas económicos), o que manifestamente não é o caso no mundo actual onde as desigualdades são abissais (relação de 1 a 74 entre os 10% mais ricos e os 10% mais pobres) e que recomeçaram a crescer a partir dos anos 1980.

infringe a lei. O «societário» é uma democracia solidária no seio da qual a política deve não só ser desejada e aprovada pela maioria como também deve ser construída com a participação da maioria. E é aqui que tem lugar a questão dos compromissos pessoais que, como vimos, se tornaram problemáticos, evanescentes, susceptíveis de serem revistos e distanciados ao longo do período recente (cf. cap. 4).

Porque o outro não se reduz aos «todos próximos», o societário não é a redução do universo às relações privadas, familiares e até mesmo amorosas. A abertura ao outro, é também a abertura ao mundo, doravante equivalente de toda a humanidade. Esta abertura torna, em primeiro lugar, para muitos, a forma dum recusa: do racismo, da miséria, da humilhação, de qualquer forma de etnocentrismo xenófobo. Os «novos compromissos» concretos, precisos, mediatizados têm uma relação visível com a identidade narrativa: eles permitem falar de combates – ou pelo menos de convicções – contra o racismo, contra a injustiça das expulsões, dos despedimentos arbitrários, das exclusões (cf. cap. 4). É esta abertura que é também laço social com um sentido novo: não defesa pura e simples da «sua» comunidade contra os outros, mas encontro do «outro», defesa da sua dignidade sobretudo se ele é ignorado enquanto pessoa, humilhado, desprezado⁹⁹. O encerramento sobre si próprio, no seu casulo íntimo, na sua comunidade «cultural» não é autenticamente pessoal, pelo menos na forma narrativa da sua aspiração ética: para falar de si como sujeito, é preciso reconhecer-se e fazer-se reconhecer como ser moral e, cada vez mais, como um ser humano que pertence simbolicamente a toda a humanidade e não apenas àquilo que se acredita ser a «sua» comunidade. O desafio desta configuração centrada na identidade narrativa é a de fazer advir, ainda que de forma mínima, e segundo múltiplas vias, uma «humanidade universal» através do compromisso por exemplo, humanitário¹⁰⁰.

É por isso que a identidade pessoal não pode falar de si sem qualquer recurso a este último tipo de linguagem que Benveniste chama sobre-referencial e que se apoia sobre palavras-valores, normas éticas e regras de justiça. Justificar o trabalho que se faz, o emprego que se exerce, as escolhas da vida privada, *a fortiori* os seus votos ou as suas filiações voluntárias, é referir-se a outra coisa que não os contextos restritivos («eu não tinha escolha»), a acasos incontrolados («chegou assim, sem mais nem menos»), a dominações sofridas («fui obrigado»). Sem que estas referências requeiram «grandes palavras» (Justiça, Democracia, Solidariedade...) ou «grandes doutrinas» (cristãos, comunistas, liberais...), elas estão ancoradas em convicções que servem de referências na verbali-

zação da existência «societária». Ora, é preciso constatá-lo, estas referências e estas convicções são difíceis de exprimir por aqueles que não aprenderam a linguagem da subjectividade, linguagem do coração que só se pode basear na experiência pessoal e na sua expressão subjectiva.

É por isso que a hipótese terminal duma crise de recursos, linguísticos, mas também cognitivos, éticos, reflexivos e narrativos, da *identidade pessoal* deve ser formulada enquanto dimensão importante da crise das identidades. O questionamento, cada vez mais radical, da configuração anterior das formas identitárias de dominante comunitária e «para outro», na esfera privada (cap. 2), na esfera profissional (cap. 3), nas identificações simbólicas, éticas e políticas (cap. 4) perturba a construção das identidades pessoais (cap. 5). Embora seja verdade que «contar em linguagem-relato a subjectividade é uma conquista recente dos humanos» e que «ninguém consegue ensinar bem aos jovens como é que podem exprimir a sua subjectividade»¹⁰¹, a conjuntura dos últimos trinta anos não foi favorável a uma elaboração colectiva e partilhada de novas referências e de novos projectos que permitam evitar a alternativa entre o encerramento comunitário e o individualismo económico cínico. O retorno das acções colectivas¹⁰², de dominante societária, e o ressurgimento recente das preocupações filosóficas¹⁰³ são sinais encorajantes duma procura de referências colectivas e pessoais sem as quais faltarão os recursos identitários. Mas as condições de acesso de todos a este tipo de identidade estão ainda longe de estar reunidas.

CONCLUSÃO

A construção da *identidade pessoal* não pode evitar viver crises que não resultam duma falta de recursos económicos, mas da própria estrutura da subjectividade humana a partir do momento em que ela se emancipa dos quadros comunitários. Porque é disso que se trata, sociologicamente, na crise das identidades qualquer que seja a dimensão visada. É a esta grande passagem, sempre incerta, frequentemente dramática, mas também potencialmente emancipadora, da dominação dos laços *comunitários* que restringem, determinam, encerram as subjectividades individuais «fechadas» em identificações colectivas e em relações de dominação terríveis (dos homens sobre as mulheres, dos velhos sobre os jovens, dos dirigentes todos-poderosos sobre executantes subordinados, ect.) e que constituem com frequência «identidades» ilusórias, ambíguas, até mesmos mortíferas¹⁰⁴ às rela-

(99) Quando os discípulos de Jesus lhe perguntaram: «Mestre, mas quem é o meu próximo?», ele respondeu através da parábola do «bom samaritano», cf. Evangelho segundo São Lucas, 10, 29-37. Foi «um estrangeiro, um herético», que reconheceu no homem semimorto o seu próximo.

(100) No preciso momento em que escrevo estas palavras, a organização «Médicos sem fronteiras» recebe o prémio Nobel da paz. A apelação «sem fronteiras» não será uma das marcas linguísticas mais claras duma orientação «societária»? O social «comunitário» pode, de facto, definir-se pelas suas fronteiras como o demonstra o antropólogo Frédéric Barth num texto recentemente traduzido, in F. Barth, *Théories de l'ethnicité*, PUF, 1995, p. 203-249.

(101) Esta citação é retirada de Fernandez-Zoila, obra citada, p. 196 e 207.

(102) Penso no movimento social de 1995, nos movimentos de desempregados em Dezembro de 1997 e no seu seguimento, na mobilização contra os acordos previstos em Seattle, aquando do primeiro congresso da Organização Mundial do Comércio, em Dezembro de 1999.

(103) O movimento, encetado no fim dos anos 80, da multiplicação de cafés filosóficos parece ter sido sol de pouca dura.

(104) É muito significativo que a partir dos anos 90, vindas de todos os quadrantes, muitas obras se

ções *societárias* que individualizam, separam, seleccionam, às vezes exploram, frequentemente angustiam, mas tornam possível uma subjectividade autónoma que alguns chamam a liberdade. A construção das identificações pessoais, subjectivas, plurais não significa a ausência ou a abolição de todo o colectivo, mas a construção dum outro tipo de colectivo, diferente do precedente, mais «societário», isto é, ao mesmo tempo escolhido livremente e regulado voluntariamente.

Ora, actualmente esta construção realiza-se mal e as identidades pessoais têm dificuldade em ultrapassar as suas crises, em gerir os seus percursos, em falar do seu significado. Dois séculos depois da revolução industrial e da Revolução Francesa, as sociedades modernas continuam abaladas por crises identitárias e não apenas económicas e sociais. Elas manifestam-se em todos os domínios da vida social assim 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 ainda não foi resolvida e antes de mais é necessário que ela o seja»¹⁰⁵. É inteiramente verdade e é crucial colocá-la no centro das políticas públicas (cf. cap. 4). Mas todos os «movimentos sociais» que tentaram resolvê-la pela revolução falharam, caindo nas formas comunitárias, tornadas totalitárias. Então, só resta este processo lento, tortuoso e frequentemente decepcionante, que consiste em realizar políticas sociais eficazes que facilitem a construção de sujeitos em aprendizagem, mas também que ajam colectivamente para que se convertam em emancipação pessoal.

Esta libertação não pode ser reduzida ao enriquecimento económico. Ela supõe também o acesso a uma forma de subjectividade que tem dificuldade em se construir, mesmo quando a pressão das necessidades materiais é menos restritiva. Ao mostrar as crises inevitáveis, este capítulo tentou esclarecer as suas principais razões. Mas este processo societário está em andamento: as crises pessoais de identidade são disso a prova mais patente, apesar dela ser cruel. De facto, nada é mais inquietante do que um sujeito que nunca atravessou uma crise. Entre as autobiografias publicadas, houve um exemplo que me pareceu exemplar e bastante convincente. É o dum rapaz numa família da grande burguesia suíça que viveu durante muito tempo «absolutamente sem problemas, sem conflito e sem crise» e que subitamente soube que tinha uma doença incurável. Depois dum imenso trabalho sobre ele próprio, dum relato da sua vida, necessário para descobrir o significado do seu cancro, ele escreveu um livro que está cheio de lições sobre as crises necessárias ao aparecimento da identidade pessoal. Este é o caso de Fritz Zorn¹⁰⁶. O seu

testemunho é mais claro do que todos os materiais recolhidos pelos sociólogos. É de facto a crise que revela o sujeito a ele próprio, o obriga a reflectir, a mudar, a lutar para «a superar» e a inventar-se a si próprio, com os outros. A identidade pessoal não se constrói de outra forma.

tenham consagrado a desconstruir estas «identidades» (colectivas) como «ilusões» (J. F. Bayard), «ambiguidades» (Balibar e Wallerstein), até mesmo «ideias violentas» (Amine Maalouf); cf. as referências na bibliografia terminal.

(105) É o tema do livro de Jacques Commaille, *Les nouveaux enjeux de la question social*, Paris, Hachette, 1997, que declina três imperativos: 1/Regenerar as estruturas intermediárias; 2/ Construir a Europa Social; 3/ Relançar o debate político, cf. p. 138-144.

(106) Prezo pessoalmente 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 subjectividade, em relação às questões económicas (as dos «capitais» de qualquer espécie). Eis um homem que é oriundo das melhores famílias burguesas de Constance, filho de banqueiro, e que exprime a crise existencial mais intensa, os sofrimentos e as infelicidades mais dolorosas. Três *leitmotivs* nesta confissão comovedora: *não existe conflito* («concha protectora da intimidade familiar», p. 119), *perfeição* (consistindo, de facto, em «não fazer nada» ou apenas em «boas maneiras»), *normalidade* («a um ponto quase repugnante», p. 100). Uma série de consequências: *depressão* («solidão e desespero», p. 101; «degradação de mim próprio», p. 106), *satisfação* («eu tinha tudo o que queria», p. 139; «estava sempre bem», p. 144), *desamparo* («sempre esperar e ter esperança», p. 126; «nunca amei ninguém», p. 151) e para terminar, *cancro* («agora a morte chegou», p. 150; «o cancro da alma retomado da tradição familiar», p. 157; «estou no inferno», p. 238). Ele começa a existir quando decide «escrever sobre a sua vida». No fim da *narração*, voluntária, assumida, conquistada contra tudo, o autor torna-se «revolucionário» (p. 250): «contra Deus, o Diabo é o nosso único recurso» (p. 258); «eu entrego uma guerra total» (p. 259) (cf. os extractos e comentários de Michèle Leclerc-Olive em *Le dire de l'événement biographique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, p. 28-30).

CONCLUSÃO GERAL¹

A crise das identidades é uma forma de exprimir um conjunto de processos em interacção e o seu momento histórico. O processo mais geral é aquele que conduz as sociedades ditas «modernas» a destruir constantemente as antigas formas sociais «comunitárias» para as substituir por formas sociais novas que eu denominei, depois de Max Weber, «societárias». Este processo que repousa, como tinha antecipado Marx, sobre uma nova configuração de forças produtivas produz, pela primeira vez na história, como Norbert Elias tão bem percebeu, a primazia potencial da identidade dos «Eu» sobre a dos «Nós». Este processo desenvolve-se através de «crises» que são, ao mesmo tempo, crises pessoais, as dos «Eus» visados e as das crises colectivas (económicas, sociais e simbólicas) dos «Nós» destrutturados, inclusivamente destruídos.

Tentei «seguir» estas crises nos três domínios da sociedade francesa mais estudados pelos sociólogos, desde há trinta anos para cá (1968-1998): a família, o trabalho e o campo político e religioso. Ao abordar as mudanças educativas ocorridas ao longo deste período e nomeadamente esta redefinição oficial dos alunos como *sujeitos em aprendizagem* que doravante deverão sê-lo *durante toda a sua vida*, eu reliquei esta nova orientação educativa às crises da identidade pessoal que põem em causa todas as esferas da existência: relações amorosas, laços com o trabalho, crenças político-religiosas. Estes domínios e esta ordem de exposição foram escolhidos porque me pareciam pertinentes para compreender a crise das identidades, empiricamente observáveis e dramaticamente vividas. Ao tentar ficar próximo dos problemas do quotidiano da maioria das pessoas, esta apresentação tentou compreender as questões que os indivíduos colocam quando são confrontados com as transformações das relações entre os sexos, entre as classes e as gerações, mas também

(1) Orientei voluntariamente esta conclusão no sentido das preocupações do laboratório Printemps (URA 8085 do CNRS – Centre National de la recherche scientifique), sendo eu o único responsável pelas interpretações avançadas nesta conclusão.

quando eles se deparam com as mudanças das instituições, das suas regras, do seu funcionamento e dos seus agentes.

Todas as crises encontradas neste livro têm um ponto em comum: o questionamento das formas comunitárias do laço social, mais precisamente numa configuração antiga das formas identitárias², a que repousava na supremacia das identidades «culturais» e «estatutárias», nas identidades «reflexivas» e «narrativas». A antiga configuração entrou em crise: ela já não é suficiente para se definir, nem para definir os outros, para se orientar, compreender o mundo e, sobretudo, projectar-se no futuro. Elas são também reacções a estas novas exigências societárias: construir a sua identidade pessoal, ser si próprio, realizar-se, ser competente e eficiente, etc. Os efeitos desestabilizadores sobre as subjectividades deste questionamento e das suas exigências foram inventariados na vida privada, profissional ou no espaço público. Eles são inseparáveis das transformações das relações sociais e das formas de relações interpessoais, das modalidades da relação com o outro. Quer se trate das relações homens-mulheres (mas também pais-filhos) e das formas de vida conjugal e familiar, quer se trate das relações empregadores-assalariados (mas também incluídos-excluídos) e das formas de emprego e trabalho, quer se trate das relações indivíduos-instituições e das formas da vida pública, os últimos trinta anos foram marcados, em França como em toda a parte, por transformações importantes que estão longe de ter esgotado todos os seus efeitos.

A diminuição dos casamentos, o aumento dos divórcios e a diversificação das formas de vida privada foram assimilados ao processo de emancipação das mulheres, à incerteza crescente dos papéis assexuados e à difusão contínua daquilo a que os sociólogos chamaram «o individualismo familiar». A explosão do desemprego, a transformação das formas de trabalho e das relações profissionais foram assimiladas aos movimentos do capital, à destruição criadora das formas de actividades económicas e ao que se apelida como processo de mundialização. O colapso da prática religiosa, as alterações das relações com o político e com as instituições foram assimilados ao processo de secularização e às mutações do mundo simbólico, nomeadamente sob influência dos *media*. No fim de contas, as «identidades colectivas» herdadas do período precedente estão desestabilizadas, desestruturadas, por vezes destruídas. O individualismo parece triunfar por todo o lado.

E, no entanto, todas as formas de individualização (da vida privada, do emprego, das crenças...) não querem significar um qualquer triunfo do «indivíduo» sobre o «colectivo». Mais do que nunca, a oposição indivíduo/colectivo não permite compreender os processos em curso e as crises que suscitam. O indivíduo não substitui o colectivo. Não só porque, hoje como ontem, «não existe identidade do Eu sem identidade do Nós» (Elias), como também porque, o que está em causa, é a substituição numa forma social por outra, a passagem dum socialização de dominante «comunitária» a uma socialização de dominante

(2) A organização dos quatro modos de identificação a que eu chamo formas identitárias repousou, no capítulo 1, numa tentativa histórica de combinação do processo de civilização (Elias), do processo de racionalização (Weber) e da luta de classes (Marx e Engels).

«societária» (Weber) e, finalmente, porque o movimento das forças produtivas põe em causa as relações sociais e as formas históricas de individualidade (Marx). São, talvez, as incertezas, os mal-entendidos, as crispções em torno desta noção de «societário», frequentemente substituído pelo termo «moderno» na linguagem corrente (quando não é por «liberal» ou «capitalista»), que os debates e as paixões em torno da natureza dos processos em curso exacerbam. Sem dúvida, o «societário» emerge das novas forças produtivas, da extensão das relações mercantis, da expansão mundial dos «mercados». Mas ele também significa a revolução das formas do laço social, das relações pessoais, das significações simbólicas. Ele é também dinamizador da possível emancipação da autoridade, do desenvolvimento da democracia participativa e da nova regulação social. Por exemplo, a impotência do político face às lógicas dos mercados não é o regime normal do social de tipo «societário». Esta é uma das perversões, característica da Crise, que se espalhou por todo o lado desde a abertura das fronteiras, da mundialização do capital e dos mercados financeiros, da desregulação das actividades económicas, da exploração crescente das novas formas de trabalho. Um dos desafios actuais mais importantes é exactamente o da regulação, que já não pode ser só da responsabilidade dos Estados, mas que deve também ser da responsabilidade de conjuntos mais largos (a Europa e as unidades do mesmo tipo) e, mais ainda, do Mundo, e que deve implicar todos os actores, em todos os domínios da vida social.

A individualização significa, potencialmente, a primazia crescente dos Eus sobre os Nós, a participação activa dos cidadãos naquilo que lhes diz respeito, a tomada de consciência das *identidades pessoais* nas decisões colectivas. Pode-se considerar que ainda se está muito longe. Mas é um processo lento, complexo e incerto que visa cada nova geração no desenvolvimento individual e colectivo da sua socialização que é também uma individualização. Escolhi abordar esta noção de *identidade pessoal* a partir da forma como ela emergiu, dificilmente, de trinta anos de crises na sociedade francesa. Defini-a como a identidade dum sujeito em aprendizagem durante toda a vida e que age com os outros, só para referir as duas características mais importantes. A primeira é ser uma subjectividade em permanente estruturação. A aspiração à subjectividade não significa o triunfo do egoísmo hedonista. A subjectividade edifica-se e desenvolve-se nas e através das relações com o Outro. Ser sujeito é ser capaz de construir, ao longo de toda a sua vida, relações de reconhecimento mútuo. Ser sujeito é, em primeiro lugar, recusar, para si como para os outros, as relações de dominação, de submissão, de autoridade imposta de forma arbitrária, de desprezo e de subordinação pessoal. Foram as mulheres que, desde há trinta anos para cá, abriram as brechas mais profundas nas relações de dominação, características das formas comunitárias, que assentam, desde há muito tempo, na dominação masculina. Para se libertarem e poderem construir com os homens relações amorosas e cooperativas que fossem ao mesmo tempo recíprocas e frutíferas, as mulheres aplicaram-se em combates que estão longe de estar ganhos, mas que provocaram avanços significativos em matéria de subjectividade e, potencialmente, de democracia.

Ser sujeito significa também poder ser actor da sua vida familiar, profissional e política. É poder entrar voluntariamente em acções colectivas susceptíveis de melhorar o seu

próprio destino e o dos outros mais desfavorecidos. Essas acções «societárias» não são puramente defensivas: elas unem interesses e valores, da eficácia e da sociabilidade, exigências de resultados com experiências de solidariedade. Os sujeitos em aprendizagem também se tornam actores sociais através de compromissos em formas de acção que eles querem poder inflectir, discutir, controlar. Assim, graças à sua experiência, eles são dotados de capacidades subjectivas, de flexibilidade e de formas de expressão, de referências e fronteiras, de convicções e de argumentos. Estas capacidades não se adquirem sozinhas, mas graças a *Outros significativos* que desempenham um papel essencial na construção duma intimidade pessoal, através das relações amorosas que implicam o desenvolvimento da expressão subjectiva.

Esta aprendizagem da subjectividade, da relação de si a si próprio, deve também ser mediatizada, no espaço público, por *Outros generalizados* que permitem o acesso à cidadania. A questão das mediações tornou-se, ao mesmo tempo, central e crítica, em todos os domínios da vida social cada vez mais «societária», isto é, dependente das configurações de actores que interagem nestes campos. Estes últimos são parcialmente estruturados por instituições, regras e relações de poder. As instituições não representam apenas restrições impostas aos indivíduos, representam também recursos que eles devem aprender a mobilizar de forma eficaz.

Os «novos» movimentos sociais e compromissos solidários concernem com frequência os mais ameaçados pelas mutações em curso, aqueles para quem o acesso às instituições e aos seus recursos é mais decisivo: movimentos de desempregados que constroem uma reivindicação colectiva (ressurgimento dos direitos mínimos sociais e participação na ANPE³) a partir duma verdadeira «revolta»⁴, movimento dos ilegais que reivindicam o direito a um reconhecimento jurídico, mobilização da associação Droit au Logement para que se apliquem as leis sobre as requisições mas também, localmente, juntamente com outros actores colectivos, para que se ajude os mais desfavorecidos a tornarem-se sujeitos⁵, aparecimento de novas formas de mediação nos bairros problemáticos⁶, novas exigências éticas para os militantes sindicais e capacidades subjectivas para os novos mediadores⁷, ect. Todas estas formas de acção colectiva manifestam, ao mesmo tempo, a profundidade da crise e o aumento das iniciativas para tentar resolvê-la.

A individualização, como se viu ao longo deste livro, é um processo naturalmente ambivalente. Enquanto desregulação, descomprometimento parcial das instituições do Estado-providência, ela constitui uma ameaça de exclusão e de isolamento para as vítimas

dos movimentos do capital e das novas formas de precarização. Enquanto produto da destruição dos laços comunitários através do desemprego, a mobilidade forçada e a concorrência generalizada, ela está na origem dos dramas colectivos e das crises pessoais. Mas ela representa também uma oportunidade de emancipação, uma maneira de se libertar dos laços da dominação masculina, da influência das submissões de ordem genealógica e da submissão às tradições impostas. A passagem dum lado ao outro da individualização é frequentemente uma aventura longa e difícil que, como desde há muito o tempo⁸ mostram os testemunhos dos imigrantes, pode estender-se por várias gerações e implica sempre dinâmicas identitárias delicadas. De facto, a passagem do comunitário ao societário implica uma modificação da própria estrutura da identidade pessoal, o aparecimento de novas formas de subjectividade. Efectivamente, ela implica uma reorganização das formas identitárias em torno das «identidades para si» e já não das «identidades para outro». Ela implica conversões identitárias que façam passar os indivíduos de membros submissos (mas também mais ou menos protegidos) a sujeitos actores, embora muito mais expostos e incertos. É a razão pela qual ela não pode acontecer sem crises e é por isso também que estas últimas tomam a forma de crises existenciais e subjectivas.

A questão da subjectividade é, em primeiro lugar, uma questão de linguagem. Passar das citações para as identidades «comunitárias», reduzindo cada indivíduo a não ser mais do que um membro intermutável da sua colectividade étnica ou um agente encerrado nos seus papéis, e de prisioneiros de definições puramente «estatutárias» por meio de categorias predefinidas a identificações subjectivamente apropriadas, que põem em jogo a reflexividade, exige um reconhecimento e uma valorização de todos os níveis de linguagem. O sujeito em aprendizagem deve construir-se e apropriar-se da sua própria linguagem, a linguagem da sua identidade pessoal. Assim, esta última torna-se um processo vital que as instituições devem ser capazes de reconhecer. Aprender a falar de si torna-se um desafio essencial das relações societárias, tanto na esfera privada como na profissional ou pública. Então, já não se trata apenas, primeiro para o sujeito com a ajuda dos seus formadores, de aprender uma língua, mas de se apropriar das linguagens e de aceder à sua própria expressão.

O Eu reflexivo constrói-se assim num processo de apropriação duma linguagem sua. Linguagem da intimidade, das relações afectivas, mas também linguagem da reflexão, da apropriação pessoal das grandes obras do património cultural da humanidade. A individualização é antes de mais essa aprendizagem pessoal desta comunicação íntima com criadores, pela leitura, pela música, pelo teatro, o cinema, as idas aos museus, etc. Mas a individualização é também a aprendizagem da expressão de si, na vida privada, amorosa e nas

(3) N.T.: A sigla significa Agence Nationale pour l'Emploi.

(4) Cf. Didier Demazière e Maria-Térésia Pignoni, *Chômeurs: du silence à la révolte*, Paris, Hachette, 1999.

(5) Cf. Bénédicte Havard-Duclos e Sandrine Nicourd, *Les formes de l'engagement solidaire: le cas de trois associations dans une commune de banlieue*, relatório Printemps, 1999.

(6) Cf. Catherine Delcroix et al., *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, Paris, La Documentation française, 1997.

(7) Cf. o conjunto dos artigos reunidos na 2.ª parte do número de *Utinam*, 1999-1/2.

(8) Cf. William Thomas e Florian Znaniecki, *Le paysan polonais en Europe et aux États-Unis. Récit d'un immigrant*, Paris, Nathan, 1998 (1.ª ed., 1919). Não será por acaso que as análises das trajectórias de imigração estão na origem das tradições sociológicas de Chicago; cf. a apresentação de Pierre Tripier. A análise destas trajectórias e dos relatos que elas suscitam constituiu um material importante de todas as análises empíricas dos processos identitários.

suas relações íntimas que permitem a revelação de si. Mas é também a participação em relações profissionais, no seio de instituições de formação e de trabalho. E é, finalmente, o acto de se forjar convicções, de poder modificá-las e de argumentar assim as razões de escolher este ou aquele representante. O desvio por todas as disciplinas que tratam da subjectividade pela análise da linguagem, das manifestações do inconsciente até às marcas da enunciação, passando pelos procedimentos argumentativos da persuasão e das formas narrativas como meios de expressão dum projecto subjectivo, parece-me cada vez mais necessário aos sociólogos se estes quiserem ter em conta a subjectividade e deixar de reduzir os indivíduos às suas origens comunitárias e às suas pertenças estatutárias. A linguagem da identidade pessoal não pode ser analisada sem os múltiplos recursos das ciências da linguagem e das suas apropriações subjectivas.

A identidade pessoal não se pode reduzir à reflexividade porque o sujeito que aprende durante toda a vida tornou-se uma história. O Eu narrativo é esta história que cada um é levado a contar a si próprio e, às vezes, a contar a outros. É por isso que a dimensão biográfica se tornou uma componente essencial da identidade pessoal. Contar a sua vida é encontrar uma intriga susceptível de guiar a selecção dos episódios e o seu encadeamento, de personagens e da sua influência. É construir uma intriga que articula estes dois níveis e que permite «dar um sentido» à sua vida, ao mesmo tempo que uma direcção e um significado compreensíveis para o outro. Esta biografia é atravessada por crises porque a identidade nunca está adquirida, está sempre em busca dela própria, sempre exposta às mudanças e aos questionamentos.

A análise das entrevistas biográficas⁹, instrumento de reconstrução das identidades narrativas, permite confrontar, numa perspectiva longitudinal, estes materiais¹⁰ juntamente com outros para além da importância da singularidade irreductível das existências pessoais. A interpretação dos pontos de vista disciplinares está aqui completa. As fronteiras entre uma sociologia das trajectórias que tem em conta a subjectividade e uma psicologia clínica que inscreve os percursos singulares nos seus contextos sociais confundem-se com as que pareciam separar uma abordagem linguística das marcas do sujeito no discurso duma sociologia das linguagens – ou sociolinguísticas – da identidade¹¹. De facto, não se pode separar completamente a interpretação das formas identitárias socialmente identificáveis da análise compreensiva e clínica dos processos de expressão da subjectividade singular. Os relatos de vida não são apenas materiais para o investigador, também são produções de sujeitos que se constroem falando de si. Por isso, há cruzamentos que permitem a guardar uma interdisciplinaridade manifestamente necessária.

(9) Cf. Didier Demazière e Claude Dubar, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, 1997. Cf. Também o simpósio da revista *Sociologie du travail*, 1999-4 que inclui um debate sobre o método.

(10) Cf. o dossier especial da revista *Utinam* 1999-4, coordenado por Sylvie Vilter e consagrado às Actas da jornada de Printemps: «Questionnaires et entretiens face aux biographies».

(11) Cf. Gabrielle Varro, «Sociolinguistique ou sociologie du langage?», toujours le même vieux débat», *Langage et société*, 88, Junho de 1999, p. 91-100.

Uma última dimensão da identidade pessoal, reflexiva e narrativa, emergiu das análises deste livro: é a sua dimensão ética. A esfera simbólica, abandonada pelo religioso instituído e pelas crenças políticas estabelecidas, é parcialmente recomposta em torno duma «aspiração ética» (Ricoeur) cuja análise empírica continua ainda embrionária. Em primeiro lugar, trata-se duma espécie de ética de proximidade e das suas exigências de justiça concreta. A mediação do Direito tornou-se, a esse respeito, uma exigência ética, às vezes avassaladora, mas necessária à instauração «de instituições justas»: o papel crescente dos juizes, em França como em todo o lado, é disso um testemunho concreto. Mas esta mediação continua a ser insuficiente porque não é suficiente poder «acreditar» na justiça, primeiro é preciso poder reconhecer-se a si próprio e ser reconhecido como justo, isto é, concretamente solidário daqueles que sofrem. Esta «aspiração ética» é a outra face desta identidade narrativa que deve conseguir relatar o acesso à «vida boa com e para o outro». A intervenção de regulações de ordem ética, regras deontológicas e marcas de confiança mais ou menos reconhecíveis e codificadas, constitui ao mesmo tempo uma tendência incontestável e um domínio científico ainda pouco explorado e necessitando então, para ser empiricamente esclarecido, de novas investigações.

Todas estas questões: individualização, mediação, subjectividade, linguagem, biografia, ética, transformaram-se, ao longo dos últimos anos, em objectos de investigação para os sociólogos, mas também para os investigadores de ciências humanas e sociais. Para os abordar e esclarecer, através de trabalhos de campo com base em domínios muito variados (escola, política pública, bairros problemáticos, inserção profissional, organização do trabalho, dispositivos de gestão, desemprego, movimentos sociais...), os sociólogos já não se podem contentar com os recursos da «sociologia clássica». Então, outras tradições teóricas e metodológicas são naturalmente solicitadas para estudar expressões individuais e interações concretas, temporalidades múltiplas e interdependentes, relatos pessoais e grupos em mutação. O interaccionismo simbólico, etno-metodológico, a análise estrutural do relato, a análise de conversa, a lexicografia e a observação etnográfica fornecem recursos preciosos. A interdisciplinaridade, embora ainda um pouco limitada, começa a desenvolver-se. São condições favoráveis para abordar as questões da identidade duma maneira renovada.

Neste livro, ao propor um conjunto conceptual que eu espero que seja ao mesmo tempo mais coerente e mais operativo, tentei reaproximar domínios da sociologia (família, trabalho, política, religioso, educação...) que se ignoram com muita frequência, mas também abrir mais o raciocínio sociológico para as problemáticas destas disciplinas próximas, às vezes mais equipadas do que ela própria para abordar os desafios e processos da subjectividade (psicanálise, linguística, antropologia, história...). Ao propor distinguir e articular dimensões biográficas e relacionais, objectivas («para outro») e subjectivas («para si») e processos identitários, tentei ter em conta experiências e trabalhos recentes sobre a família (F. De Singly, I. Théry, J.-C. Kauffman, etc.), o trabalho e o emprego (R. Sainsaulieu, D. Kergoat, D. Demazière, etc.), mas também o religioso (J.-M. Donégani, D. Hervieu-Léger, Y. Lambert, etc.), o político (L. Karpik, P. Perrineau, M. Gauchet, etc.), a

escola (F. Dubet, B. Charlot, J.-P. Terrail, etc.), a imigração (G. Noiriel, A. Sayad, M. Tribalat, etc.) e a linguagem (P. Ricoeur, A. Fernandez-Zoila, P. Wald, etc.). As evoluções postas em evidência nestes trabalhos foram incorporadas a um processo global, significativo e incerto, complexo multidimensional que valoriza as dimensões pessoais (reflexivas e narrativas) à custa das dimensões colectivas (culturais e estatutárias) da identificação. No caminho aberto por Weber, Elias e Marx, este processo foi interpretado como uma passagem da primazia de formas «comunitárias» a formas «societárias», uma transformação de configuração Eu-Nós onde dominam Nós todos poderosos, a outras onde os Eus reivindicam um lugar importante, enfim, uma evolução de formas de produção e de trocas, locais e centralizadas, a outras, mundializadas e reticulares¹². Este processo não se faz de forma linear nem pacífica mas por meio de crises imprevisíveis e multidimensionais. É duma delas que hoje emerge penosamente, ao que parece, a sociedade francesa.

Para terminar, queria dizer até que ponto as questões de vocabulário podem constituir obstáculos muito difíceis de ultrapassar para quem quer propor uma abordagem compreensiva das dinâmicas identitárias. Antes de mais, conforme o que o leitor tiver na cabeça, a linguagem das *identidades colectivas* (a etnia, a cultura herdada, a nação, a classe, etc.) ou a da *identidade pessoal* (o si, o si próprio, o íntimo, o subjectivo, etc.), o seu ponto de vista inicial será muito diferente. A partir desse momento, tentar «fazer funcionar» um sistema de conceitos ligando sistematicamente esses dois grandes pontos de vista, e aplicando-os ao mesmo tempo a domínios diferentes do social (família, emprego, religião e política) e a esferas correspondentes da existência pessoal (amor, trabalho, crenças e compromissos), não é desprovido de armadilhas, ambiguidades e incertezas. De facto, se a forma social dominante se torna mais «societária», isso significa, potencialmente, que todos os campos do social se tornam esferas de experiências subjectivas que o sujeito pessoal deve tentar articular para manter, sem o conseguir nem completa nem duradouramente, uma certa *unidade* sincrónica, reflexiva de si próprio e uma certa *continuidade* diacrónica, narrativa de si. A unidade e a continuidade nunca são adquiridas, mas elas constituem uma espécie de espaços-tempos virtuais, de formas simbólicas mais ou menos detectáveis. Neste sentido, a identidade pessoal é também, como o constatava Lévi-Strauss no fim do seminário do Collège de France sobre a identidade, em 1977, uma «casa virtual» que não existe (enquanto «objecto» realizado) mas na qual se acredita e da qual se tem necessidade de falar (enquanto «sujeito») para viver e agir com os outros.

Foi o que eu quis dizer neste livro.

BIBLIOGRAFIA

- ABOU, Sélim (1984), *L'identité culturelle*, Anthropos.
- ALBERONI, Francesco (1981), *Le choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*, Ramsay (1ª ed., 1979).
- ALTHUSSER Louis, et al. (1965), *Lire le Capital*, Maspero.
- ARCHIER e SYRYEX (1983), *L'entreprise de troisième type*, Ed. d'Organisation.
- ARENDT, Hannah (1973), *Condition de l'homme moderne*, Gallimard (1ª ed., 1962).
- ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges (dir.) (1985), *Histoire de la vie privée*, 4 t., Seuil.
- ASTIER, Isabelle (1995), «Du récit privé au récit civil: la construction d'une nouvelle dignité?», *Lien social et politique - RIAC*, 34, Outubro, p. 121-130.
- AUBREY, Bob (1994), *Le travail après la crise. Ce que chacun doit savoir pour gagner sa vie au XXI^e siècle*, InterÉditions.
- AUGÉ, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion.
- BADINTER, Élisabeth (1986), *L'un est l'autre*, Seuil, «Points».
- BADINTER, Élisabeth (1991), *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob.
- BADINTER, Élisabeth (1998), «La crise de l'identité masculine», in J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité, l'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, p. 89-94.
- BARBIER, Jean Marie (ed.) (1996), *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, PUF.
- BARTH, Frédéric (1995), «Introduction à *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*», in *Théories de l'ethnicité*, PUF, p. 203-249.
- BARTHES, Roland (1981), «Introduction à l'analyse structurale de récit», in *L'analyse structurale des récits*, Seuil, «Points».
- BARTHES, Roland (1986), *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil.
- BATESON, Gregory (1977), *Vers une écologie de l'esprit*, trad., Seuil, 2 t. (1ª ed., 1965).
- BAUDELLOT, Christian (1987), «Réussir sa vie», *Les élèves de LEP, une population diversifiée*, Université de Nantes, policopiado.
- BAUDELLOT, Christian e ESTABLET, Roger (1989), *Allez les filles!*, Seuil.
- BAUTIER, Élisabeth et ROCHEX, Jean-Yves (1997), «Apprendre: des malentendus qui font la différence», J.-P. Terrail (éd.), *La scolarisation de la France*, La Dispute, p. 105-122.
- BAYART, Jean-François (1996), *L'illusion identitaire*, Fayard.
- BEAUVOIR, Simone de (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard.
- BENVENISTE, Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard.

(12) Cf. os três tomos de Manuel Castells, *La société en réseau, Le pouvoir de l'identité e Fin de millénaire*, Paris, Fayard, 1998 e 1999.

- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas (1996), *La construction sociale de la réalité*, A. Colin (1^a ed., 1966).
- BESNARD, Philippe (1984), *L'nomie, histoire d'une notion*, PUF, «Sociologies».
- BESNARD, Philippe et al. (ed.) (1993), *Division du travail et lien social, la thèse de Durkheim un siècle après*, PUF.
- BERTAUX, Daniel (1998), *Les récits de vie*, Nathan, «128».
- BERTAUX, Daniel e DELCROIX, Catherine (1990), «La fragilisation du rapport père/enfant. Une enquête auprès des pères divorcés», *Recherches et prévisions*, 21, Setembro, p. 65-74.
- BERTHO, Catherine (1980), «L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype», *Actes de la recherche en sciences sociales*, Novembro, p. 45-62.
- BINSWANGER, Ludwig (1971), *Introduction à l'analyse existentielle*, Éd. de Minuit (1^a ed., 1952).
- BLÖSS, Thierry (1997), *Les liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, PUF.
- BONNET, Serge (1982-1986), *L'homme de fer*, 4 t., Éd. du CNRS.
- BOUDON, Raymond (1986), *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Fayard.
- BOUFFARTIGUE, Paul (1991), «Le brouillage des classes», in J.-P. Durand e F.-X. Merrien, *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot, p. 96-130.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Éd. de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1986), «L'illusion biographique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, p. 53-76.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *La domination masculine*, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (ed.) (1996), *La misère du monde*, Seuil.
- BOURDET, Yvon (1977), *Qu'est-ce qui fait courir les militants?*, Stock.
- BOUTET, Josiane (1998), «Quand le travail rationalise le langage», in J. Kergoat et al., *Le monde du travail*, La Découverte, p. 153-164.
- BOUTINET, Jean-Marie (1998), *L'immaturité de la vie adulte*, PUF.
- BOUTINET, Jean-Marie (1999), «Vie adulte en formation permanente, de la notion au concept», in P. Carré e P. Caspar, *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, p. 169-188.
- BOZON, Michel e HÉRAN François (1988), «La découverte du conjoint», *Population*, 6, 1987, p. 403-487 n.º 1, p. 5-34.
- BOZON, Michel (1992), «Sociologie du rituel du mariage», *Population*, 2, p. 409-434.
- BRAUDEL, Fernand (1985 e 1986), *L'identité de la France*, Arthaud-Flammarion, 2 t.
- BROMBERGER, Christian et al. (1995), *Le match de football. Ethnographie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Éd. de la MSH.
- BROWN, Peter (1985), «L'Antiquité tardive», in P. Ariès e G. Duby, *Histoire de la vie privée de l'Empire romain à l'an mil*, Seuil, p. 224-299.
- CAIN, Jacques (1977), *Le double jeu. Essai psychanalytique sur l'identité*, Payot.
- CAMILIERI, C.; KASTERSZEIN, J.; LIPIANSKI, E. M.; MALEWSKA-PEYRE H.; TABOADA-LEONETTI I. e VASQUEZ, A. (1990), *Stratégies identitaires*, PUF.
- CANNAC, Yvon e CEGOS (1984), *La bataille de la compétence*, Éd. d'Organisation.
- CARPENTIER-BOGAERT, C.; DEMAZIÈRE, D.; MAERTEN, Y.; NUYTENS, W. e ROQUET, P. (1998), *Le peuple des tribunes. Les supporters de football dans le Nord - Pas-de-Calais*, Musée d'ethnographie régionale de Béthune.
- CARRÉ, Philippe e CASPAR, Pierre (ed.) (1999), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod.
- CASSIRER, E. (1972), *La philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, Éd. de Minuit (1^a ed., 1923).
- CASTEL, Robert (1995), *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard.
- CASTEL, Robert (1998), «Centralité du travail et cohésion sociale», in J. Kergoat et al., *Le monde du travail*, La Découverte, p. 50-65.
- CASTELLS, Manuel (1998), *La société en réseaux*, trad., Fayard.
- CASTELLS, Manuel (1999), *Le pouvoir de l'identité, l'ère de l'information*, trad., Fayard (1^a ed., 1997).
- CASTELLS, Manuel (1999), *Fin de millénaire*, trad., Fayard.
- CASTORIADIS, Constantin (1996), *La montée de l'insignifiance*, Seuil.
- CHABAUD, Corinne (1990), «Tâche attendue et obligations implicites», in *Les analyses du travail*, CEREQ, *Collection des études*, 54, Março, p. 174-182.
- CHALVON-DEMERSAY, Sabine (1996), «Une société élective. Scénario pour un monde de relations choisies», *Terrains*, 27.
- CHARLOT, Bernard (1997), *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Anthropos.
- CHAUDRON, Martine e SINGLY, François de (ed.) (1993), *Identité, lecture, écriture*, Bibliothèque du Centre G.-Pompidou.
- CHEU, A. (1999), «Itinéraires professionnels d'ouvriers et d'employés (1968-1986)», in C. Dubar e C. Gadea, *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, p. 199-212.
- CHEVALLIER, Jacques (ed.) (1994), *L'identité politique*, PUF.
- COHEN, Daniel (1998), «Où va le travail humain?», in Coll., *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, p. 107-118.
- COMAILLE, Jacques (1997), *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Hachette.
- CONINCK, Frédéric de (1995), *Travail intégré, société éclatée*, PUF.
- CONINCK, Frédéric de (1998), «La métaphore de l'ouvert et du fermé chez Max Weber», *Cahiers internationaux de sociologie*, CIV, p. 139-165.
- COSTALAT-FOUNEAU, Anne-Marie (1997), *Identité sociale et dynamique représentationnelle*, PUR.
- CRAIG, Peter Erik (1986), «Identité: amour et solitude», in P. Tap (ed.), *Identité individuelle et personnalisation*, Toulouse, Privat, 251-253.
- CROZIER, Michel e FRIEDBERG, Erhardt (1977), *L'acteur et le système*, Seuil.
- DANIELLOU, François; LAVILLE, Antoine e TEIGER Catherine (1983), «Fiction et réalité du travail ouvrier», *Les Cahiers français*, 209, p. 39-45.
- DARDY, Claudine (1996), *Identités de papier*, L'Harmattan.
- DAUPHIN, Cécile (1991), «Les femmes seules», in G. Duby e M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4, Plon, p. 445-489.
- DEAUVIAU, Jérôme (1998), *Le divorce au féminin. Recompositions après rupture et perspective biographique*, Tese de Mestrado em Sociologia, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines (UVSQ).
- DE BANDT, Jacques; DEJOURS, Christophe; DUBAR, Claude, com GADEA, Charles, TEIGER, Catherine (1995), *La France malade du travail*, Bayard.
- DECHAUX, Jean-Hughes (1997), *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, PUF, «Le Lien social».
- DEJOURS, Christophe (1998), *Souffrance en France*, Seuil.
- DELCROIX, Catherine et al. (1996), *Médiatrices dans les quartiers: le lien*, La Documentation française.
- DELMAS, Philippe (1991), *Le maître des horloges*, Odile Jacob.
- DEMAILLY, Lise (1991), *Le collège, crise, mythes et métiers*, Lille, PUL.
- DEMAZIÈRE, Didier (1992), *Le chômage en crise? La négociation des identités de chômeurs de longue durée*, Lille, PUL.
- DEMAZIÈRE, Didier (1995), *Le chômage de longue durée*, PUF.
- DEMAZIÈRE, Didier e DUBAR, Claude (1997), *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Nathan.
- DEMAZIÈRE, Didier e PIGNONI, Maria-Térésia (1998), *Chômeurs: du silence à la révolte*, Hachette.

- DEMAZIÈRE, Didier e DUBAR, Claude (2000), *Parcours professionnels et formes identitaires, retour sur une théorisation*, comunicação ao Colóquio do RC 52 da Associação Internacional de Sociologia, Setembro, Lisboa.
- DESROSIÈRES, Alain (1988), *Pour une histoire de la statistique*, Éd. de l'INSEE.
- DESROSIÈRES, Alain e THÉVENOT, Laurent (1988), *Les catégories socioprofessionnelles*, La Découverte, «Repères».
- DJURA (1990), *Le voile du silence*, Michel Lafont.
- DONEGANI, Jean-Marie (1993), *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de la FNSP.
- DONEGANI, Jean-Marie (1998), «Idéologies, valeurs et culture», in O. Galland e Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, p. 213-244.
- DUBAR, Claude (2000), *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, A. Colin, 3^a ed. (1^a ed., 1991).
- DUBAR, Claude (1994), «Les identités individuelles et collectives dans le champ professionnel», *Traité de sociologie du travail*, Bruxelles, De Boeck, p. 363-380.
- DUBAR, Claude (1996), «Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité», *Éducation permanente* 128, p. 37-44.
- DUBAR, Claude (1996), «La sociologie du travail face à la qualification et à la compétence», *Sociologie du travail*, p. 179-196.
- DUBAR, Claude (1998), «Trajectoires sociales et formes identitaires: clarifications conceptuelles et méthodologiques», *Sociétés contemporaines* 29, Janeiro, p. 73-86.
- DUBAR, Claude (1999), «Formes narratives, repères temporels et sphères d'action. Une hypothèse d'interprétation des formes identitaires», *Biographies et récits de vie*, Paris, IRESCO, Maio.
- DUBAR, Claude e NASR, Selim (1976), *Les classes sociales au Liban*, Presses de la FNSP.
- DUBAR, Claude; GAYOT, Gérard e HEDOUX, Jacques (1982), «Sociabilité minière et changement social à Sallaumines», Noyelles-sous-Lens, *Revue du Nord*, p. 365-463.
- DUBAR, Claude e ENGRAND, Sylvie (1986), «La formation en entreprise comme processus de socialisation professionnelle», *Formation-emploi*, 16, Outubro-Dezembro, p. 37-47.
- DUBAR, Claude e ENGRAND, Sylvie (1991), «Formation continue et dynamique des identités professionnelles», *Formation-Emploi*, 34, Abril-Junho, p. 87-100.
- DUBAR, Claude et al. (1987), *L'autre jeunesse. Jeunes stagiaires sans diplôme*, Lille, PUL.
- DUBAR, Claude e SAINSAULIEU, Renaud (1992), «Mobilités et formes de production identitaires», in L. Coutrot e C. Dubar, *Chemineurs professionnels et mobilités sociales*, La Documentation française, p. 204-236.
- DUBAR, Claude e TRIPIER, Pierre (1998), *Sociologie des professions*, A. Colin.
- DUBAR, Claude e GADEA, Charles (ed.) (1999), *La promotion sociale en France*, Lille, PUS.
- DUBERNET, Anne-Chantal; VOGT, Simone e DESFONTAINES, Hélène (1996), *Les «contrats précaires» et questions*, CEREP, CRA de Nantes.
- DUBET, François (1995), *Sociologie de l'expérience*, Seuil.
- DUBET, François (1996), «L'exclusion scolaire: quelles solutions?», in S. Paugam (ed.), *L'exclusion, état des savoirs, op. cit.*, p. 497-505.
- DUBET, François e MARTUCELLI, Danilo (1998), *Dans quelle société vivons-nous?*, Seuil.
- DUBET, François e WIEWORKA, Michel (ed.) (1995), *Penser le sujet*, Fayard.
- DUBY, Georges e PERRROT, Michèle (ed.) (1991), *Histoire des femmes en Occident*, 5 t., Plon.
- DUMONT, Louis (1983), *Essais sur l'individualisme*, Seuil.
- DUPUY, Jean-Pierre e THOENIG, Jean-Claude (1985), *L'administration en miettes*, Fayard.
- DURAND, Jean-Pierre e MERRIEN, François-Xavier (ed.) (1990), *Sortie de siècle. La France en mutation*, Vigot.
- DURKHEIM, Émile (1975), «La famille conjugale», in *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Éd. de Minuit, p. 35-49 (1^a ed., 1892).
- DURKHEIM, Émile (1994), *De la division du travail social*, PUF, reed. (1^a ed., 1893).
- DURKHEIM, Émile (1966), *Le suicide*, PUF (1^a ed., 1897).
- DURKHEIM, Émile (1966), *L'éducation morale*, PUF (1^a ed., 1904).
- DURKHEIM, Émile (1962), *Éducation et sociologie*, PUF (1^a ed., 1922).
- EHRENBERG, Alain (1995), *L'individu incertain*, Calmann-Lévy.
- EHRENBERG, Alain (1996), *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy.
- EHRENBERG, Alain (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob.
- ELIAS, Norbert (1991), «Les transformations de l'équilibre Je-Nous», *La société des individus*, trad., Fayard, p. 207-301 (1^a ed. 1938).
- ELIAS, Norbert (1974), *La société de cour*, trad., Calmann-Lévy (1^a ed., 1969).
- ELIAS, Norbert (1976), *La civilisation des mœurs*, Calmann-Lévy (1^a ed., 1939).
- ELIAS, Norbert (1991), *La dynamique de l'Occident*, trad., Calmann-Lévy (1^a ed., 1939).
- ELSTER, Jon (1985), *The Multiple Self*, Cambridge University Press.
- ERIKSON, Erik H. (1982), *Enfance et Société*, trad., Delachaux & Niestlé (1^a ed., 1954).
- ERIKSON, Erik H. (1962), *Identity and the Life Cycle*, Nova Iorque, International University Press.
- ERIKSON, Erik H. (1973), *Adolescence et crise. La quête d'identité*, trad., Flammarion (1^a ed., 1967).
- FABRE, Michel (1993), *Penser la formation*, PUF.
- FALZON, Pierre e TEIGER, Catherine (1999), «Ergonomie et formation», in P. Carré e P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, p. 157 s.
- FERRAND, Michèle; IMBERT, Françoise e MARRY, Catherine (1997), *L'excellence scolaire, une affaire de famille?*, CSU.
- FERRAND, Michèle e JASPARD, Maryse (1992), *Le contrôle des naissances*, PUF, «Que sais-je?».
- FERNANDEZ-ZOÏLA, Adolfo (1999), *Récits de vie et crises d'existence*, L'Harmattan.
- FOUCAULT, Michel (1973), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. 1, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984), *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, t. 4, Gallimard.
- FRANÇOIS, Frédéric (1986), «Identité et hétérogénéité de l'espace discursif: l'exemple du dialogue chez l'enfant», *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat.
- FREUD, Sigmund (1981), «Psychologie des foules et analyse du moi», *Essais de psychanalyse*, Payot, p. 117-218 (1^a ed., 1921).
- FREUD, Sigmund (1967), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot (1^a ed., 1904).
- FREUD, Sigmund (1953), *La technique psychanalytique*, PUF (1^a ed., 1904).
- FRIEDBERG, Ehrardt (1996), *Le pouvoir et la règle*, Seuil.
- FRIEDMANN, Georges (1962), *Où va le travail humain?*, Gallimard.
- GADREY, Jean (1998), «Les services en France», in J. Kergoat et al. (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, p. 83-92.
- GALLAND, Olivier (1992), *Sociologie de la jeunesse*, A. Colin.
- GALLAND, Olivier e LEMEL, Yannick (ed.) (1998), *La nouvelle société française*, A. Colin.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel (1989), *La révolution des pouvoirs, la souveraineté, le peuple et la représentation*, Gallimard.
- GAUDEZ, Annie (1994), *Compagnonnage et apprentissage*, PUF.
- GAULEJAC, Vincent de (1987), *La névrose de classe*, Hommes et groupes.
- GAULEJAC, Vincent de e BRON, Alain (1995), *La gourmandise du tapir*, Desclée de Brouwer.
- GAULHER, Xavier (1999), *Les temps de la vie. Emploi et retraite*, Esprit.

- GAZIER, Bernard (1990), «L'employabilité, radiographie d'un concept», *Sociologie du travail*, Março-Abril, p. 76-98.
- GAZIER, Bernard (1993), *Les stratégies des ressources humaines*, La Découverte, «Repères».
- GIDDENS, Anthony (1987), *La constitution de la société. Éléments pour une théorie de la structuration*, trad., PUF (1^a ed., 1977).
- GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1996), *Les conséquences de la modernité*, trad., L'Harmattan (1^a ed., 1994).
- GLADY, Marc (1996), *Communications d'entreprise et identités d'acteurs. Pour une théorie discursive des représentations sociales*, tese, Université de Provence.
- GLASER, Bernard e STRAUSS, Anselm (1965), *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe.
- GODELIER, Maurice (1980), *La production des grands hommes*, Fayard.
- GOFFMAN, Erwing (1975), *Stigmates. Les usages sociaux du handicap*, trad., Ed. de Minuit (1^a ed., 1963).
- GOFFMAN, Erwing (1974), *La mise en scène de la vie quotidienne*, trad., Éd. de Minuit (1^a ed., 1968).
- GOFFMAN, Erwing (1979), *Encounters. Two studies in the Sociology of interaction*, Bobbs-Merrill Pub., Indianapolis.
- GOFFMAN, Erwing (1991), *Les cadres de l'expérience*, trad., Ed. de Minuit.
- GOODMAN, Nelson (1992), *Manières de faire des mondes*, trad., Nîmes, J. Chambon (1^a ed., 1978).
- GORZ, André (1988), *Métamorphoses du travail. Quête de sens*, Galilée.
- GORZ, André (1998), «Le travail-fantôme», *Le monde du travail*, La Découverte, p. 30-32.
- GORZ, André (1997), *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée.
- GOUX, Dominique e MAURIN, Éric, «Société sans classes?», in Coll., *France, les révolutions invisibles*, op. cit., p. 126-138.
- GREEN, André (1977), «Atome de parenté et relations oedipiennes», in *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, p. 81-98.
- GREMION, Catherine (1994), «L'identité dans l'Administration», in *L'identité politique*, op. cit., p. 270-278.
- GRIZE, Jean-Blaise, *Savoirs théoriques et savoirs d'action: point de vue logico-discursif*, in J.-M. Barbi er, op. cit., p. 119-130.
- GUÉRIN, François (1998), «L'activité de travail», in J. Kergoat et al. (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, p. 173-179.
- GUILBERT, Madeleine (1972), *Les femmes et l'organisation productive avant 1914*, Éd. du CNRS.
- GUILLEMARD, Anne-Marie (1986), *Le déclin du social*, PUF.
- HABERMAS, Jürgen (1986), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad., 2 t., Fayard.
- HAVARD-DUCLOS, Bénédicte e NICOURD, Sandrine (1999), *Les formes organisationnelles de l'engagement solidaire*, Université Saint-Quentin-en-Yvelines, Primavera.
- HÉRAULT, Bernard e LAPEYRONNIE, Didier (1998), «Conflits et identité», in O. Galland e Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, p. 181-211.
- HÉRITIER, Françoise (1977), «L'identité Samo», in *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF, p. 51-71.
- HÉRITIER, Françoise (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob.
- HIRATA, Hélène e SENOTIER, Danièle (ed.) (1996), *Femmes et partage du travail*, Syros.
- HOBBSBAWM, Éric J. (1999), *The Age of Extreme: An History of the World 1914-1991*, trad. franç., Complexe/Le Monde diplomatique.
- HUGHES, Everett C. (1998), *Le regard sociologique*. Recolha de textos e apresentação de Jean-Michel Chapoulie, Éd. de la MSH.
- HURSTEL, Françoise (1987), «Identité de père et classe ouvrière à Montbéliard aujourd'hui», *Je/Sur l'individualité*, Messidor, p. 155-180.
- INSEE (1991), *Les femmes, contours et caractères*, Ed. de l'INSEE.
- ION, Jacques (1997), *La fin des militants?*, Ed. de l'Atelier.
- JASPARD, Maryse (1997), *La sexualité en France*, La Découverte, «Repères».
- JEAN, Remy (1998), «Les nouveaux métiers d'ingénieurs», in J. Kergoat et al. (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, p. 119-128.
- KARPIK, Lucien (1998), «Les nouveaux porte-parole», in Coll. *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, p. 301-309.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1992), *La trame conjugale. La trace du couple par le linge*, Nathan.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1994), *Sociologie du couple*, PUF, «Que sais-je?».
- KAUFMANN, Jean-Claude (1994), «Rôles et identité: l'exemple de l'entrée en couple», *Cahiers internationaux de sociologie*, XCVII, p. 301-328.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1999), *La femme seule et le prince charmant*, Nathan.
- KELLERHALS, Jean e MONTANDON, Cléopâtre (1881), «Les stratégies éducatives des familles», Genebra, Delachaux & Niestlé.
- KERGOAT, Danièle (1998), «Division du travail entre les sexes», in J. Kergoat et al. (ed.), *Le monde du travail*, La Découverte, p. 319-328.
- KERGOAT, Danièle, IMBERT, Françoise, LE DOARE, Hélène e SENOTIER, Danièle (1989), *Les infirmières et leur coordination*, Lamarre.
- KERGOAT, Jacques; BOUTET, Josiane; JACOT, Henri e LINHART, Danièle (ed.) (1998), *Le monde du travail*, La Découverte.
- KRIEGEL, Annie (1969), *Aux origines du communisme français*, Flammarion.
- KRIPKE, Saül (1982), *La logique des noms propres*, trad., Éd. de Minuit (1^a éd., 1973).
- KRISTEVA, Julia (1988), *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard.
- KUTY, Olgierd (1998), *La négociation des valeurs. Introduction - la sociologie*, Bruxelles, De Boeck.
- LACAN, Jacques (1966), «Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je», *Écrits I*, Seuil, p. 81-97.
- LACAN, Jacques (1971), «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», *Écrits II*, Seuil, p. 161-191.
- LACAN, Jacques (1974), *Séminaire, livre XI*, Seuil.
- LAING, Ronald (1991), *Soi et les autres*, trad., Gallimard (1^a ed., 1959).
- LALLEMENT, Michel (1998), «Les métamorphoses des systèmes éducatifs et productifs», in O. Galland e Y. Lemel, *La nouvelle société française*, A. Colin, p. 117-145.
- LAMBERT, Yves (1993), «Ages, générations et christianisme», *Revue française de sociologie*, XXXIV-4, p. 525-556.
- LAPIERRE, Nicole (1995), *Changer de nom*, Stock.
- LATOUR, Bruno, *Sur la pratique des théoriciens*, in J. Barbier, op. cit., p. 131-146.
- LAZARSFELD, Paul; JAHODA, Maria e ZEISEL, Henri (1981), *Les chômeurs de Marienthal*, Éd. de Minuit (1^a ed., 1932).
- LECLERC-OLIVE, Michèle (1996), *Le dire de l'évènement biographique*, Lille, PUF.
- LE CLOAREC, Ronan (1998), *L'identité bretonne*, Terre de brume, Rennes, PUR.
- LEGENDRE, Pierre (1985), *L'inestimable objet de la transmission. Études du principe généalogique en Occident*, Fayard.
- LEGER, Danièle (1982), *Le féminisme en France*, Le Sycamore.
- LEGER, Danièle (1994), *La religion pour mémoire*, Cerf.
- LEMDORFER, François (1997), «Individus entre familles et entreprises: patrons et patronnes de restaurants populaires à Abidjan», in *L'Afrique des individus*, Karthala, p. 113-170.
- LEMAIRE, Jean (1979), *Le couple, sa vie, sa mort*, Payot.
- LÉNINE (1966), *Que faire ?*, Seuil (1^a ed., 1905).

- LEPOUTRE, David (1998), *Coeur de banlieue*, Odile Jacob.
- LE RIDER, Jacques (1994), *Modernité viennoise et crise des identités*, PUF (1^{re} ed., 1990).
- LERIDON, Henri e VILLENEUVE-GOKALP, Catherine (1988), «Les nouveaux couples: nombre, caractéristiques et attitudes», *Population*, 2, 1988, e *Population et sociétés*, 220.
- LEVINSON, Donald (1978), *The Season's of Man life*, Nova Iorque, Ballantine Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1966), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} ed., 1949).
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1977), *L'identité. Séminaire au Collège de France*, PUF.
- LEVY, Clara (1998), *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, PUF, «Le lien social».
- LINHART, Danièle (1991), *Le torticolis de l'autruche. L'impossible modernisation des entreprises françaises*, Seuil.
- LIPIANSKY, Edmond-Marc (1998), «L'identité personnelle», in J.-C. Ruano-Borbalan (ed.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, p. 21-30.
- LYOTARD, Jean-François (1977), *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit.
- MAALOUF, Amine (1998), *Les identités meurtrières*, Grasset.
- MAILLOCHON, Florence (1994), «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*, IX-2, p. 13-50.
- MAITRON, Jean (ed.) (1972), *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier*, t. 1, Ed. Ouvrières.
- MANIN, Bernard (1996), *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion.
- MARCUSE, Herbert (1968), *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Éd. de Minuit (1^{re} ed., 1964).
- MARIE, Alain (1997), «De l'individu communautaire au sujet individuel», in *L'Afrique des individus*, Karthala, p. 53-112.
- MARUANI, Margaret e REYNAUD, Emmanuel (1993), *Sociologie de l'emploi*, La Découverte, «Repères».
- MARUANI, Margaret e NICOLE, Chantal (1989), *Qui a peur du travail des femmes?*, Syros.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (1966), *L'idéologie allemande*, Ed. Sociales (1^{re} ed., 1845).
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich (1964), *Le manifeste du Parti communiste*, Éd. Sociales (1^{re} ed., 1848).
- MARX, Karl (1962), *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte* seguido de *La guerre civile en France*, Ed. Sociales.
- MATROD, Jean-Louis (1998), *Les fins de vie*, tese de Mestrado em Sociologia, Université de Versailles-Saint-Quentin-en Yvelines.
- MAUSS, Marcel (1966), «Une catégorie de l'esprit humain – la notion de personne, celle de moi», *Sociologie et anthropologie*, PUF (1^{re} ed., 1938), p. 333-364.
- MAUSS, Marcel, «L'essai sur le Don», *Sociologie et anthropologie, ibid.*, p. 145-284.
- MAUSS, Marcel, «Les techniques du corps», *Sociologie et anthropologie, ibid.*, p. 365-388.
- MEAD, George Herbert (1963), *L'esprit, le soi et la société*, trad., PUF (1^{re} ed., 1933).
- MEDA, Dominique (1996), *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Aubier.
- MENDRAS, Henri (1988), *La seconde Révolution française, 1965-1984*, Gallimard.
- MENDRAS, Henri (1967), *La fin des paysans*, A. Colin.
- MENGER, Pierre-Michel (1997), *La profession de comédien*, Ministère de la Culture.
- MERCIER, Delphine; SECHAUD, Frédéric e TRIPIER, Pierre (1999), «Management Tools in the Process of Globalization», C. Mako e C. Warhust (ed.) *The Management and Organisation of Firm in the Global Context*, University of Gödöllö Press, p. 127-136.
- MICHELAT, Guy e SIMON, Michel, *Classe, religion et comportement politique*, Presses de la FNSP e Ed. Sociales, 1977.

- MORIN, Edgar (1964), *Les stars*, Seuil.
- MOULIN, Raymonde, «De l'artisan au professionnel: l'artiste», *Sociologie du travail*, 4-83, p. 388-403.
- MUSIL, Robert (1954), *L'homme sans qualité*, Gallimard (1^{re} ed., 1926).
- NAVILLE, Pierre (1963), *Vers l'automatisme social*, Gallimard.
- NICOLE-DRANCOURT, Chantal (1990), *Le labyrinthe de l'insertion*, La Documentation française.
- NISBET, Robert (1980), *La tradition sociologique*, trad., PUF (1^{re} ed. 1967).
- NOIRIEL, Gérard (1988), *Le creuset français*, Seuil «Points».
- NOIRIEL, Gérard (1986), *Les ouvriers dans la société française*, Seuil «Points».
- OULD-FERHAT, Laurence (1999), «Scènes de médiation dans le quartier du pont de Sèvres», *Utinam*, p. 191-202.
- PADIOLEAU, Jean Gustave (1981), *Quand la France s'enferme*, PUF.
- PALMADE, Jacqueline (1996), «L'identité comme travail de l'écart», *Éducation permanente*, «128», p. 85-102.
- PARADEISE, Catherine (1984), «La marine marchande, un marché du travail fermé», *Revue française de sociologie*, 2A.
- PARADEISE, Catherine (1998), *Les comédiens*, PUF.
- PARSONS, Talcott e BALES, R. F. (com M. Zelditch, J. Olds, P. Slater) (1955), *Family, Socialization and Interaction Process*, Free Press of Glencoe.
- PASSERON, Jean-Claude (1989), «Biographies, flux, itinéraires, trajectoires», *Revue française de sociologie*.
- PASSERON, Jean-Claude (1994), *Le raisonnement sociologique. L'espace non popperien*, Nathan.
- PASSERON, Jean-Claude (1988), «L'école et l'enseignement», in *Les champs de la sociologie française*, A. Colin, p. 143-153.
- PASSERON, Jean-Claude (1991), «L'inflation des diplômes», *Revue française de sociologie*.
- PASTRÉ, Pierre (1999), «L'ingénierie didactique professionnelle», in P. Carré e P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, cf. p. 406 s.
- PAUGAM, Serge (1991), *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, «Sociologies».
- PAUGAM, Serge (ed.) (1996), *L'exclusion, état des savoirs*, La Découverte.
- PAUGAM, Serge (2000), *Les salariés de la précarité*, PUF, «Le Lien social».
- PELAGE, Agnès e ROGER, Jean-Luc (1999), «Les transformations des établissements scolaires en France et en Angleterre», *Utinam*, p. 113-146.
- PELOILLE, Bernard (1996), «Enquête sur une disparition. La notion d'identité nationale comme négation de la nation», *La pensée*, 308, p. 97-114.
- PÉQUIGNOT, Bruno (1998), «Note de lecture», *Utinam*, Janeiro, p. 259-264.
- PERRINEAU, Pascal (1998), «La logique des clivages politiques», in Coll., *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, p. 289-300.
- PETER, J. e WATERMAN, F. (1983), *Le prix de l'excellence*, InterÉditions.
- PIAGET, Jean (1964), *Le jugement moral chez l'enfant*, PUF (1^{re} ed., 1932).
- PINEAU, Gaston (1999), «Expériences d'apprentissage et histoires de vie», in P. Carré e P. Caspar (ed.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, p. 307-327.
- PINEAU, Gaston e LE GRAND, Jean-Louis (1993), *Les histoires de vie*, PUF, «Que sais-je?».
- PINCON, Michel (1987), *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, L'Harmattan.
- PIORE, Michaël C. e SABEL, Charles F. (1984), *The Second Industrial Divide. Possibilities for Prosperity*, Nova Iorque, Basic Books.
- PIZZORNO, Alessandro (1986), «Sur la rationalité du choix démocratique», *Sur l'individualisme*, Presses de la FNSP, p. 350-387.

- POLLACK, Michael (1990), *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, A.-M. Métaillé.
- POLLACK, Michael (1988), *Les homosexuels et le Sida. Sociologie d'une épidémie*, A.-M. Métaillé.
- PUDAL, Bernard (1986), *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Presses de la FNSP.
- QUEROZ, Manuel de (1998), «Transformations de la famille, transformations de la société», *Lien social et politique*, 40, p. 117-128.
- RAMONET, Ignacio (1996), *Géopolitique du chaos*, Galilée.
- RAVENEL, Bernard (1999), «L'irrésistible crise du militantisme politique classique», *Mouvements*, 3, p. 19-27.
- RAWLS, John (1992), *Théorie de la justice*, Paris, Gallimard (1^{re} ed., 1982).
- REVEL, Jean-François (1993), *Histoire de la philosophie occidentale*, Nil.
- REYNAUD, Emmanuelle (1992), «Identités collectives et changement social: les cultures collectives comme dynamique d'action», *Sociologie du travail*, p. 159-177.
- REYNAUD, Jean-Daniel (1998), *Les règles du jeu. Action collective et régulation sociale*, A. Colin (1^{re} ed., 1989).
- RICOEUR, Paul (1985), *Temps et récit*, Seuil, t. 3.
- RICOEUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil.
- RIFKIN, Jeremy (1996), *La fin du travail*, La Découverte e Syros (1^{re} ed., 1995).
- RILKE, Rainer Maria (1937), *Lettres à un jeune poète*, Grasset.
- ROCHÉ, Sébastien (1996), *La société incivile, Qu'est ce que l'insécurité?*, Paris, Seuil.
- ROCHÉ, Sébastien (1998), «Déviances et délits», in O. Galland e Y. Lemel (ed.), *La nouvelle société française*, A. Colin, p. 245-273.
- ROSANVALLON, Pierre (1995), *La nouvelle question sociale*, Seuil.
- ROUSSEL, Louis (1988), *La famille incertaine*, Odile Jacob.
- ROWBOTHAM, Sheila (1972), *Women, Resistance and Revolution*, Allan Lane, Penguin Books.
- RUANO-BORBALAN, Jean-Claude (ed.) (1998), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines.
- SAGLIO, Jean, «Échange social et identité collective dans les systèmes industriels localisés», *Sociologie du travail*, XXXIII, 4-91, p. 529-544.
- SAINSAULIEU, Renaud (1974), «L'effet de la formation sur l'entreprise», *Esprit*, numéro especial.
- SAINSAULIEU, Renaud (1996-3), «L'identité et les relations de travail», *Identités collectives et changement social*, Toulouse, Privat, 1986, republicado em *Éducation permanente*, 128, p. 194-206.
- SAINSAULIEU, Renaud (1988), *L'identité au travail*, Presses de la FNSP, 3^e ed. (1^{re} ed., 1977).
- SAINSAULIEU, Renaud (1996-3), «Entretien avec G. Jobert», *Éducation permanente*, «128», p. 187-193.
- SALAS, Denis (1998), «Délinquance», in Coll., France: *France, les révolutions invisibles*, Callmann-Lévy, p. 75-84.
- SARTRE, Jean-Paul (1972), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1827 à 1983*, Gallimard.
- SAUVY, Alfred (1957), *La machine et le chômage*, Payot.
- SAYAD, Abdelmalek (1979), «Les enfants illégitimes», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, p. 61-81; 28-29, p. 117-132.
- SAYAD, Abdelmalek (1987), «Les immigrés algériens et la nationalité française», in S. Laacher (ed.), *Questions de nationalité*, L'Harmattan, p. 127-203.
- SAYAD, Abdelmalek (1999), *La double absence*, Seuil.
- SCHAFF, Adam (1968), *Le marxisme et l'individu*, A. Colin.
- SCHNAPPER, Dominique (1994), *L'épreuve du chômage*, Gallimard (1^{re} ed., 1981).
- SCHNAPPER, Dominique (1996), *La communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard.

- SCHNAPPER, Dominique (1997), *Contre la fin du travail*, Textuel.
- SCHNAPPER, Dominique (1998), *La relation à l'autre*, Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (1998), «Existe-t-il une identité française?», in J.-C. Ruano-Borbalan (éd.), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences humaines, p. 297-306.
- SCHNAPPER, Dominique (1999), *La compréhension sociologique*, PUF, «Le Lien social».
- SCHUMPETER, Joseph (1965), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot (1^{re} ed., 1942).
- SCHÖN, Donald A., «A la recherche d'une nouvelle épistémologie de la pratique et de ce qu'elle implique pour l'éducation des adultes», in J.-C. Barbier, *op. cit.*, p. 201-222.
- SCHUTZ, Alfred (1987), *Le chercheur et le quotidien*, trad., Méridiens-Klincksieck.
- SCHURMANS, Marie-Noëlle e DOMINICE Loraine (1997), *Le coup de foudre amoureux*, PUF.
- SCHWARTZ, Olivier (1990), *Le monde privé des ouvriers*, PUF.
- SCHWARTZ, Olivier (1990), «Le baroque des biographies», *Cahiers de philosophie*, printemps, p. 173-189.
- SCHWEITZGUTH, Etienne (1988), «L'affaiblissement du clivage droite-gauche», in Pascal Perri-neau, *L'engagement politique*, Presses de la FNSP, p. 215-237.
- SCOTT, Joan W. (1991), «La travailleuse», in G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, Plon, t. 4, p. 419-444.
- SEGALEN, Martine (éd.) (1989), *L'autre et le semblable*, Presses du CNRS.
- SEGRESTIN, Denis (1980), «Les communautés pertinentes de l'action collective», *Revue française de sociologie*, XXIII.
- SEGRESTIN, Denis, *Le phénomène corporatiste*, Fayard, 1984.
- SEGRESTIN, Denis, *Sociologie de l'entreprise*, A. Colin, 1992.
- SEGRESTIN, Denis (1994), «De l'identité professionnelle à l'identité d'entreprise», in *L'identité politique*, PUF, p. 262-269.
- SENNETT, Richard (1979), *Les tyrannies de l'intimité*, trad., Seuil (1^{re} ed., 1974).
- SIMMEL, Georg (1981), *Sociologie et épistémologie*, PUF, «Sociologies» (1^{re} ed., 1894 et 1912).
- SIMON, Patrick (1998), «Classements scientifiques et identités ethniques», *Recherche sociale*, 147, p. 16-29.
- SINGLY, François de (1996), *Le soi, le couple, la famille*, Nathan.
- SINGLY, François de (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, «128».
- SINGLY, François de (1998), «Individualisme et lien social», *Lien social et politique*, 39, printemps, p. 33-45.
- SINGLY, François de (2000), *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Nathan.
- Sociologie du travail*, Symposium autour de l'ouvrage *Analyser les entretiens biographiques*, 4/1999, p. 136-212.
- STEVENS, Hélène (1997), *Les couples et la politique*, tese de mestrado de sociologia, Université de Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines.
- STRAUSS, Anselm (1990), *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme*, trad., A.-M. Métaillé (1^{re} ed., 1959).
- STRAUSS, Anselm (1992), *La trame de la négociation*, L'Harmattan.
- SUPIOT, Alain (1994), *Critique du droit du travail*, PUF.
- SUTTER, Joseph (1984), *Vingt ans de sondages religieux en France*, Éd. du CNRS.
- TAP, Pierre (ed.) (1986), *Production et affirmation de l'identité*, t. 1 *Identités individuelles et personnalisation*, t. 2 *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat.
- TAYLOR, Charles (1998), *Les sources du Moi*, trad., Seuil (1^{re} ed., 1989).
- TAYLOR, Charles (1994), *La malaise de la modernité*, trad., Cerf.
- TERRAIL, Jean-Pierre (1988), *Destins ouvriers. Fin d'une classe?*, PUF.
- TERRAIL, Jean-Pierre (1995), *La dynamique des générations*, L'Harmattan.

- TERRAIL, Jean-Pierre (ed.) (1997), *La scolarisation de la France*, La Dispute.
- TERSSAC, Gilbert de (1992), *Autonomie dans le travail*, PUF.
- TERSSAC, Gilbert de, *Savoirs, compétences et travail*, in J.-M. Barbier, *op. cit.*, p. 223-248.
- TESTARD, Alain (1991), *Des croyances et des hommes*, Éd. de la MSH.
- THERY, Irène (1993), *Le démariage. Justice et vie privée*, Odile Jacob.
- THERY, Irène (1998), *Couples, filiation et parenté aujourd'hui*, Odile Jacob.
- THERY, Irène (1998), «Il n'y a pas de Je sans Nous», in Coll.: France, *France, les révolutions invisibles*, Calmann-Lévy, p. 17-32.
- THIESSE, Anne-Marie (1999), *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX^e siècle*, Seuil.
- TODOROV, Tzvetan (1997), *La vie commune*, Seuil.
- TÖNNIES, Ferdinand (1965), *Communauté et société*, trad., Reitz (1^{re} ed., 1887).
- TOURAINÉ, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Fayard.
- TOURAINÉ, Alain (1955), *L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Éd. du CNRS.
- TRIBALAT, Michèle (1995), *Faire France, une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte.
- TROMPETTE, Pascale (1997), «La négociation dans l'entreprise symbolique de l'honneur et recompositions identitaires», *Revue française de sociologie*, XXXVIII-4, p. 791-822.
- VARRO, Gabrielle (1999), «Sociolinguistique ou sociologie du langage?, toujours le même vieux débat», *Langage et société*, 88, Junho, p. 91-100.
- VERGNAUD, Gérard (1999), «Le développement cognitif de l'adulte», in P. Carré et P. Caspar (éd.), *Traité des sciences et techniques de la formation*, Dunod, p. 196-205.
- VERNANT, Jean-Pierre (1989), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard.
- VERRET, Michel (1989), *Chevilles ouvrières*, Éd. de l'Atelier.
- VERRET, Michel, préface à reedição de (1999), *Le Travail ouvrier*, L'Harmattan.
- VEYNE, Paul (1998), «Entretien», *Sciences humaines*, 88, Novembro, p. 39-42.
- VILLENEUVE-GOKALP, Catherine (1991), «Du premier au deuxième couple: les différences de comportement conjugal entre hommes et femmes», INSEE, *Congrès et colloques*, 7.
- VUAIN, Robert (1997), «Un siècle d'individu, de communauté et d'État, in *L'Afrique des individus*, Karthala, p. 19-52.
- WALD, Paul (1999-1/2), «Classes d'énoncés, dimensions modales et catégories sociales dans ALCESTE», *Utinam*, p. 303-24.
- WALLERSTEIN, Immanuel e BALIBAR, Étienne (1988), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte.
- WALLON, Henri (1963), «Le développement de l'enfant», *Enfance*, numéro especial, Janeiro-Abril.
- WARNIER, Jean-Pierre (1999), *La mondialisation de la culture*, La Découverte, «Repères».
- WEBER, Max (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad., Plon (1^{re} ed., 1904).
- WEBER, Max (1959), *Le savant et le politique*, trad., Plon (1^{re} ed., 1919).
- WEBER, Max (1971), *Economie et société*, trad., Plon (1^{re} ed., 1921).
- WEBER, Max (1999), *Sociologie de la religion*, Textes choisis, nouv. trad., Gallimard.
- WIEWORKA, Michel (1992), *La France raciste*, Seuil.
- WINNICOTT, Donald (1972), «Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant», in *Jeu et réalité*, Gallimard.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1986), *Investigations philosophiques*, trad., Gallimard, «Tel» (1^{re} ed., 1953).
- ZELLRAOUI, Ahsène, «Processus différentiel d'intégration au sein des familles algériennes en France», *Revue française de sociologie*, XXXVII-2, 1996, p. 237-262.
- ZORN, Rainer (1992), *Nouvel individualisme et solidarités quotidiennes*, Kimé.
- ZORN, Fritz (1977), *Mars*, Gallimard.

