

1

**TRADUÇÃO**

Polifonia e metamorfoses da noção de  
identidade \*

---

**Claude Dubar\*\***

**Por Zelina Beato e Elida Ferreira**

*E-mails:* zell\_trad@hotmail.com e epferreira@uesc.br

O conceito de identidade tem múltiplas definições na vida cotidiana, na mídia, nos trabalhos filosóficos ou científicos. Entretanto, mesmo nesses últimos, ele nem sempre é definido de maneira clara e operatória. Ou, ainda, as definições e os graus de pertinência desse conceito estão no centro de vários paradoxos e polêmicas que se tornam necessários conhecer e compreender antes de decidir quanto à legitimidade de seus diferentes empregos. Foi sobre isso que Lévi-Strauss escreveu, a sua maneira, há trinta anos, no Collège de France, ao concluir seu seminário multidisciplinar dedicado ao tema: *Toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion*<sup>1</sup> (LÉVI-STRAUSS, 1977, p. 331).

Nesse artigo, tentarei seguir quatro caminhos a partir de quatro perspectivas sobre identidade. Uma abordagem “essencialista”, de origem filosófica, que faz da identidade “aquilo que permanece idêntico no tempo” (*O que é o ser enquanto ser?*). Uma abordagem “psicológica”, reconhecendo a pluralidade das identidades como “definições do *Self*” (*Quem sou eu?*). Uma abordagem “interacionista”, segundo a qual a identidade é uma relação entre atribuição feita pelos outros e uma reivindicação por si mesmo (*O que eu faço daquilo que os outros dizem de mim?*). Uma abordagem “nominalista”, para a qual a identidade é uma forma discursiva inseparável de uma interpretação biográfica (*Como dar conta do curso da minha vida?*).

Em todas as frentes, será abordada, quiçá resolvida, a questão das condições do uso das definições desse conceito altamente polissêmico e polêmico.

## A identidade como essência das coisas

Etimologicamente, a identidade (do latim *idem*: o mesmo) é aquilo que permanece o mesmo ao longo do tempo. É o que Platão, a partir de Parmênides, chamava a **essência** do que existe

(os seres, *étants*) aquilo que não se relaciona com sua aparência - o que se percebe pelos sentidos, - mas sua realidade “essencial” que é invisível e imutável. A essência, segundo Platão, não se conhece pelos sentidos, mas pelo espírito (o *noos*) que « vê » as Ideias e as reconhece (teoria da “reminiscência”). Podemos lembrar o mito da caverna: os humanos vivem em meio às sombras, às aparências, às miragens: se quiserem ver (em grego *theorein*), daí para conhecer o Real, eles devem sair da caverna, subir até o alto da montanha e contemplar o céu das ideias.

Aristóteles critica essa maneira de ver e recoloca as essências no centro das coisas: para ele, são as **formas** (*morphé*) que as unem à matéria (*hylé*), os seres « *étants* » se constituem segundo o princípio do hilemorfismo. Certamente, a identidade continua a ser distinta da coisa aparente, mas ela não é mais uma ideia pura exterior ao mundo: ela é uma forma que permite definir cada objeto, a condição necessária e suficiente (CNS) para que ele possa ser identificada, o que corresponde à sua definição essencial (Exemplo: o homem é um animal político).

Durante dois milênios, o pensamento ocidental, estruturado pelo cristianismo e pela filosofia grega, permaneceu majoritariamente essencialista. Ao tomar, com Santo Tomás de Aquino e sua Suma Teológica, a forma de escolástica, esse pensamento definiu a identidade como uma posição em relação à escala dos seres, um **grau de ser**. É, de fato, uma forma essencial, mais ou menos complexa, mais ou menos material ou espiritual, mais ou menos próxima da perfeição divina. A alma humana é o coroa-mento da criação, mas ela não passa de uma imagem imperfeita da Alma divina: entre Deus e os homens, por exemplo, os anjos representam os graus de perfeição espiritual, as mediações entre Deus e a Humanidade. Da mesma forma, entre os próprios homens, encontram-se formas de hierarquia, em particular entre “aqueles que rezam, aqueles que combatem e aqueles que trabalham (os três estados do Antigo Regime)”.

Podemos nos lembrar de Descartes diante de seu pedaço de cera. O que é essa cera que tenho entre os dedos? Eu a aproximo do fogo e eis que ela desaparece. Ou melhor, ela se transforma em outra coisa da ordem do invisível. Não haveria, então, nada estável, permanente, certo? Sim, responde ele em seu *Meditações Metafísicas*, sob a condição de não se fiar nos próprios sentidos, mas no *cogito*, a **coisa pensante**, radicalmente diferente da coisa extensa, corporal, não pensante. Não se deve procurar a verdade, a identidade, nas coisas: é unicamente o espírito, garantido por Deus, que as pode conhecer, definir, estabelecer. E Descartes afirma, como todos os filósofos idealistas, que o espírito humano possui as ideias inatas, graças às quais ele pode conhecer a natureza das coisas, sua identidade e, antes de tudo, sua extensão. Dentre tais ideias, são particularmente preciosos os conceitos matemáticos.

A partir de Descartes, um grande debate divide os filósofos modernos entre os racionalistas que, como ele, defendem a existência do espírito conhecedor que se tornará a **consciência** - Locke fala de **consciência** como "identidade a si do espírito" ou "consciência de si" - e os empiristas que, como Hume, fazem da consciência a si, da identidade pessoal uma ficção **ilusória**, engendrada pelo tempo, "o prisma da permanência das impressões". É Kant quem vai tentar ultrapassar (*Aufgehen*) essa oposição, em consonância com Hume; ele defende a ideia de que todo conhecimento "científico" vem dos sentidos, implica a sensibilidade e é categorizado pelo entendimento; com Locke, ele defende a realidade da consciência, mas há nisso uma razão prática, fonte da moral, que não vem do entendimento, não pode ser tratada como um fenômeno, mesmo se ela tiver que ser postulada para dar conta da ação. Assim, o termo identidade tem, portanto, **dois sentidos filosóficos bem diferentes**, seja quando se aplica aos fenômenos e dispensa as ciências (em geral que prevaleceu até o século XIX) ou quando se aplica à consciência e deriva da moral (isto é, da filosofia, e ainda, por vezes, da teologia). Ao arruinar

toda a pretensão da metafísica de dizer a verdade dos objetos da razão que não derivam dos sentidos (Deus, o Universo, a Alma), Kant pôs fim às longas polêmicas “ontológicas” sobre as provas da existência de Deus, a realidade da alma ou sobre a infinitude do universo. Mas, ao declarar a inacessibilidade da realidade “em si”, não estaria ele, ao mesmo tempo, invalidando a legitimidade das ciências do homem?

Não, mas com a condição de não mais confrontar a ciência com a natureza. O que aconteceu às ciências humanas e sociais durante o século XIX? No fim desse século, elas só se tornaram conhecidas como ciência (diferentes umas das outras), elas só se integraram à disciplina e aos cursos especializados (Psicologia, Sociologia, História, Economia) depois que seus fundadores ou refundadores (Durkheim, depois de Comte, pela Sociologia Francesa) praticaram uma **dupla ruptura** com duas atitudes opostas à luz dos fatos humanos que tornam impossível que a ambas seja aplicado um método científico. Em primeiro lugar, uma ruptura **com o idealismo**, mesmo transcendental, como em Kant, que implicava o fato de não nos ser possível conhecer a consciência, o espírito (*Mind*), a partir do exterior. Mesmo se ela não for mais considerada como uma substância, a consciência (principalmente moral) não é mais reduzida a uma espécie de atributo da natureza humana, imutável e misteriosa, inata e de origem divina. A consciência de qualquer um se torna histórica, dependente de seu contexto e de suas manifestações, principalmente da linguagem. Pode-se constituir a identidade pessoal como objeto das ciências humanas, mas com a condição de poder inscrevê-la num contexto histórico, estudá-la a partir de seus atos.

Em seguida, uma ruptura **com o materialismo mecânico**, que considerava os humanos como animais, mamíferos como os outros, cuja fisiologia (ou genética) explicava, assim como para os outros, o comportamento, as atitudes e as crenças. O determinismo biológico tornaria inúteis as ciências humanas, e ilusório o

*Self*, consciente e reflexivo. Enquanto, no caso anterior, a filosofia idealista tornava inúteis as ciências humanas, no segundo caso, são as ciências naturais (a Biologia ou a Antropologia Física) que pretendem substituí-las. A identidade de qualquer um não passava de uma categoria puramente “objetiva” atribuída pelo cientista aos comportamentos relacionados com os funcionamentos fisiológicos. Não se tratava mais de um ser humano identificado, mas de um simples ser vivo objetivado por traços exteriores. De fato, o essencialismo, assim como o materialismo mecanicista, era incompatível com as Ciências Humanas e Sociais.

## As identidades múltiplas e mutáveis do Eu

É a análise da autorreflexão, do funcionamento da subjetividade e do *Self* (Si) como “definição e concepção de si mesmo” que vai provocar a emergência de uma nova problemática, aquela **da identidade do Eu** como processo social. O Eu se torna suporte de uma “identidade de si”, que se constrói ao longo da vida e que é, mais ou menos, reconhecida pelos outros. Essa nova posição – da Psicologia nascente – vai reativar um primeiro paradoxo que vai lançar, por algum tempo, certo descrédito sobre essa noção considerada confusa e contraditória. Como qualquer coisa de idêntico a si mesmo poderia ser um processo, isto é, qualquer coisa que muda? Como uma identidade dependente do reconhecimento dos outros pode ser ainda considerada como invariável?

De fato, trata-se de, doravante, fazer da identidade um conceito que permita a análise das formas de mudança, e de pensar e analisar certas formas relativas de coerência (*ipseidade*) e de permanência (*mesmidade*) no movimento. Sem recair no essencialismo das formas pré-existentes ou exteriores a esse processo, trata-se de encontrar um princípio de unificação do Eu psicológico que não exclui nem a multiplicidade e nem a mudança de seus

estados. Veremos, a partir de alguns exemplos, de que maneira e sob quais condições o uso controlado desse termo permitiu, a certos psicólogos, escapar, dos dois paradoxos precedentes, ao dar a esse conceito um conteúdo relativamente identificável.

Dessa forma, William James foi um dos primeiros pensadores a tomar como ponto de partida de sua análise os comportamentos humanos de seus contemporâneos, a partir de múltiplas fontes e não apenas de uma (pré)noção de Consciência unitária, de Alma eterna ou de Eu permanente. Seu objeto é, ao contrário, um *Eu Múltiplo*, isto é, marcado pela **pluralidade de papéis** que desempenha simultânea e sucessivamente, objetivado pelos outros. Cada um de nós, durante a mesma jornada, desempenha vários papéis que mudam ao longo de nossa vida. Doravante, como reconhecer a si mesmo como um ser único, isto é, unificado em torno de uma definição permanente? Se cada situação, esfera social, etapa da vida, interação com os outros é caracterizada pelos diferentes papéis, e se os outros nos percebem através desses papéis sociais que servem para nos identificar, não somos todos nós, em diferentes níveis, providos de “personalidades múltiplas” que tornam problemática uma definição unitária de Si? James não estava longe de considerar que esses desdobramentos de personalidade (do gênero Dr. Jekyll e Mr. Hyde) ou de outras “patologias mentais” (esquizóides) não eram outra coisa senão as consequências dessa mobilidade crescente dos indivíduos nas sociedades modernas. Essa multiplicação das experiências engendraria, segundo ele, uma “incerteza radical sobre o que somos”. Mas, ele fazia do Eu (*Self*) uma instância com tendência a assegurar coerência e continuidade às experiências pessoais. Se a vida social é um teatro, e se todas as identidades do Eu são papéis de atores que só existem durante o tempo de representação da peça, então é necessário postular um Eu **dotado de memória** que assegura certa unidade para além das situações encontradas.

Apenas alguns anos mais tarde, James Cooley (1902) apresen-

ta sua noção *looking-glass Self*. Ele foi um dos primeiros a definir o Eu como um “processo individual e social”: social porque são os outros que dizem primeiro o que é um indivíduo (a qual grupo ele pertence, mas também de qual tipo físico e moral ele vem). Ele descobre tanto aquilo que é aos olhos dos outros, como diante de um espelho de si. O processo também é individual, pois o Eu não é estático, dado de uma vez por todas, nem passivo ou determinado pelos outros. Ele é um produto evolutivo da **reciprocidade das perspectivas** e, portanto, da **assunção pelo Ego** das imagens de si, formuladas pelos outros. Como o espelho, o *Self* reflete os olhares dos outros para separá-los, interiorizá-los ou rejeitá-los e, a seu turno, transforma-los em olhares sobre os outros, em identificações relativas. É o regador regado: o que o olhar dos outros provocou em mim (de bom ou de mau), meu olhar pode provocar nos outros. O Si não é unicamente definido por outros, ele resulta daquilo que faço desse olhar dos outros, tornando-se assim olhar sobre os outros de um ser refletido.

Georges-Herbert Mead (2006), em *Self, Mind and Society*, publicado após sua morte, em 1934, constrói um tipo de teoria geral do Si como processo social. Ele o faz a partir de uma abordagem original da comunicação humana e de sua ontogênese, aquilo que ele chama de behaviorismo social. Segundo ele, o Si emerge das relações entre o eu (Je) e os Outros, significativos e generalizados, a partir da comunicação por gestos, antes mesmo da linguagem articulada. A comunicação gestual supõe “colocar-se no lugar do outro”, não apenas por simples imitação, mas “endossando ativamente os papéis interpretados por esses outros”. A identidade, como consciência de si, é assim o produto de identificações cruzadas e constitui um processo de interações recíprocas. É antes de tudo assumir o papel de seus próximos (ler o jornal como papai, cozinhar como mamãe etc.) que o menino ou a menina será definido e depois se definirá como menino ou menina, filha de... e filho de..., gostando de fazer isso ou aquilo, em suma, receber dos outros suas primeiras identidades. Mas o processo não



se esgota aí. Para Mead, o Eu, sendo um centro de elaboração autônomo, poderá **integrar as diferentes identificações** que emergem das relações com os outros, para delas fazer um “Si social” (*Self*), um tipo de reação integrada aos Outros, generalizados que são os grupos de colegas, a instituição escolar ou todo outro coletivo regido por regras (*Society*). Para tanto, é necessário e suficiente que o Eu, participante ativo nesses funcionamentos sociais, se veja a si mesmo com os olhos dos outros e acesse a autorreflexão (*Mind*), forma de identidade por-si, base da estima de si. No fim das contas, a identidade múltipla do Si será o produto cruzado da ação dos Outros, forçando o Eu (*Je*) a participar da Sociedade e da ação do Eu (*Moi*), forçando-se a si mesmo a uma integração ativa e racional nessa ação. A identidade individual torna-se, assim, um processo puramente social, mas sob a condição de uma diferenciação das instâncias (*Je, Moi, Soi, Soi-même*) interagindo com os Outros. Sem entrar em conflito com a abordagem psicanalítica, principalmente de d’Erickson (1972), essa abordagem não limita a identidade a um sentimento, mas a religa, como estima de si, à configuração das relações com os outros. Pensamos aqui na metáfora laciana: o Si é uma cebola cujas camadas são um outro com o qual, por algum tempo, eu me identifiquei.

## Os mecanismos e as dinâmicas da estigmatização

Mesmo partilhando, em parte, da abordagem interacionista e simbólica de Mead e da “tradição de Chicago” (CHAPOULIE, 2001), Erving Goffman (1975) desenvolve, em seu livro intitulado *Stigma*, uma abordagem original da identidade social e pessoal que repousa sobre uma dualidade insuperável. A identidade como produto da distribuição das pessoas em categorias implica uma distância entre aquilo que ele chama de “identidade virtual”, atribuída pelos outros, com base em certos traços, e a “identidade real”, reivindicada ou reconhecida por si. Ora, a maneira como os

outros nos identificam raramente é aquela com a qual queremos ser reconhecidos. Os atos de designação, de categorização pelos outros repousam sobre a referenciação de atributos específicos, aqueles que parecem “anormais”, “bizarros” ou simplesmente “diferentes” – tais como as deformidades físicas, os comportamentos desviantes ou atributos de raça, nacionalidade ou religião – que Goffman agrupa sob o termo **estigma**.

No centro da interação, segundo Goffman (1975), a metáfora do diálogo entre o “normal” e um “estigmatizado” permite compreender como a identidade constitui, de fato, uma relação social entre designação e reivindicação, pertencimento pelos outros e definição por si (*soi*), estigmatização e reação ao estigma. A identidade, quando resulta de uma estigmatização inicial ou posterior, engendra um processo reativo, uma dinâmica de interiorização do estigma inicial, mas também de revolta / crise contra as designações e, conseqüentemente, um processo de construção / destruição / reconstrução identitária ao longo de toda a vida. Trata-se, na verdade, de tentar conciliar os dois papéis entre os quais oscila o processo identitário: aquele da reprodução social “estável” (implicando frequentemente a repetição cultural) e aquele da invenção reativa, da mobilização voluntária (implicando com frequência um sentimento de ilegitimidade, de fragilidade cultural).

Matriz de todas as análises do processo identitário como processo relacional, por vezes dissimétrico e recíproco, o diálogo do normal e do estigmatizado mostra que a identidade só é um problema lá onde ela não é evidente, quando provoca “atribuições negativas”, formas de desvalorização ligadas à cor da pele, a uma marca de deficiência física ou mental, ou a todo outro “traço” desacreditável. Inicialmente, por exemplo, um estigma aparente: o “crime de racismo” (*délit de fâcies*). Cada vez mais as pesquisas e sondagens mostram, na França e em outros países, que a “cor da pele” é o primeiro fator de discriminação social. A tipificação Eles/Nós é, frequentemente, “racial” nos países

multiculturais, na França especialmente (WIEWORKA, 1989). Mas ela pode adquirir formas bastante diferentes, da oposição frontal à dominação simbólica adocicada, pois a identidade é atribuída, uma identidade para o outro que pode se manifestar negativamente por um olhar, um gesto, uma rejeição, mesmo antes de qualquer palavra. Ela põe em ação formas primitivas de categorização, amplamente inconscientes, aquelas que são carregadas no corpo, eixo, espaço, idade e sexo. Não é uma identidade “natural”, independente, sem importância, é de fato um estigma, isto é, “aquilo pelo qual uma pessoa é desacreditável, sempre ameaçada por sinais de malícia” (GOFFMAN, 1975, p. 22).

Em um segundo momento, mais ou menos próximo do precedente, a identidade dada pelo estigmatizado ao “normal” é o rosto, mas também o seu nome. Nome próprio ou nome comum desde que, para identificar alguém por seu nome, seria necessário “dar um rosto”, “um tipo social”, sobre o nome e, se possível, associar a ele um nome comum, o nome de um grupo, de um conjunto, de um coletivo “familiar”. Todos os judeus chamam-se David, todos os árabes, Ali. Seria preciso que esse nome pudesse estar relacionado, de uma maneira ou de outra, com o estigma. Assim um nome comum substitui o nome próprio e permite associar a um primeiro estigma (“árabe, moreno, não branco”) dentre outros mais infames, como no caso dos harkis (BRILLET, 2006), em que é a própria palavra *harkis*, pronunciada pelo estigmatizado como um tipo de proteção que retorna contra si num segundo estigma, mais “profundo” e mais “danoso” ainda do que o primeiro. No final, instaura-se uma situação de conflito latente, uma interação agonizante entre aquele que atribui uma identidade negativa e aquele que a recusa como contrária à definição que ele dá de si mesmo. Quais são as estratégias identitárias possíveis para traçar, em face de tais casos?

O confronto direto ou o fato de escapar, “de cortar as pontes” conduz ao risco da instalação de uma hostilidade durável entre

“normais” e “estigmatizados”, sempre suscetível de recair em confrontos violentos entre os grupos a que pertencem essas duas faces. Os “estigmatizados” se fecham em guetos, e os “normais” invocam os riscos (batizados de sentimento de insegurança) de encontros violentos. Outra solução consiste em tentar “reverter, ou até mesmo retornar, o estigma”, ou seja, fazer os traços atribuídos pelo “normal” como estigmatizante dos elementos de uma identidade positiva, reivindicada, valorizada por si e por outros. O retorno do estigma, para algumas crianças *harkis*, consiste, por exemplo, em se fazer “mais francês que os franceses” e a “condenar seus pais mais radicalmente ainda que os antigos combatentes argelinos o fizessem pela Independência” (BRILLET, 2006).

A estigmatização é, portanto, um processo múltiplo cuja saída é incerta e pode modificar as configurações identitárias iniciais. É por isso que todo uso “essencialista” do termo identidade, que faria dele um conjunto de **traços permanentes, não pode ser operacional**. Toda pessoa estigmatizada pode, um dia, “sair” de uma comunidade fechada e totalizante e atravessar “sociedades diferenciadas”, gerando uma pluralidade de papéis, de esferas de atividade e de outros significativos, e generalizados. Inversamente, todo “normal” pode se encontrar um dia estigmatizado pela doença, a deficiência ou a enfermidade. Como um estigma possível, a identidade, nessa perspectiva, deve, então, sempre ser contextualizada, reportada às suas condições de produção, conectada às interações nas quais aparece e às dinâmicas que ela gera. A identidade não é um “estado”, mas um ato relacional que põe em movimento as relações de dominação e de hierarquias culturais, as lutas pelos territórios e os modos de comunicação entre grupos sociais.

## A identidade como trajetória de mobilidade e forma de regulação biográfica

Parece difícil sustentar a possibilidade de conferir a alguém, nas sociedades modernas, uma definição única, incontestável, permanente, correspondendo, simultaneamente, a um “núcleo de sua personalidade” (ipseidade) e a um “invariante de seu desenvolvimento” (mesmidade). É ilusório poder resumir uma biografia a um nome, uma palavra, uma expressão (BOURDIEU, 1986), mesmo se se pode reconhecer, com Ricoeur (1990), que cada um tente. Todavia, supor que todas as formas de apelação de si, herdadas ou reivindicadas, atribuídas ou conquistadas, aceitas ou recusadas, são simples nomes intercambiáveis, sem outra carga que não seja cognitiva ou classificatória, não parece defensável. Se é particularmente agradável ser reconhecido por aqueles que “fizeram um nome para si”, há também os “nomes que ferem”, até mesmo “que matam”, porque as questões de identidade afetam a intimidade, os julgamentos sobre si, a própria autoestima. Mesmo que se fale de identidade pessoal, de subjetivação ou de autenticidade, a segunda modernidade, desde os anos 60 e 70, fez da questão do Si um desafio social e existencial incontornável (GIDDENS 1991; EHRENBERG 1998) que não se reduz, em primeira análise, aos atos de atribuição e de pertencimento, mas compromete igualmente a questão do **psiquismo**, as condições de seu equilíbrio, de sua saúde e felicidade.

Se a identidade não se reduz ao conjunto de papéis desempenhados ao longo da vida (uma vez que eles são distintos das relações com os papéis, dos modos de gestão dos mesmos, do lugar que ocupam no Si) e se ela não pode ser convertida a uma identidade eterna, única e imutável, então como apreendê-la empiricamente a partir de elementos biográficos não somente objetivos (o que a pessoa fez), mas também subjetivos (o que ela diz disso, afinal)? Como compreender e articular as **dimensões**

**pertinentes da identidade pessoal**, como as configurações atuais e passadas das diversas identificações (familiares, étnicas, religiosas, profissionais, políticas, artísticas), que cada um tomou de seu círculo de convivência ou que tentou realizar por si mesmo?

A hipótese dos sociólogos de Chicago (Hughes, Strauss, Becker) é que existia, entre todas as identidades suscetíveis de serem atribuídas ou reivindicadas pelos indivíduos, em dado momento, uma identidade, ou **estatuto principal**, que seria, ao mesmo tempo, ligada a uma posição “objetiva” na sociedade (um “lugar”) e a uma forma de reconhecimento “subjetivo” de si, então entendido e, sobretudo, por si mesmo (um “valor”). Esses sociólogos não estavam longe de pensar que a **esfera profissional** - em sentido lato - constituiria o “domínio” em que a identificação seria, ao mesmo tempo, a mais “societária” - desejada e construída e não herdada e recebida - e a mais evolutiva, ou seja, ligada a uma “carreira” (*career* no sentido de posições que seguem quaisquer que sejam). Donde a importância que atribuem à análise das trajetórias de emprego, de estratégias de mobilidade, de *turning points* e de ciclos de vida. A identidade profissional é, de fato, um processo inserido nas instituições e nos mercados de trabalho, nas dinâmicas das normas e de modelos que lhes dão clareza.

A partir dessa hipótese de centralidade do trabalho sobre a identidade, hipótese que - seria preciso talvez remeter em honra à França do século XXI -, certos sociólogos interacionistas reconheceram o exame das relações entre esses percursos profissionais e todas as outras mobilidades, demográficas, familiares, residenciais, culturais etc. O que levou a ligar as formas de identidade aos **trajetos típicos de mobilidade**, desde a ascensão e o sucesso social até a mobilidade descendente, passando pela estagnação durável ou a precarização incerta. A identidade, não sendo uma essência, deve, portanto, ser um vetor, ao menos parcial, de coerência e de continuidade de si, e, portanto, provedor de sentido, tornando-se, assim, um tipo de **regulador biográfico**, de

“modelo cognitivo”, permitindo compreender as relações entre as diferentes esferas de existência em transformação.

Pode-se apontar, novamente, o segundo paradoxo da noção de identidade, talvez ainda mais surpreendente que o primeiro. Enquanto o sentido etimológico convida a investigar “o que permanece idêntico em um processo de mudança”, enquanto programa de investigação convida a considerar as identidades como “formas típicas de transformação”. Trata-se de um tipo de revolução epistemológica, fazendo da mudança de tipo “societária” a construção das identidades modernas, segundo processos típicos. Se nada é e tudo se torna, o tornar-se não é tornar-se qualquer coisa ou de qualquer maneira. As maneiras de tornar-se estão ligadas a normas, quadros cognitivos, representações sociais, de formas de ser e de dizer, das **trajetórias típicas** nas organizações fluidas, de formas identitárias determinadas em um contexto diverso (DUBAR, 1991).

## **A hipótese das formas identitárias e suas dinâmicas múltiplas**

Esse uso do termo “identidade” supõe não apenas uma crítica do essencialismo, mas também do historicismo, concebido como uma forma de mudança social unificada, pré-programada, previsível, planificada. Em outros termos, não é porque não existe (ou não existe mais) identidade imutável, que todas as identificações têm a mesma história, o mesmo trajeto, o mesmo resultado. As identidades, múltiplas e em transformação, são também necessariamente incertas e plurais.

Pode-se, então, tentar colocá-las em formas. A condição é que essas formas sejam instrumentos de pesquisa, os instrumentos cognitivos, os conceitos problemáticos que não impliquem nenhuma reificação ou substancialização. E que não sejam as

substâncias, os caracteres, os atributos. Trata-se de repetir, a partir de materiais pertinentes, os tipos de processos, de modalidades de mudanças, de formas diacrônicas que possam se suceder, se sobrepor, se combinar para a mesma pessoa. Essas formas identitárias não impedem um empirismo irreduzível de biografias recolhidas. Ao contrário, é porque os relatos de vida são irreduzivelmente “barrocos” (SCHWARTZ, 1990), que é preciso forjar os instrumentos para compreendê-los, simplificá-los, racionalizá-los. Não se trata, então, de uma vez por todas, de “classificar as pessoas”, mas de reagrupar tais ou quais traços discursivos (entrevistas, questionários, arquivos) em nome da semelhança de processos de mudança que manifestam.

Em trabalhos anteriores, identifiquei, por exemplo, as formas identitárias típicas no campo do trabalho (DUBAR, 1991) que tentei generalizar no conjunto dos campos sociais (DUBAR, 2000). São formas contingentes marcadas por seu contexto e pela prioridade em concordância com um nível “micro” de descrição (DUBAR, 2006). São maneiras típicas, para as pessoas (trabalhadoras ou outras), de exprimir suas reações às mutações brutais, às “injunções de mudança”, aos múltiplos processos de passagem das relações “comunitárias” dominantes às relações, principalmente, “societárias” (DUBAR, 2000). O uso da noção de identidade apenas se justifica aqui pelo fato de que essas iniciações às mudanças tocam a subjetividade, a definição de si que cada um recebe dos outros, mas também “a história que cada um conta a si mesmo sobre o que/quem é” (LAING, 1991). Não se trata, portanto, de categorias puramente oficiais, da ordem da gestão, burocráticas, mas de mistos de descrição e de julgamento de categorias autóctones e de tipificações espontâneas, de relações com os valores e de julgamentos de valores.

A expressão “identidade de empresa” (DUBAR, 1991) foi introduzida para resumir os discursos valorizadores, o que se chama hoje em dia o gerenciamento (“sentido da gestão”,



“desejo de promoção interna”, “vínculo com a empresa”). As entrevistas de empregados manifestaram que eles aderiram a um projeto de mudança de sua direção e fazem o relato de “desenvolvimento pessoal” e “promoção social”. Essa forma identitária, chamei-a também de **forma estatutária** (DUBAR, 2000) para indicar a prioridade dada, nas entrevistas, ao campo profissional e mais especialmente à organização. Convictos de longa data ou convertidos recentes, esses empregados se dizem prontos a dar de si para “fazer ganhar” suas empresas, mesmo se este investimento psíquico não fosse acompanhado, de imediato, de reconhecimento monetário e estatutário. Mas a análise dos relatos-discursos mostra que esta esperança está presente e pode fazer oscilar em direção a outra forma se se é desiludido, se sua atitude “negociadora” (SAINSAULIEU, 1977) é invalidada. Esta “forma organizacional de identidade” é mais masculina que feminina; ela acompanha, frequentemente, os percursos de mobilidade ascendente, interna às grandes organizações.

A expressão “identidade categorial” (DUBAR, 1991) ou “identidade de profissão” designa os relatos e discursos que valorizam a autonomia do trabalho e a qualificação profissional. Essa é definida como progressão em uma especialidade industrial, terciária ou artesanal/artística. É o grupo de pares e não a empresa que representa a instância de referência dessa forma identitária, frequentemente justificada por uma **forma reflexiva** do tipo vocacional (DUBAR, 2000) ou fusinal (SAINSAULIEU, 1977). É o reconhecimento pelo diploma que marca o modo de consolidação e o modo possível de progressão (pelo nível de diploma e de qualificação crescente). É uma apreciação negativa designada frequentemente pelo termo “estagnação” que conduz as análises de carreira no setor privado ou na função pública. As políticas de gestão de empregos preconizando a flexibilidade, a polivalência ou a rotação interna são vivenciadas como o pôr em causa radical desta identidade estabilizada em torno de um tipo de atividade

especializada e de uma mística do “trabalho bem-feito”. Essa “forma profissional” da identidade é também mais masculina do que feminina (mesmo que as atividades correlatas não sejam as mesmas): os trajetos associados geralmente são “estagnados”, quer dizer, tornados estáticos depois de uma evolução inicial positiva.

A expressão “identidade de redes”, ou mesmo “identidade individualista” (DUBAR, 1991) se reporta aos discursos de jovens diplomados se declarando frustrados com as condições – financeiras ou estatutárias – que lhes são proporcionadas na organização (empresa ou administração), das quais não partilham os modos de legitimidade. Definem-se por seus estudos e por seus diplomas e nutrem um projeto de ter o próprio negócio, por exemplo. Não se sentem, de modo algum, vinculados à empresa nem aos seus trabalhos atuais, mas a esse projeto que implica uma “rede” de associados, de parceiros, de clientes e vontade de obter sucesso por sua própria conta, pela antecipação de sua história pessoal. Essa **forma narrativa** (DUBAR, 2000), tanto masculina quanto feminina, supõe uma argumentação do que é bom para eles, indivíduos singulares, reduzindo o social a um ambiental, e as relações sociais à “afinidade” (SAINSAULIEU, 1977).

A expressão “identidade de fora-do-trabalho” (DUBAR, 1991) designa esses relatos nos quais a esfera do trabalho profissional tem um lugar secundário porque o trabalho é vivido e definido como puramente instrumental (pelo salário). O terreno em que se joga a identidade e seu reconhecimento está em outro lugar: o lar, a educação das crianças, a vida no bairro, as atividades de militância. Não é o lugar no mundo do trabalho (geralmente inferior, com as denominações estigmatizantes, como braçal, não qualificado, agente ou temporário) que fornece o nome permitindo a identificação. Ora, essa **forma nominal** (DUBAR, 2000) é particularmente sensível ao nome e a suas conotações étnico-religiosas, por exemplo. pois é esse nome que manifesta o pertencimento comunitário, a filiação na linhagem, os caracteres transmitidos.

Mais frequentemente feminina que masculina, essa forma identitária é aquela que, “afastada” do trabalho (SAINSAULIEU, 1977), sela, por uma identidade nominal, a vinculação obrigatória a um grupo, a uma filiação e a um território.

Essas formas identitárias libertas indutivamente do corpus de entrevistas-relatos ao menos de um tipo de análise estrutural de relatos (DEMAZIÈRE; DUBAR, 1997) não são as identidades “essencialistas” nem simples designações “contextuais”. Essas são as “identidades discursivas”, questões de linguagem (DUBAR, 1996), ao mesmo tempo contingentes e gerais em um certo contexto, típicas e significativas de reações a esse contexto. Esse contexto, que caracterizei, com outros (Giddens, Beck, Taylor, Torraine), como a passagem da primeira à segunda modernidade, quer dizer, a do progresso da sociedade industrial e do Estado-Nação à do risco, do saber e da mundialização. Mas também da sujeição. As configurações identitárias estão em mudança: o Si, a identidade pessoal, narrativa, a subjetividade, reservadas a alguém durante a primeira modernidade- entre outros motivos porque necessitam de uma linguagem especializada e monopolizada pela elite- estão em vias de se tornar uma obrigação para entrar na segunda modernidade (EHRENBERG, 1998; KAUFMANN, 2004), para articular as diversas lógicas de experiência (DUBET, 1994), para gerar novos tipos de vínculos individualistas (SINGLY, 2004); eis a razão pela qual a noção de identidade, tornada, às vezes, mais operacional, teve um retorno fulgurante nas Ciências Humanas e Sociais, há trinta anos, depois de um período de apagamento (durante o qual a classe social se impôs como conceito o mais explicativo)

Mas os usos da noção de identidade permanecem, ainda, muito frequentemente, pouco críticas e operacionais. Evidenciamos quatro usos nesse texto: um primeiro uso, ilegítimo em uma perspectiva científica (a identidade como **essência**), pode muito bem dizer respeito à Filosofia, à Literatura ou à poesia; um segundo

uso, psicológico, frequentemente frouxo, sinônimo do *Si* ou do *Self*, como uma instância do indivíduo (diferente do ego, do eu e do si mesmo), deve ser definida claramente em relação a uma teoria determinada do psiquismo (a de Mead, não a de Freud); um uso interacionista, ligado à observação das **relações** face a face e ao uso de nomações, um uso nominalista (ou discursivo) enfim, dependente dos dados tratados e dos métodos aplicados, e que não podem ser definidos fora desses dados e desses métodos claramente identificáveis. Se chamo de **formas** os tipos de identidades discursivas combinando espaços de identificação e temporalidades biográficas, devolvendo às nomações **trajetórias** típicas e contextos históricos, o que me parece possível, a propósito dessa palavra “identidade”, é evitar a dupla armadilha do essencialismo abstrato e do empirismo integral, do idealismo filosófico e do psicologismo frouxo, da teorização enviesada e do pragmatismo fechado no contexto. Em resumo, como escreveu Bachelard, complicar a Razão ao simplificar o Real.

Claude Dubar  
Laboratoire Printemps

Mai 2007

## NOTA

<sup>1</sup> “Toda utilização da noção de identidade começa por uma crítica dessa noção” (Tradução nossa).

## Referências

BOURDIEU, P. L'illusion biographique . **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, v. 62, 63, p. 53-76, 1986.

BRILLET, E. **Mémoire, identité et dynamique des générations au sein et autour de la communauté des harkis**. Thèse en sciences politiques. Paris: Université de Paris IX, 2006.

CAMILIERI C.; KASTERSZEIN J.; LIPIANSKI E.M.; MALEWSKA-PEYRE H., TABOADA-LEONETTI I.; VASQUEZ A. **Stratégies identitaires**. Paris: P.U.F., 1991.

CHAPOULIE, J-M. **La tradition de Chicago**. Paris: Seuil, 2001.

COOLEY, C. H. **Human nature and the social order**. New York: Scribners, 1902.

DEMAZIERE, D.; DUBAR, C. **Analyser les entretiens biographiques**. L'exemple des récits d'insertion. Paris: PULaval, 2004.

DESCARTES, R. **Les méditations métaphysiques**. Paris: Ed. Hachette, 1954.

DUBAR C. **La socialisation**. Construction des identités sociales et professionnelles. 4e éd. Paris: Armand Colin, 2009.

\_\_\_\_\_. Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité. **Education permanente**, Paris, no. 128, p. 37-43, 1996.

\_\_\_\_\_. **La crise des identités**. L'interprétation d'une mutation. 3e éd. Paris: PUF, 2007

\_\_\_\_\_. **Faire de la sociologie**. Un parcours d'enquêtes. Paris: Belin, 2006.

DUBET, F. **Sociologie de l'expérience**. Paris: Seuil, 1994.

EHRENBERG, A. **La fatigue d'être soi**. Paris: Odile Jacob, 1998.

ERICKSON, E. **Adolescence et crise**. La quête d'identité. Paris: Flammarion, 1972.

GIDDENS, A. **Modernity and self identity**. Stanford: University of Stanford, 1991.

GOFFMAN, E. **Stigmates les usages sociaux des handicaps**. Paris: Ed. de Minuit, 1975

HUME, D. **Enquête sur l'entendement humain**. Paris: Flammarion, 1986.

JAMES, W. **Principles of Psychology**. New York: Nover Books, 1950.

KANT, E. **Critique de la raison purê**. Paris: PUF, 1954.

KAUFMANN, J-P. **L'invention de soi**. Paris: Armand Colin, 2004.

LAING, R. **Self and the others**. Paris: Gallimard, 1991.

LEVI-STRAUSS, C. **L'identité**. Séminaire au Collège de France. Paris: PUF: Quadrige, 1977.

LOCKE, J. **Identité et différence**. L'invention de la conscience. Paris: Seuil, 1998.

MEAD, G-H. **L'esprit, le soi, la société**. Paris: PUF: Nouvelle, 2006.

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

SAINSAULIEU, R. **L'identité au travail**. Les effets culturels de l'organisation. 2e éd. Paris: Presses de la FNSP, 1985.

SCHWARTZ, O. Le baroque des biographies. **Revue philosophique**, Paris, vol. XIV, 1990.

SINGLY, F. de. **Les uns avec les autres**. Quand l'individualisme crée du lien. Paris: A.Colin, 2004

STRAUSS, A. **Mirrors and masks**. The search for identity. San Francisco: Sociology Press, 1969.

WIEWORKA, M. **La France raciste**. Paris: Seuil, 1989.

Recebido em: 22 de outubro de 2009.

Aprovado em: 10 de novembro de 2009.