

HM753  
D8

CLAUDE DUBAR

# LA CRISIS DE LAS IDENTIDADES

La interpretación de una mutación

Link Group / B-499,88 / 19-01-2009



edicions bellaterra  
CCS 02-2013

líticamente. Debe, a partir de ahí, afrontar la incertidumbre y reforzar la reflexividad personal, a la vez que los compromisos solidarios.

La cuestión de la identidad personal no puede separarse de la política, como tampoco del trabajo, su porvenir y las políticas públicas de empleo, ni de la familia y las políticas educativas, sanitarias, sociales... La identidad personal es tan inseparable de la trayectoria profesional, del sentido de la actividad durante la duración de una vida, de las oportunidades de formarse, progresar y acceder a actividades cualificantes como de las convicciones y compromisos políticos y de su evolución a lo largo de la vida. La construcción identitaria es a la vez un asunto eminentemente privado y un asunto público y, por lo tanto, político en el sentido más estricto del término. Como ciudadano, o simplemente como ser humano, cada uno debe poder encontrar recursos para construir su identidad personal,<sup>58</sup> incluso recursos simbólicos que le permitan acceder a la ciudadanía.

58. Desde el momento en el que el sentido ya no está «dado» o «transmitido» por el linaje, sólo se puede construir sobre la base de experiencias biográficas que impliquen a la vez identificaciones con los Otros, cuyas *convicciones* proporcionen recursos para forjar las propias y aprendizajes que permitan traducir las experiencias —incluso las negativas— en convicciones... Así se construye un sujeto que no puede convertirse en tal más que accediendo a una forma de ciudadanía activa.

## 5. Construcción y crisis de la identidad personal

Este último capítulo está destinado a dilucidar la significación de la expresión «construcción de la identidad personal» y a defender la tesis según la cual hay crisis en el corazón de la construcción, siempre frágil e inacabada, que es la de un sujeto sumido en una forma social con dominante «societaria».<sup>1</sup> En él se propone una interpretación sociológica de la aparición del nuevo imperativo: la construcción de una identidad personal. Se intentan elucidar las relaciones entre la noción de identidad personal y las «formas identitarias» construidas en el capítulo 1 y reencontradas en los campos de la familia (vida privada), el trabajo (vida profesional) y la esfera política y religiosa (vida pública o simbólica).

En este capítulo, al contrario que en los tres precedentes, no se partirá de balances de los cambios acaecidos en la sociedad francesa, sino de una fenomenología de las «crisis identitarias personales» extraída de numerosas fuentes y aplicada a ámbitos diversos. Se extraerán enseñanzas de la aparición de la noción, reciente en la legislación francesa, de sujeto aprendiz (*apprenant*). Se intentará así elucidar las relaciones entre proceso de aprendizaje y construcción identitaria, entre tipos de saberes y formas identitarias. Se abordará la cuestión de la mutación de los ciclos de vida, en curso en las sociedades contemporáneas, y cuyo análisis de conjunto está lejos de haberse realizado.

1. Cf. el capítulo 1. La *identidad personal* de la que se trata aquí es la que resulta de una socialización con dominante societario (*Vergesellschaftung*) y que implica el establecimiento de vínculos sociales voluntarios e inseguros en contraste con los individuos socializados de manera primordialmente comunitaria (*Vergemeinschaftung*).

especialmente en Francia. Se terminará con una explicitación de la noción de identidad narrativa, que necesita un análisis de los «lenguajes de la identidad», del lugar de los «relatos de vida» en la construcción de la identidad personal y de la crisis correlativa de las formas identitarias.

En el capítulo se volverá también sobre la cuestión, ya planteada en varias ocasiones, de las inflexiones de la sociología clásica, que implica una aproximación a la identidad personal definida como sujeto aprendiz y forma narrativa. Si bien el objeto de investigación no se limita a la mera sociología, incluso renovada, y concierne a todos los investigadores de las ciencias humanas (historiadores, psicólogos, antropólogos, lingüistas, psicoanalistas, etc.), implica, para ser abordado, una postura sensiblemente nueva, que supone un acuerdo, que está lejos de haberse logrado, sobre el momento histórico y la naturaleza del proceso de aparición del «sujeto societario».

### Fenomenología de la crisis de identidad

En su última obra, titulada *La fatigue d'être soi*, Alain Ehrenberg constata hasta qué punto las depresiones constituyen manifestaciones cada vez más frecuentes, mediatizadas, discutidas por los expertos, vividas a través de sufrimientos específicos y engendradas a partir de la existencia contemporánea.<sup>2</sup> Ehrenberg, tras haber diagnosticado la generalización de la figura del *individuo incierto* y la presión normativa del *culto al resultado*, argumenta la hipótesis de un estrecho vínculo entre dichas manifestaciones dolorosas y el cambio de modelo cultural al que están enfrentados las mujeres y los hombres de hoy.

2. Cf. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob, 1998. La obra es la continuación de otras dos con títulos igualmente sugestivos: *L'individu incertain*, París, Calmann-Lévy, 1995, y *Le culte de la performance*, París, Calmann-Lévy, 1996. En la obra que trata sobre la depresión, Ehrenberg plantea la hipótesis de la transición, durante los últimos treinta años, de una problemática del conflicto (edipiano, pero también de clase) a una problemática de la carencia (de fuerza, de energía, de recursos personales). Se trata de crisis de identidad personal o incluso de crisis existenciales.

El imperativo de ser uno mismo, de «realizarse», de «construir la identidad personal», de «superarse» y de conseguir resultados engendra la «enfermedad identitaria a veces crónica», asistida frecuentemente por medio de psicótropos cada vez más sofisticados, pero también tratada a base de drogas cada vez más problemáticas acompañadas a veces de psicoterapias cada vez más diversas.

El cambio de modelo cultural implica intensa y fundamentalmente «ser uno mismo». El individuo que se conforma, bien aplicando las normas de su medio, su cultura y su clase social, «como los demás», o bien identificándose con figuras idealizadas (el santo, el héroe, el sabio...), ha sido sustituido, según el autor, por «el individuo-trayectoria a la conquista de su identidad personal». Frente al nuevo imperativo, muchos de nuestros contemporáneos, en un momento u otro de su vida, o hasta de manera más o menos crónica, sufren un «sentimiento de insuficiencia», una aguda conciencia de «no estar a la altura» o una impresión de carencia que pueden traducirse en síntomas diversos y bien conocidos: astenias y fatigas crónicas, insomnios, ansiedad y angustia o ataques de pánico. La impresión dominante es la de «sufrir de sí mismo»: no de un conflicto, actual o antiguo, sino de un debilitamiento del Yo, de una disminución o una pérdida de la autoestima, en primer lugar y sobre todo «a los propios ojos». La vida se hace gris y a veces vira al negro.

Las crisis se multiplican en todas las existencias y a todas las edades: desde las a veces muy precoces a las que se llama, sin duda injustamente, fracaso escolar;<sup>3</sup> desde las separaciones, divorcios o dificultades de la vida privada (cap. 2), hasta los dramas de los despedidos, los traslados forzosos o las prejubilaciones brutales (cap. 3), pasando por las decepciones políticas, el abandono de creencias o el cuestionamiento de las convicciones anteriores que se desvanecen (cap. 4). Este tipo de rupturas constituyen experiencias vitales y exis-

3. Cf. Bernard Charlot, *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, París, Anthropos, 1997. Estoy parcialmente de acuerdo con las tesis del libro: la noción de fracaso escolar debe ser criticada lo mismo que la de handicap sociocultural: la tesis del origen social como «causa» del fracaso escolar es confusa y simplista. Pero su idea (¿proyecto?) de «sociología del sujeto» es parcialmente contradictoria con su exigencia de interdisciplinariedad: a corto plazo, la sociología es la que debe integrar las aportaciones del resto de las disciplinas para construir «objetos de investigación» al hacer sitio para la subjetividad...

tenciales que chocan de frente con el antiguo «modelo de la instalación», del acceso a la «estabilidad» y de la continuidad del ciclo de vida en la edad «adulta». <sup>4</sup> Perturban, a veces profundamente, una antigua, si no ancestral, conciencia: la del aprendizaje definitivo, acumulativo, lineal y específico en la primera edad, seguido de la estabilización en la edad adulta (con la esperanza de una progresión sin cambio). Cada vez más personas de edad adulta se enfrentan a la necesidad de cambiar (de empleo, de residencia, de compañero/a, de medio de vida...). Ahora bien, todo cambio es generador de «pequeñas crisis»: necesita un «trabajo sobre uno mismo», una modificación de algunas costumbres y una alteración de las rutinas anteriores. Hay que aprender de nuevo y en ocasiones empezar de cero.

El tránsito a un «nuevo modelo» resulta particularmente difícil, a veces casi imposible, para las generaciones adultas, debido a la persistencia tenaz, comprensible y con frecuencia reforzada por el sentido común, de una experiencia y unos valores. La experiencia resulta, para la mayoría, de la escolarización y de la manera en la que han aprendido en la escuela o en el aprendizaje. Para algunos son el valor o las técnicas de un oficio aprendido precozmente, a partir de la práctica, y ejercido durante toda la vida. Para otros es a la vez la creencia en el valor y las salidas de su titulación y en la eficacia de su manera «escolar» de aprender. También es el valor otorgado al «empleo estable», a la instalación en la vida adulta: una familia, un trabajo, una casa. <sup>5</sup> Cuando se cuestionan esas creencias y esos valores, la crisis, sean cualesquiera sus formas, es difícilmente evitable. Es cierto que

4. Cf. Jean-Pierre Boutinet, *L'immaturation de la vie adulte*, París, PUF, 1998. La noción de edad adulta es cuestionada radicalmente no sólo por la prolongación de la juventud y la precocidad de las jubilaciones, sino por la concepción misma del sujeto aprendiz durante toda su vida, del ser humano perpetuamente en desarrollo. Dicha mutación revela la naturaleza eminentemente política de «las edades de la vida»: ni «natural» (puramente biológica), ni «cultural» (determinada por un sistema simbólico consolidado): la concepción de las edades se ha convertido en la forma societaria de lo social en una cuestión de políticas públicas; cf. Xavier Gaullier, *Les temps de la vie*, París, Esprit, 1999.

5. Aludo aquí a la encuesta personal cuyos resultados se indican en la primera nota del capítulo 4. Para la gran mayoría de los franceses, incluso para los jóvenes, el «modelo de instalación en la vida» se mantiene como la única señal en la que han sido socializados, en su familia o en la escuela. Incluso si está socavada («en crisis») no hay otra realmente atractiva: la «precariedad», sinónimo de inestabilidad no tiene casi nunca connotaciones positivas.

esto no es nuevo, pero todo induce a creer que los cambios forzados han aumentado claramente en la sociedad francesa durante los últimos treinta años. <sup>6</sup>

Las crisis de identidad, las pequeñas y grandes depresiones, las nostalgias y las frustraciones no sólo tienen raíces psicológicas en la primera infancia o en la historia personal singular. Tienen también un marco social, razones «objetivas» en la historia reciente (como tenían en la historia antigua). En un texto muy sintético, Michel Verret condensa todas las desgracias que ha tenido que afrontar la masa de los obreros en Francia desde hace treinta años. <sup>7</sup> Numéricamente, su peso ha caído, muchos han conocido períodos de paro, despidos, a veces prejubilaciones forzadas. Los puestos que ocupaban han sido suprimidos o reemplazados por máquinas. Pero también es una «crisis moral», que han conocido personalmente todos aquellos que se han visto negados, humillados, excluidos del trabajo, «echados». La crisis está acompañada con frecuencia por el quebranto de creencias vitales, de valores muy interiorizados. Los obreros no han sido los únicos afectados: desde hace treinta años, la tasa de los que han conocido el paro y de los que tienen «miedo» a conocerlo no ha hecho más que crecer, afectando a todas las capas sociales.

Las crisis de reacción, subsiguientes al surgimiento de un «acontecimiento imprevisto», tal como un despido, un cierre de fábrica, una desclasamiento, una jubilación, un divorcio, etc., rompen con el curso del tiempo vivido y engendran pérdidas materiales, alteraciones en la relación y un cambio de la subjetividad. Afectan con frecuencia a lo que hay de más profundo y más íntimo en la relación con el mundo y con los otros, pero también con uno mismo, que es también la más oscura, ya que el «sí» (*Self*) agredido y a veces humillado, sufre, se siente huérfano de sus identificaciones pasadas, herido en sus creencias incorporadas y con frecuencia avergonzado de los

6. Para un reciente balance, cf. C. Dubar y C. Gádea, eds., *La promotion sociale en France*, Lille, PUS, 1999, última parte, y L. Coutrot y C. Dubar, eds., *Chemineurs professionnels et mobilités sociales*, París, La Documentation française, 1992.

7. Cf. Michel Verret, prefacio a la reedición de *Le travail ouvrier*, París, L'Harmattan, 1999. Comparto la interpretación de la crisis cultural descrita por Michel Verret, que es analizada como una crisis identitaria destructiva de las identidades colectivas interiorizadas.

sentimientos de los otros respecto a «sí mismo». Esas crisis son identitarias porque perturban la imagen de sí, la autoestima, la definición que la persona daba «desde sí a sí mismo». La antigua configuración identitaria llega a ser insostenible, invivible, corporalmente insoponible. Hace sufrir en todos los ámbitos, es agotadora de llevar e imposible de soportar. Obliga a elucubrar, a dar vueltas a lo mismo, a repetirse: «Ya no me soporto». El porvenir se ha venido abajo. Y, sin embargo, parece que no hay otro, o lo que hay es algo vago, difuso, a veces terrible (no volver a encontrar trabajo, volver al principio, quedarse solo...). Para afrontar con seriedad lo que aparece muchas veces como una catástrofe se tendría que poder cambiar de señas, modelos, creencias y valores, cambiarse «a sí mismo». Para hacerle frente habría que poner «todo en cuestión», hacer el funeral de lo que estaba próximo desde hace tanto tiempo y acaba de morir... renunciar a todo eso.

#### La alternativa: repliegue sobre sí o conversión identitaria

Frente a las agresiones que constituyen los despidos, los cierres de fábricas, las negativas a contratar, la falta de reconocimiento, los fracasos escolares, los abandonos brutales... la crisis identitaria engendra lo que se llama con frecuencia un «repliegue sobre sí». Una vez pasadas las revueltas y las esperanzas en una «solución milagrosa» uno se vuelve a encontrar solo. Esta expresión puede ser engañosa: se está solo «consigo mismo». ¿De qué «sí mismo» se trata? Ya no se trata de la identidad estatutaria anterior, que acaba de ser negada, invalidada «para los otros». Uno ya no puede ser lo que era. Pero no se puede ser otro («¿Qué quieres, que sea otro?»). Desde luego que se trata de reflexividad (el Sí-mismo reflexivo en funciones de «deseo de sí»),<sup>8</sup> pero ¿sobre qué trata?. Claro que sobre la antigua forma estatutaria, pero hace sufrir demasiado, está herida,

8. Cf. capítulo 1. La conciencia reflexiva es, según Giddens, la que se impone cuando la conciencia práctica incorporada en la rutinización de la existencia es perturbada y bloqueada y se hace ineficaz; cf. *La constitution de la société*, París, PUF, 1987 (1.ª ed., 1977, pp. 64-77).

negada, ausente. Entonces, en muchos casos<sup>9</sup> no queda más que la identidad «primitiva», cultural, el «Mí nominal», lo que procede de los lazos «primarios», familiares y comunitarios.

El repliegue es comprensible: hay que poder «aferrarse a cualquier cosa». Nunca se es «nada», ni siquiera cuando uno se siente «desnudo», pero lo que queda es el pasado, las raíces, la historia más antigua, «primordial». Estos términos, «primitivo», «primario» o «primordial», remiten a lo que hay de más «profundo» y más «antiguo» en la historia personal. Naturalmente, son los padres, y especialmente la madre, que es la que te ha «traído al mundo» y te ha manifestado el primer «afecto». Cualquier crisis identitaria remite a los vínculos «primeros» de la existencia que conforman el triángulo edípico, objeto central del psicoanálisis. Encontrarse «solo consigo mismo» es volver a encontrar aquellos vínculos. Para colmar el vacío originado por la pérdida, se vuelve a las fuentes de su Yo, que es un Nosotros fusional, comunitario, reinventado, vuelto a encontrar como tiempo de la infancia, de la fusión con la madre, la familia y el grupo de origen, y revivificado por la nostalgia.<sup>10</sup>

El proceso de retorno a las fuentes es tanto más probable dado que es absolutamente necesario encontrar un responsable, un culpable que se haga cargo. No puedo vivir con el sentimiento de una falta que no he cometido. Si la causa de lo que me pasa está «fuera de mí», debe estar en alguien. ¿Quién es el responsable de mis desgracias? Una de las respuestas a la pregunta, cuando se incorpora al retorno, efectivo o puramente simbólico, a lo comunitario, es conocida, antigua, ancestral y también potencialmente mortífera: es el Otro, el extranjero, el adversario, el enemigo de (o el traidor a) mi comunidad, mi grupo cultural, simbólico o imaginario: el chivo expiatorio.

Conocemos las formas que ha adoptado el recurso al chivo expiatorio en la Francia de los años ochenta: el racismo, la xenofobia, el «odio al árabe» que «absorbe nuestro aire» y nos agradece con «sus rui-

9. Existen también los casos de las personas que ya no sienten «raíces», lazos familiares o de «comunidad de origen»; entonces la reflexividad busca dar un sentido a la adversidad sufrida, incorporarla a la historia personal al final de un «trabajo sobre sí».

10. Cf. Jean-Hughes Dechaux, *Le souvenir des morts*, París, PUF, «Le Lien social», 1997.

dos, sus olores y sus vestidos».<sup>11</sup> Los obreros no han estado al margen de la ascensión del racismo de la que, en el plano político, es portavoz el Frente Nacional. El racismo es el indicador de una vuelta a lo «comunitario» bajo el efecto de una crisis económica que se acompaña de crisis identitarias y de regresiones comunitarias.

Se hubiera podido asistir a otra cosa: a una movilización de masas contra el capitalismo destructor de las personas, pero las «grandes crisis económicas» (1880, 1930) nunca han sido proclives a grandes movimientos revolucionarios. Y, además, en Francia la izquierda «unida» tomó el poder en 1981 con la promesa de detener la progresión del paro (cf. la campaña de François Mitterrand y el tema del «techo de los dos millones de parados» que no había que franquear...) acompañada por medidas sociales como el fin de la minería, la drástica reestructuración de la siderurgia, una nueva oleada de despidos, a la vez que se rehabilitaba la empresa y su modernización. Los ministros comunistas dejaron el poder en 1984 y la derecha volvió en 1986, pero la crisis continuó o adquirió nuevas fuerzas.

La defunción de la «revolución», del «gran día» o de la «militancia» pesó mucho en las formas que adoptó en Francia la crisis identitaria de los años ochenta. ¿Qué hacer cuando se desvanece la esperanza de «cambiar todo»? ¿Qué hacer cuando a quienes se creía portadores de la esperanza hablan con palabras que la niegan, la destruyen y la hacen aparecer como caducada? ¿Qué hacer con el Yo que «ha creído»? ¿Qué hacer con los sueños de un Mundo Distinto cuando los estados que pretendían encarnarlo se hundían uno a uno? ¿No suena la caída del muro de Berlín y del «socialismo real» a réquiem por cualquier esperanza revolucionaria?

El mayor riesgo es el del olvido, el del rechazo de ese Mí y de esas esperanzas y luchas para caer en la nostalgia comunitaria arropado por todas las drogas posibles. Para huir del Yo que creía en el porvenir y del Nosotros al que pretendía encarnar, la tentación es aniquilar cualquier fijación de la reflexividad sobre ese Yo que lo hacía tan mal y la vuelta a lo comunitario reinventado y cosificado por la circunstancia («la identidad francesa», pero también «bretona», «corsa», etc.) y el olvido de los Nosotros societarios (los antiguos colegas,

11. ... Cf. los análisis de Michel Wieworka, *La France raciste*, París, Seuil, 1992, y los análisis del capítulo 4.

los camaradas...) que habían acompañado las esperanzas anteriores. Tal es el riesgo de la huida de uno mismo, en tanto que identidad «para sí», reflexiva y, *a fortiori*, narrativa.<sup>12</sup>

Existe también una aproximación sociológica a las crisis identitarias que no es contradictoria, sino complementaria, a la de la psicología clínica o a la del psicoanálisis.<sup>13</sup> Consiste en comprender cómo las crisis resultan de conflictos biográficos vinculados con procesos sociales y cómo conllevan, a la vez que dificultades materiales (y un acendrado sentimiento de injusticia), un cuestionamiento más o menos radical de un «modelo identitario», de un sistema de creencias (sobre uno, los otros y el mundo) socialmente construido, especialmente de definiciones (imágenes, estima...) de uno convertidas en insostenibles por los otros, ilegítimas a los propios ojos y negativas para todo el mundo. Tal cuestionamiento, que a veces adopta la forma de una postración psíquica seguida de regresiones, ocasiona, en definitiva, varias salidas posibles que no son consideradas de antemano. El doble riesgo de repliegue comunitario y de «huida de sí» implica también una doble oportunidad, la de nuevos vínculos sociales y personales y la de un nuevo «deseo de sí».

Existen numerosos ejemplos en la literatura sociológica, más o menos célebres, de testimonios y análisis de crisis identitarias asociadas a un contexto de crisis económica y social. Desde el de los parados de Marienthal, publicado bajo la dirección de Paul Lazarsfeld (1932) hasta los contenidos en la obra coordinada por Pierre Bourdieu, *La Misère du monde* (1993), las perspectivas sociológicas<sup>14</sup> se

12. La imposibilidad de nombrarse o de contarse en primera persona es muchas veces un indicio de fijación en los lugares y papeles comunitarios. Sobre la imposibilidad de la terapia psicoanalista con personas aferradas a lo comunitario, cf. Alain Marie, «De l'individu communautaire au sujet individuel», *L'Afrique des individus*, París, Karthala, 1999, pp. 71-76.

13. Tesis sostenida desde hace tiempo por Vincent de Gauléjac y que ha intentado aplicar en diversos procesos biográficos; cf., especialmente, *La nécrose de classe*, París, Hommes et groupes, 1987.

14. Cf. Paul Lazarsfeld, Maria Jahoda y Henri Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, París, Éd de Minuit, 1981 (1.ª ed., 1932); Pierre Bourdieu, ed., *La misère du monde*, París, Seuil, 1993. Con sesenta años de distancia, ambas obras dan testimonio de la permanencia de la crisis y sufrimientos identitarios que han acompañado a las grandes crisis económicas del siglo XX y a la destrucción de las «comunidades»; cf. también, sobre sus efectos neuróticos, Christophe Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, París, Seuil, 1998.

articulan más o menos bien con interpretaciones analíticas: muestran cómo la miseria económica, la vergüenza social y los dramas personales están siempre relacionados y cómo el sentimiento de desdicha es difícilmente separable de la ruptura de los vínculos comunitarios y del hundimiento de un mundo simbólico y de un sistema de creencias que sostiene un modo de vida y proporciona mecanismos de defensa del Mí.

También encontramos análisis sociológicos, quizá menos conocidos, de la «salida de la crisis», de lo que Anselm Strauss llama «conversión identitaria» y Peter Berger y Thomas Luckmann «alteración»; es decir, el hecho de «convertirse en otro», de cambiar de cultura, religión, partido o creencias y, por lo tanto, de identidad.<sup>15</sup> Muchas veces es un paso difícil, delicado y doloroso, pero también es una experiencia vital. La salida de la crisis, a veces larga y con frecuencia penosa, es también una «transformación de uno». Entre el abandono de «la antigua identidad», es decir, la renuncia a una forma identitaria protectora que resulta de la socialización primaria y la construcción, larga y penosa, de una «nueva identidad» a partir de las experiencias de la socialización secundaria, en ruptura con la precedente, existe una «tierra de nadie del sentido»,<sup>16</sup> un vacío, en el que, literalmente, «el yo no es nada». En ese intervalo el sujeto corre el riesgo de una caída, una depresión o un suicidio, una crisis aguda que no podrá ser superada sino a condición de que las relaciones entre la «antigua» y la «nueva» identidad (de hecho, dos configuraciones diferentes de formas identitarias) se clarifiquen.

Berger y Luckmann mencionan varias condiciones para lo que llaman una socialización secundaria que no reproduzca los mecanismos de la socialización primaria: en primer lugar, un «dispositivo de mediación», entre el antiguo sí (*Self*) y el nuevo sí mismo. Hace falta que un compañero institucional, un *Otro generalizado* en el sentido

15. Cf. Anselm Strauss, *Miroirs et masques*, París, A.-M. Métailié, 1990 (1.ª ed., 1959), y Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, París, A. Colin, 1996 (1.ª ed., 1966). Ambas obras esbozan una teoría de la conversión identitaria y de la transición de una forma identitaria a otra.

16. La expresión fue utilizada por Renaud Sainsaulieu en 1974 para dar cuenta de lo que ocurría en los cursillos de formación de adultos cuando los sujetos afectados aceptaban despojarse de los lugares comunes (sobre el trabajo, la empresa, la formación...); cf. «L'effet de la formation sur l'entreprise», *Esprit*, número especial, 1974.

de Mead, que propicie la compañía en la reconstrucción identitaria y que sirva de intermediario entre las antiguas identificaciones en crisis, o en quiebra, y las nuevas en gestación. La cura psicoanalítica puede a veces desempeñar ese papel. También es necesario una «herramienta de conversación» que permita la verbalización y la elaboración de un nuevo lenguaje y, ante todo, el *encuentro con un Otro significativo*<sup>17</sup> capaz de validar, situar y reconocer la nueva identidad «latente» que ha podido empezar a nombrarse y que resulta, de una cierta forma, «resocializada», es decir, susceptible de ser reconocida por Otro en sí mismo. El encuentro amoroso desempeña a veces ese papel. Por último, según los autores, hay que garantizar una «estructura de plausibilidad», es decir, una especie de «laboratorio de transformación» que permita elaborar la transición entre las antiguas y las nuevas creencias, los antiguos y los nuevos saberes y las identificaciones pasadas y presentes. La formación continua puede a veces desempeñar ese papel. Cuando se ha franqueado el escollo, se produce un nuevo nacimiento que necesita otras señas de reconocimiento y un nuevo medio para consolidarse, experimentar y confirmarse.

El sujeto «en crisis» es también un sujeto social: para él, se trata de volver a encontrar referencias y señas, una nueva definición de sí mismo y de los demás en el mundo. Las nuevas señas y referencias sociales, distintas a las anteriores, permiten incorporar progresivamente otra configuración identitaria, otra combinación entre formas «comunitarias» y «societarias», entre «identidades para los otros» e «identidades para sí». Cualquier cambio de configuración identitaria pasa por ese tipo de crisis, que suele acompañar los momentos «cruciales» de la existencia, los cambios de estatus y los «grandes acontecimientos» de la historia personal.<sup>18</sup> Conlleva la reconstrucción de una nueva identidad personal, diferente de la antigua, no sólo porque cambia «objetivamente» el estatus, sino porque el sujeto debe elaborar «subjetivamente» nuevas relaciones con los demás y, quizá espe-

17. La experiencia de «convertirse en otro» se vive entonces como medio para escapar a la división y reencontrar en el ser amado el *Álter Ego* que en la infancia permitía el acceso a la subjetividad.

18. Y hasta la muerte, último cambio no programado de estatus, tal como lo han analizado Bernard Glaser y Anselm Strauss en *Awareness of Dying*, Free Press of Glencoe, 1965; cf. también para la Francia actual, la tesis de doctorado de Jean-Louis Matrod, *Les fins de vie*, UVSQ, 1998.

cialmente, la continuidad entre su pasado, su presente y su futuro. Aunque, ¿no es lo que pasa en el nacimiento y a lo largo de la infancia y la adolescencia? ¿Las teorías psicológicas del desarrollo no son también teorizaciones sobre la construcción de la identidad personal?

### ¿Una teoría psicológica de la identidad personal?

Podemos volver a formular la hipótesis que discurre a lo largo de todo el libro: existen varios tipos de identidad personal, varias formas de construir identificaciones de uno mismo y de los otros, y varios modos de construcción de la subjetividad, el tiempo social y psíquica, que son también combinaciones de formas identitarias inicialmente definida.<sup>19</sup> Para garantizar a los individuos, al menos durante un tiempo, una cierta coherencia y un mínimo de continuidad (y, en primer lugar, para ser reconocido por los demás), la personalidad individual se organiza alrededor de una forma identitaria dominante «para los otros»: ya sea comunitaria, ya societaria. Bien puede ser que una persona, al final de su socialización primaria se defina (o sea definida) en principio por su grupo cultural o su comunidad de origen: es identificada por rasgos físicos o lingüísticos y por señas identitarias culturales (estigmatizadas o estigmatizables). O también puede ser que se defina (sea definida) primordialmente por su papel profesional y su estatus social: se la identifica por el tipo de actividad que ejerce, por «un papel estructurado, rutinario y estandarizado» que se ciñe a una persona. Tal como escribe Goffman, la identidad personal es un «carné de identidad social»<sup>20</sup> organizado a partir de una identificación principal.

19. A partir de la hipótesis complementaria de una forma dominante que garantice, durante un cierto tiempo, una cierta coherencia (*ipseidad*) y, a largo plazo, la permanencia (*mismidad*) de la identidad personal; cf., *infra*, los lenguajes de la identidad narrativa.

20. La cita es la siguiente: «Para mí, cuando hablo de *identidad narrativa*, no tengo a la vista más que dos nociones previas: los signos patentes o carnés de identidad y la combinación irremediable de los avatares biográficos que acaba por adherirse al individuo para ayudarlo a fundamentar su identidad» (*Stigmata. Les usages sociaux des handicaps*, París, Éd. de Minuit, 1975, p. 74).

A partir de las formas de identificación para los otros (culturales o estatutarias), las personas construyen y desarrollan «identidades para sí» que pueden estar o no de acuerdo con las precedentes. En el primer caso, la identificación para el Otro está de alguna forma reforzada por una identidad para sí que asegura una cierta coincidencia entre el Mí atribuido y el Sí (*Self*) reivindicado:<sup>21</sup> la identidad reflexiva es una apropiación subjetiva de la identidad cultural o estatutaria atribuida (y a veces heredada) que adquiere la forma de una pertenencia. Cuando se cuestiona esa doble identificación, la crisis es inevitable. Para apropiarse de otra identidad (estatutaria, por ejemplo) es necesaria una conversión que implique la disociación de la nueva identidad «para sí» respecto de la antigua identidad invalidada y además el acceso al reconocimiento por los otros de la nueva identificación para sí. Generalmente, hay que encontrar nuevos Otros para dar validez a la nueva manera de decirse quién se es (de ahí la herramienta de la conversación), pasar de un «mundo» a otro (de ahí el dispositivo de mediación) y argumentar las nuevas «visiones del mundo» (de ahí la estructura de plausibilidad).

En el segundo caso, la persona ya se ha construido con una modalidad particular: la de la distancia con respecto al papel, de la falta de coincidencia entre la identidad atribuida (por los Otros) y la identidad reivindicada (por Sí). La identidad reflexiva es en este caso complementaria de un proyecto de vida que no coincide con la pertenencia actual (cultural o estatutaria). Implica la construcción de una forma narrativa que sirva de soporte a la presentación subjetiva de uno. El cambio de identidad «para los Otros» se reinterpreta entonces en función del proyecto, soporte a su vez de una identidad «para sí». Si bien es verdad que pueden sobrevenir crisis, son menos dramáticas, ya que la socialización primaria ha permitido a las personas concernidas la construcción de una identidad personal que garantice la *preeminencia de la identidad para sí sobre la identidad para los otros* (y la de una identificación «societaria» sobre una identificación «comunitaria»).

21. Conforme a los términos del capítulo 1 y a la teorización de G. H. Mead, *Self, Mind and Society*, trad. París, PUF, 1963, llamo «Mí» al Yo definido por los Otros y «Sí» al Yo definido por uno mismo. El «Mí» es lo que Goffman llama «carné de identidad social» (comunitario o societario), atribuido por los Otros, mientras que el «Sí» es la identidad reivindicada por uno mismo.

Podemos llamar sujeto a este tipo de identidad personal, que no es otra cosa que una configuración de formas identitarias construidas por y en un proceso específico de socialización que garantiza generalmente<sup>22</sup> la doble preeminencia de lo «societario» sobre lo «comunitario» y del «para sí» sobre el «para los otros». Podemos encontrar sus ecos en la literatura psicológica:<sup>23</sup> los estadios por los que pasa deben permitir al niño salir de la «fusión entre él y sus allegados por simbiosis afectiva», lo que Parsons llama «identidad madre-hijo» para pasar, desde los dos años, a una «exploración senso-motriz» que asegura, con la adquisición del andar y después de la palabra, una primera personalización marcada por una fase de oposición seguida de una conquista del Yo y del Mí, que permite una iniciación activa y reivindicativa, una primera «socialización de la acción», a la que Parsons llama «identificación con los papeles familiares», y Mead «adquisición de papel de los Otros significativos».<sup>24</sup>

El acceso al estadio «categorial», el de la inteligencia «concreta», permite al futuro sujeto salir de su comunidad familiar, descubrir a los Otros, que son personas nuevas y sin relaciones previas, con las que actúa «según los fines de la actividad común». Son los Otros generalizados, los *Alii*, plural de *Alius*, y no los *Álter*. Pero, al mismo tiempo, si el niño no vive constantemente «frente a los ojos de los otros, en un estado de dependencia y de despersonalización insopportable», se produce una forma de interiorización del *Álter Ego*, el doble de uno mismo con el que el niño habla como con «un confidente, un consejero, un censor o a veces un espía íntimo» y que constituye

22. El proceso «normal» de la socialización societaria (*Vergesellschaftung*) permite la entrada en las relaciones sociales elegidas y el acceso a un proyecto de vida, a una identidad biográfica «para sí».

23. Para este párrafo me he servido de una síntesis de los escritos de Henri Wallon sobre el desarrollo del niño, en *Enfance*, número especial de abril de 1963, y especialmente de «Les étapes de la personnalité de l'enfant», pp. 73-78, «Niveaux et fluctuations du Moi», pp. 87-98, y «L'évolution dialectique de la personnalité», pp. 43-50. Sobre Piaget, Parsons y Mead, cf. C. Dubar, *La socialisation*, Paris, A. Colin, 1991, pp. 10-19, 48-53 y 95-98.

24. Todos ellos están de acuerdo en el hecho de que las identificaciones no son pasivas ni están determinadas mecánicamente, sino que son activas y están marcadas por la incertidumbre: por ejemplo, la conversación por gestos, considerada por Mead como un proceso importante, o la interiorización del *Álter Ego*, considerada por Wallon como esencial, pueden ser perturbadas por inhibiciones de origen externo o por rechazos internos.

«una mediación entre el mundo concreto del entorno y el mundo interior». Así es como el Mí y el Otro se constituyen conjuntamente y el acceso al estadio de la inteligencia formal permite al adolescente, a través de una nueva crisis, la elaboración de un proyecto de vida que tiene en cuenta a los otros, pero que corresponde a una elección personal.

El sujeto socializado de una manera societaria y no sólo comunitaria ha podido aprender el desdoblamiento de sí (*Self*) y del Otro: el sí íntimo, así como el *Álter Ego* son «identidades para sí» que resultan de una interiorización reflexiva y de un proceso de «toma de conciencia» (identidad reflexiva) que permite la construcción progresiva de un proyecto personal. El sí (*Self*) socializado, el que se define por sus papeles frente y con los Otros (*Alii*), no es el total de la identidad personal, como tampoco lo son las pertenencias culturales, más o menos aceptadas y distanciadas. La identidad personal es una configuración dinámica de todas esas identificaciones a la que el proyecto de vida (identidad narrativa) garantiza la coherencia íntima. Así, en el desarrollo de su personalidad (como se designa frecuentemente a la identidad personal), el niño que encuentra los recursos identitarios que le son necesarios (a través de sus compañeros actuales y sus identificaciones pasadas interiorizadas) construye su propia configuración de identificaciones (las de los otros y las que hace «suyas» que moldean formas identitarias diferentes (cultural, estatutaria, reflexiva y narrativa). La configuración que resulta de tal «socialización primaria» en general sólo es provisional: va a tener que (y a poder) ser revisada y reconstruida a lo largo de toda la vida.

Entonces, se pueden poner en marcha estrategias identitarias a partir del hecho de la no coincidencia entre el Mí estatutario y el «sí mismo» (distancia al papel) y del no cierre del «sí» (*Self*) sobre el Mí nominal o cultural (proyecto de vida). Serán variables en función de los contextos encontrados, flexibles en función de los Otros concernidos, reflexivas gracias a los recursos de la distancia respecto de los papeles y narrativas gracias a la existencia de un proyecto de vida apoyado en convicciones y asimismo revisable en función de las crisis ordinarias de la existencia. Gracias a tales recursos, podrán ser controladas y no desembocar en la repetición de manifestaciones depresivas o neuróticas.

Se puede asociar al sujeto al Yo que Freud consideraba que ten-

dría que llegar a ocupar el lugar del *Ello* en la cura psicoanalítica.<sup>25</sup> Se puede, de hecho, establecer un paralelo entre las pertenencias comunitarias originales, heredadas y genealógicas, y el apego maternal, fuente del complejo de Edipo, en el psicoanálisis freudiano. El sujeto, para elaborarse, no sólo debe renunciar al incesto y a la fusión con la madre (lo que Lacan llamaba castración), sino que ha de renunciar a sus identificaciones primarias y narcisistas<sup>26</sup> para acceder al mundo del lenguaje, condición para el reconocimiento de su deseo. Según Freud, sólo a través del análisis, que implica la verbalización de los recuerdos rechazados, la transferencia sobre el analista y la elaboración (o *prelaboración*) de significaciones personales puede un sujeto, progresivamente y siempre de manera incompleta, acceder a formas de autonomía personal, siempre provisionales y susceptibles de tener que afrontar nuevas crisis. Está claro que para el inventor del psicoanálisis no se termina con el proceso de autonomización subjetiva mientras el rechazo originario de los deseos en el Inconsciente pese sobre cualquier tentativa de liberar al Ego de sus afectos primordiales.

La posición de George-Herbert Mead<sup>27</sup> es sensiblemente diferente en la medida en que inscribe el proceso de construcción de la subjetividad en un marco social con dominante societario a la vez muy apremiante y potencialmente emancipador. Al tránsito desde los «Otros significativos» (los muy allegados con quienes uno se identifica) a los «Otros generalizados» (los papeles de hija o hijo, de alum-

25. Entre los psicoanalistas sigue vivo el debate sobre el sentido exacto que hay que dar a la célebre fórmula de Freud: «Donde estaba el ello tiene que llegar el yo». El yo freudiano es una instancia intermedia entre el Inconsciente, portador de todos los deseos rechazados, y el Superyó, sede de las prohibiciones sociales. ¿De qué tipo de sujeto se trata?

26. Existe en la literatura otra forma de identificación «primaria» que sigue dando lugar a intensas polémicas en el seno del psicoanálisis y en otros ámbitos. Es la identificación narcisista con uno mismo o, mejor, con la propia imagen. El descubrimiento, durante la «fase del espejo» de que la imagen de uno no es uno mismo, sino «uno mismo para el Otro», constituye otra forma de prueba identitaria. Lacan vio la marca de un «fallo originario» en la constitución del sujeto, que no tendrá nunca acceso a un verdadero Saber sobre sí mismo, y sí siempre a los «pretendidos saberes» que son los discursos de los otros sobre uno y las manifestaciones del sujeto-del-inconsciente, «irremediabilmente dividido entre su deseo y su ideal»; cf. J. Lacan, *Écrits I*, París, Seuil, 1966, pp. 89-97.

27. La referencia básica es George-Herbert Mead, *Self, Mind and Society*, Chicago, University Press, 1933.

no, de amigo o amiga, de «hermana mayor» o de «benjamín», de «cabeceilla» o de «seguidista», etc.) lo considera como el proceso clave de la socialización societaria, moderna y análoga al ceremonial de iniciación en las sociedades tradicionales. La identificación activa con los papeles sociales, concebida por él de manera original y asimilada por la mayoría de los sociólogos adheridos al interaccionismo simbólico, es lo que permite a los niños de las sociedades modernas convertirse en protagonistas sociales a la vez que en sujetos personales. Según Mead, los niños no se configuran sobre «estatus preestablecidos», ni hacen pasivamente lo que los demás esperan de ellos en función de su *identidad para los Otros* (el «Yo», en el vocabulario meadiano). Experimentan su propia interpretación del estatus y contribuyen activamente a una «asunción de papel» que les permite un reconocimiento positivo de ellos mismos (como «Sí» y no como «Mí»).

Así es que, al contrario que Freud, quien hace intervenir una Instancia moral interiorizada bajo coacción, el Superyó, para indicar los valores sociales que acompañan al proceso de sublimación de las pulsiones sexuales (y también al contrario que Durkheim,<sup>28</sup> quien hacía depender el éxito de la socialización escolar de la adquisición de un «espíritu de disciplina» inculcado por una institución), Mead describe la experimentación de un Sí-mismo reflexivo como el resultado de las interacciones del niño con sus compañeros y la voluntad activa de ser reconocido como un miembro singular de su grupo de pertenencia. A la vez socializado y personalizado, el Yo meadiano, si bien continúa estando potencialmente desdoblado entre Mí y Sí (como en la conversación por gestos, en la que la condición para ser uno mismo es la de ponerse en el lugar del otro), constituye un sujeto activo de la «puesta en relación permanente entre el Mí y la sociedad». De esta manera, la «adquisición de un papel» implica formas diversas de «distancia con respecto al papel». Cada cual interpreta a su manera la división de su «papel estatutario», que se convierte en un «papel personal» en función de un «proyecto de vida» y de un «yo ideal» que incluya elecciones voluntarias (de oficio, de pareja sentimental...). Se comprende así por qué la «edad de elegir» que constituye la adoles-

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

cencia, tanto para Mead como para Erikson,<sup>29</sup> constituya un momento especialmente crítico de «crisis identitaria». Al terminarse la infancia es cuando la «gestión» de las propias identificaciones, la de la que los demás hacen de uno mismo y la que uno mismo hace de sí, resulta más delicada: hay que construir las propias referencias identitarias, intentando realizarlas prácticamente y hacer que se reconozcan.

Constatemos que, si bien existen algunos elementos convergentes, las teorías psicológicas de la socialización como construcción de una identidad personal son múltiples y no permiten hacer la abstracción del contexto sociohistórico<sup>30</sup> en el que las teorías han visto la luz. La Viena de los años 1895-1914 no es Chicago en los años treinta, así como tampoco Ginebra es París o Nueva York. Las teorías psicológicas del sujeto llevan la impronta del entorno en el que han sido elaboradas: se tiene que contextualizar cada definición de la identidad personal. Y a este respecto no se puede plantear la hipótesis de que los períodos de crisis económicas, políticas o culturales son especialmente propicios a la eclosión de nuevas teorizaciones de la identidad personal, ya que las formas identitarias que le sirven de sustrato están temporalmente perturbadas. ¿O qué ha pasado en Francia de los años sesenta a los noventa?