

Derroteros singulares: reflexiones sociológicas en torno al individuo contemporáneo en la era de la globalización

David Le Breton

Creo que, por regla general, y a diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales no hacen descubrimientos, propiamente hablando. La sociología bien entendida trata, más bien, de profundizar en la comprensión de fenómenos que muchos ya conocen.

Howard Becker, *Los mundos del arte*.

Pluralidad de la sociología

LA SOCIOLOGÍA REBOSA de maneras de aproximarse a las personas o a las sociedades, multiplica los ángulos de visión y los métodos para dar sentido a la acción o para explicar los movimientos incesantes de lo social. Cada análisis sociológico es como una vista de la sociedad a través de un prisma pero sin llegar nunca a agotar del todo los movimientos de los sentidos. Cada punto de vista sugiere su propia lectura de lo social, sin que necesariamente se contradiga con otra, cada quien privilegia ciertos datos, insiste en el papel del actor o del sistema. Cualquier análisis sociológico es una interpretación de lo social. Necesariamente oscila entre lo dialógico y lo polémico, incluso si en ocasiones hay una cierta arrogancia que avasalla el diálogo y el reconocimiento de la infinita complejidad de lo real. La reivindicación altanera de un rigor cada vez mayor a menudo no es más que un revirar retórico.

El sociólogo no aplica su sagacidad sobre cosas, sino sobre relaciones entre personas, y éstas no carecen totalmente de un conocimiento de los motivos y consecuencias de sus acciones. La condición humana se teje en un

universo complejo de sentidos y valores, una afectividad individual y colectiva que está actuando todo el tiempo. Concebir una teoría sociológica general en tal contexto parece un reto inalcanzable, ya que si los sociólogos son en principio hombres y mujeres de método y rigor, no por ello dejan de ser humanos como lo prueba la fragmentación teórica de la disciplina, de nuestras universidades, de nuestras revistas o de nuestros coloquios. Las aproximaciones sociológicas traducen, en este sentido, las ambigüedades y ambivalencias del “hecho social”. La sociología no es la aprehensión tranquila y administrativa de una realidad objetiva que los individuos ignoran al mismo tiempo que la construyen, no es una teología dedicada a la revelación de las prácticas, sino que es un andar más humilde con los individuos en una cierta connivencia de conocer con los actores qué es lo que hace y deshace lo social. El desmoronamiento de la sociología (o de la psicología, de la filosofía, en suma, de todos los componentes de las ciencias llamadas humanas y sociales) recuerda con insistencia que cualquier persona, aunque sea un sociólogo reconocido, en primer lugar es un artesano del sentido y de los valores que proyecta sobre el mundo. Y los adeptos de estas sociologías múltiples encuentran un público según las sensibilidades que se encuentran en otro lugar del mundo social. Incluso la referencia canónica a algún clásico ya no es una garantía, pues el dicho de un Weber o de un Simmel según lo trae alguno no es el que trae otro, las obras se conjugan también, a imagen de lo social, como una superficie de proyección, una materia inagotable de pensar, en la que cada cual, del estudiante al investigador experimentado, busca una legitimidad tutelar.

La interpretación del sociólogo nunca es indiferente, pues se aplica a actores que disponen de competencias que no dependen de las de los sociólogos y que ejercen una crítica permanente de los análisis de los cuales son objeto. La sociología se aplica a un mundo cambiante que contribuye a modificar mediante los debates que provoca, y no a un mundo natural inmutable e indiferente ante los discursos que se hacen sobre él. Y hoy en día no hay duda de que las ciencias sociales son lugares de toma de conciencia de sí mismo para nuestras sociedades contemporáneas. Esta complicidad ambigua del sociólogo y del actor a menudo es fuente de conflictos o discusiones. La reflexividad del actor no sólo se ejerce en el curso de su existencia, una reflexividad institucional y social acompaña siempre a las prácticas. Nuestros contemporáneos movilizan, con frecuencia de maneras contradictorias y con carencias, todas las formas de conocimiento, empezando por los medios de comunicación.

Cualquier teoría implica una visión del mundo, una moral implícita que la nutre. Ciertas sociologías eligen hablar con la convicción de una “ruptura

epistemológica” entre los procedimientos de conocimiento ligados a la vida cotidiana y las modalidades de puesta en obra de los saberes sociológicos. La epistemología de inspiración durkheimiana considera como preñación, ilusión, el saber común. El sociólogo, por su parte, al seguir ciertos procedimientos de investigación, estaría haciendo una obra científica, para declarar la verdad sobre la acción de las personas. Las personas quedan borradas en beneficio de las lógicas sociales que las rebasan, de las leyes de la historia o de hábitos ineludibles que las encierran en una ignorancia ontológica de ellas mismas, que el sociólogo, mediante un toque de genialidad que nunca se explica, se propone revelarles. Lo social explica lo social, pero sin transformar a las personas en sombras. Así, la sociología no se diferencia en nada de una teología. Recordemos a propósito la broma de Edgar Morin, quien se preguntaba por medio de cuál “mentira divina” ciertos intelectuales podían entonces tener el privilegio de siempre poder dar luz a los demás, en particular a sus colegas, acerca de sus errores.

Otros sociólogos, en la línea de Simmel o Weber, toman en cuenta la reflexividad y la competencia de los actores. El sociólogo pertenece al mundo vivido que trata de comprender. Como la persona común, recurre a tipificaciones que no sólo le permiten estudiar su campo sino también moverse más modestamente en la sociedad y no ser considerado en ella un marciano. Son estos mismos procedimientos de conocimiento los que nos permiten ver una película o leer una novela, entender una anécdota o un chiste, o ser testigos de una pelea callejera y entender su por qué. El sociólogo es, él mismo, un actor competente entre otros, que se caracteriza sobre todo por la intención de comprender mejor ciertos aspectos de la realidad social. Las preñaciones ya no son malas yerbas que hay que arrancar para llegar a la verdad de las acciones, sino una manera para los actores de dar cuenta de lo que viven, incluso si la sociología no puede tener la ingenuidad de detenerse allí. La tarea del sociólogo consiste en profundizar un conocimiento que no es necesariamente ajeno a los actores. Habermas hace una pregunta clave: “¿De qué manera un análisis de ciencia social, pese a apoyarse en interpretaciones de todos los días, puede penetrarlas mediante la reflexión y trascender el contexto en cuestión?” (Habermas, 1987: 144). Intentaré situarme, en primera persona, en esta pléora de aproximaciones evocando algunos aspectos de mis investigaciones.

Impactos de la globalización

La globalización no elimina la idea de sociedad, ya que ésta ya era una ficción teórica. Allí donde antiguamente el vínculo social se daba sin duda sobre todo

con un sentimiento de alianza, de proximidad, de solidaridad, de homogeneidad, se tratara o bien de un grupo o bien de una clase social, hoy en día más bien es apropiado hablar de “sociedad de los individuos”, para tomar en cuenta la dispersión de las referencias y de los valores de nuestros contemporáneos. Si bien el “anzuelo del don” sigue vigente de manera irreductible en muchas relaciones sociales, el utilitarismo y el “anzuelo de la ganancia” dominan el ambiente y muchas prácticas de nuestras sociedades, que hacen que el paradigma del don sea siempre más pertinente en su crítica social y su comprensión de las ambivalencias de nuestras sociedades (Godbout, 2007). Más que nunca, es posible recoger las propuestas de Alain Caillé en el manifiesto de la revista *Mauss*: el utilitarismo “se ha vuelto el imaginario mismo [de nuestras sociedades]. Lo es a tal punto que, para los modernos, es prácticamente incomprensible e inaceptable cualquier cosa que no sea susceptible de ser traducida en términos de utilidad y eficacia instrumental” (Caillé, 1989: 9). La desaparición del Estado-nación no cambia los métodos de análisis, suscita nuevas preguntas pero no disuelve la relación social cuyo cuestionamiento es la fuente de la sociología. Muchos análisis sociológicos estudian configuraciones sociales a partir de los actores y de sus prácticas, sin tener la necesidad conceptual de teorizar alrededor de “la sociedad”. La sociología se renueva ante profundas transformaciones del vínculo social pero su imaginación epistemológica o metodológica no va a la zaga. Los análisis de lo contemporáneo son legión hoy en día. Y la globalización impone además un intercambio entre los sociólogos de distintos orígenes. Las obras se traducen hoy en día más fácilmente que antes y los desplazamientos, los intercambios son continuos y atraen la atención de los estudiantes actualmente de una manera que mi generación ni siquiera soñaba. Los trastornos sociales de estos últimos decenios han vuelto caducas a las sociologías de inspiración marxista o neo-marxista, la noción de *habitus* debe ser problematizada para captar el desmoronamiento de lo social, para tomar en cuenta la reflexividad del actor, la “destradicionalización” (Giddens, 1994), la decadencia de las instituciones (Dubet, 2002), la desestandarización del trabajo (Sennett, 2000), la emergencia de una población “desechable” de refugiados, de migrantes ilegales producidos por una serie de condiciones ligadas a la globalización (Bau- man, 2006 y 2007), etcétera.

Con frecuencia se puede detectar un divorcio entre la experiencia social del actor y su capacidad de integración simbólica. De ahí resulta una carencia de sentido que a veces hace difícil la vida. Por el hecho de la falta de respuestas culturales para guiar sus elecciones y acciones, el actor queda abandonado a su propia iniciativa, sin armas ante muchos de los sucesos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, la ve-

jez, la adversidad... En medio de la duda, a veces de la angustia, conviene inventar soluciones personales. La tendencia a replegarse sobre sí mismos y a la autonomía no carece de consecuencias sensibles sobre el vínculo social. La comunidad de sentido y de valores se esparce sobre la trama social sin que pueda verdaderamente soldarla. La atomización de los actores acentúa aun más el alejamiento de los elementos culturales tradicionales que se convierten en indicadores sin espesor. Al ser poco dignos de invertir en ellos, desaparecen dejando un vacío que no es llenado por los procedimientos técnicos. Al contrario, las soluciones personales proliferan y apuntan a llenar las carencias de lo simbólico mediante préstamos de otros tejidos culturales o mediante la creación de nuevas referencias. El sentimiento de identidad de nuestros contemporáneos a menudo es lábil, frágil, ya no está basado en identificaciones simbólicas sólidas, sino en datos coyunturales y la posesión de objetos que provisionalmente tienen valor de signos de reconocimiento, pero que en poco tiempo se vuelven obsoletos, al estar ligados al universo cambiante de la mercancía y de la industria del entretenimiento. Estas transformaciones traducen la necesidad para el sujeto de ajustarse a las situaciones cambiantes manteniendo la autoestima y modificando su marco de referencia.

Ciertamente, la ruptura de las tradiciones, la decadencia de las instituciones, la desestandarización del trabajo, etc., no son necesariamente elementos generadores de turbulencias sociales o de sufrimientos individuales. Antes bien, pueden ser una fuente de renovación, de interrupción de las rutinas, un llamado a la invención. Una parte de las poblaciones occidentales se reconoce en los valores de la competencia, de participación, de mérito, de cuestionamiento, de movilidad, etc. No teme a las ambigüedades, a las incertidumbres. Los que disponen de los medios simbólicos para "luchar" se regodean en ello. Se trata de individuos en todo el sentido de la palabra, siguen siendo los artesanos de su existencia. Pero el cambio no puede cultivarse por el cambio, si no tiene sentido para los actores se convierte en fuente de desorientación. Para éstos, las transformaciones sociales e individuales ligadas a la globalización son causas de sufrimientos sin cuento. Son individuos sin querer serlo, incómodos con su situación, sin un anclaje simbólico sólido, viven su condición personal como una fatalidad sobre la cual no tienen ningún asidero.

El individualismo contemporáneo traduce para el sujeto el hecho de definirse mediante sus propias referencias. Ya no es sostenido por las regulaciones colectivas externas a él, sino que se ve obligado a tomar la iniciativa, a encontrar en él los recursos de sentido para seguir siendo actor de su existencia. La ambición consiste desde ese momento en ser uno mismo. Lo que no significa que el actor ya no tenga un peso específico y que ya no obedezca las lógicas sociales, sino que responde a ellas según las modulaciones de su propio estilo.

El individuo moderno ya no es un heredero, en el sentido de participar en una transmisión del *habitus* a través de una socialización familiar. Ya no depende de un camino ya trazado, ya no continúa con el oficio de sus mayores cuando ya no están ahí, como dice *La Marsellesa*. El individuo moderno ya no tiene un origen o una filiación asignada, sus raíces sólo se hunden en su experiencia personal. Sus referencias son las que elige para sí mismo. Establece por iniciativa propia los lazos que satisfacen su sentido del yo, y abandona aquellos en los que apenas se reconoce. Le toca a él instituirse él mismo a sí mismo, cierto que bajo la influencia de los demás y en particular de las posibilidades del mercado, pero con un margen de maniobra que es su responsabilidad construir. Su libertad no es una elección sino una obligación porque todas las tutelas quedan borradas y él es el primer artesano de su existencia. Se convierte en actor, en busca de una fabricación artesanal identitaria que sólo le pertenece a él, y ya no es un agente movido por un *habitus* de clase que de entrada lo convertiría culturalmente en dependiente del pasado (Le Breton, 2004a). De manera general, la existencia se convierte permanentemente en un dilema identitario que hay que resolver.

El sacudimiento de la confianza

La inmersión total en el vínculo social ya no es un dato evidente, sino que hay que conquistarlo. La desaparición del trabajo como piedra angular de la existencia individual y familiar corta todos los lazos con un espacio privilegiado. El individuo se convierte por sí mismo en un nómada. El mundo se enfrenta, actualmente, a la disolución definitiva de los antiguos modelos de existencia propios de la sociedad industrial: la comunidad relativa que se integra en un conjunto en el que cada quien tiene su lugar y su papel, una profesión con una trayectoria hasta la jubilación, la pertenencia a una clase social portadora de una cultura propia y de una dignidad, papeles para hombres y mujeres inscritos en la tradición, una familia comprometida para bien y para mal para toda la vida. El ejercicio de lo cotidiano hace que cualquier proyecto a largo plazo sea inconcebible, deja al individuo a su libertad, pero también al desorden y a la soledad. El compromiso de las instituciones para con él, empezando con su empresa, depende de las variaciones del mercado. Todos los contratos son provisionales, rotos en cuanto uno de los contratantes se ausenta. El compromiso ya no tiene valor en el plano de las relaciones amorosas o de amistad, incluso en el plano de las relaciones familiares.

De ahí la amargura de quien llega a ocupar un puesto alto, cuando es hijo de un conserje. En el plano de la familia, el “no hay largo plazo” significa: no

sientes cabeza, no te comprometas, no te sacrifiques. “No tiene idea hasta qué punto me siento como un idiota cuando le hablo a mis hijos del compromiso (...). Para ellos se trata de una virtud abstracta; no la ven por ningún lado” (Sennet, 2000: 29). Las condiciones actuales del mercado obligan a los actores a una permanente puesta en duda de uno mismo mientras las oportunidades de ganar se reducen. El liberalismo económico rompe las antiguas formas de solidaridad, e instaura una competencia generalizada, induce un contexto de desvinculación social, de dispersión de lo simbólico al que poco le importa los demás. “Hoy en día”, escribe R. Sennet (2000: 24), “un joven estadounidense que estuvo por lo menos dos años en la universidad, puede esperar cambiar once veces de trabajo durante su vida y tener que refrescar su formación tres veces durante sus cuarenta años de vida laboral”. La existencia ya no se inscribe a largo plazo. La flexibilidad del empleo exige que uno sea un poco superficial para no verse abrumado por la próxima mudanza o la pérdida de un ejercicio profesional. La noción de compromiso desaparece de la relación profesional o amorosa. El mundo ya no es una responsabilidad, sino un marco formal que sirve para el despliegue del yo. Las exigencias narcisistas son más importantes que el sentimiento del vínculo, y transforman al otro en un problema que hay que resolver. De ahí viene el sentimiento general de un aumento de la descortesía en el sentido de un ruptura de las antiguas formas de tacto para con los demás, la desaparición de la confianza, la indiferencia ante cualquier responsabilidad si no está notificada por un contrato jurídico.

Labilidad de la relación con el mundo

La fragmentación de la existencia vuelve difícil el establecimiento de un sentimiento de identidad sólido y coherente, susceptible de inscribirse en la duración o de movilizar los recursos para pasar de una situación a otra. El individuo debe estar en posición, para sí mismo y para los demás, de producir la coherencia de un relato sobre sí mismo. Le toca a él suturar las fisuras ocasionales, operar las uniones sin que sepa siempre de dónde viene y a dónde va. Es necesario tener una brújula para no perderse en un tiempo indeciso, caótico. El sentimiento de identidad de nuestros contemporáneos es lábil, frágil, y ya no está fundado sobre identificaciones simbólicas sólidas, sino sobre datos circunstanciales y la posesión de objetos que provisionalmente tienen el valor de signos de reconocimiento, pero ligados al universo cambiante de la mercancía y de la industria del entretenimiento. El individuo contemporáneo es un actor que reclama un derecho a examinar la historia de su sociedad o de su familia, a examinar el sistema cultural de sentido en el cual está in-

merso. Quisiera hacer un mundo para él solo, llamando a los demás sólo cuando él quiera. El individuo ya no se siente vinculado con los otros, ya no considera que tenga que darles cuenta de nada. El vínculo “está dado de antemano, no tengo que instaurarlo, evoluciono dentro de un mundo en el que ya no tengo que preocuparme de lo que me une a los demás” (Gauchet, 2002: 246).

La distancia ampliada con respecto al otro se convierte en un problema. De ahí viene la pasión de los jóvenes por los modos de comunicación que mantienen la distancia, como el Internet o el teléfono celular, y que conjugan sutilmente el vínculo con el otro y la posibilidad de retirarse a voluntad. A partir de tal momento, el otro se vuelve a menudo una amenaza que debe ser exorcizada. A los individuos les falta un instructivo para caminar juntos en términos de reciprocidad, el mundo entre ellos es un obstáculo que hay que superar.

La perturbación del estatus del sujeto en una trama incierta en la que le toca a él sacar su pajilla en el juego, induce este ambiente psicológico de nuestras sociedades, esta pasión por la confesión, por el *blog*, las autobiografías, los *reality shows*, la propensión a hacerse la víctima (Chaumont, 2002), etc. De la misma manera, la relación con el niño se inscribe hoy en día menos en una esfera moral de relación con el otro que en la esfera psicológica que vela por desarrollar lo que se supone ya tiene el niño dentro de sí. La preocupación de los padres es menos educar que hacer que el niño llegue a ser él mismo. Esta preocupación traduce sociológicamente el acento puesto en los recursos de sentido del actor, su reflexividad ante las circunstancias, con los lastres de su historia personal, la trama relacional en la que se mueve. De ahí viene el éxito reciente de la noción de resistencia, el hecho de no dejarse aplastar por la adversidad, sino poder enfrentarla y reconstruirse uno mismo. O también la vulgarización de recurrir a nociones como “rito de paso” o “rito de iniciación” que se usan a cada paso para traducir un cambio de estatus, la importancia cada vez mayor en las librerías en Occidente de los estantes de obras dedicadas a los libros de autoayuda. Lo que está a la orden del día es aguantar, ajustarse al cambio, no quedarse atrás. El individuo actúa por su propia autoridad, y ya no con la autoridad de la tradición, ninguna trascendencia se le impone. Si bien, durante mucho tiempo, el principio de la socialización estaba estrechamente vinculado a la heteronomía, actualmente lo que se reivindica es la autonomía. Seguir en movimiento, deslizarse sobre productos siempre nuevos, eventos sociales u ofertas de trabajo para seguir a flote se convierte en una ocupación completa y en un principio de identidad. La entrada en la vida no se hace bajo la égida de un proyecto, sino de una actitud a reciclarse permanentemente. En el mundo de la obsolescencia generalizada, hay que ser uno mismo obsolecente, fluido, reciclable.

La individualización reflexiva (Beck, 2001), que es la nuestra, actualmente moviliza permanentemente la atención de un actor que ya no se puede conformar con las rutinas so pena de ser barrido por los acontecimientos. Mientras la reflexividad de todas maneras siempre ha acompañado al individuo en su relación con el mundo, incluso sin esperar lo contemporáneo (Le Breton, 2004a), las desaparición de las regulaciones tradicionales, el emborronamiento de modelos y normas le confieren un margen aumentado de maniobra, y alimentan su individualización cada vez más grande. La *self identity* (Giddens, 1991) es una constante desconstrucción de las circunstancias para atrapar las líneas de pertinencia que proponen para la emancipación del yo o para asegurarse un momento de descanso. Una deliberación sin tregua caracteriza la relación del individuo contemporáneo con un mundo inquieto. Siempre en vela, experimentando, haciendo el cálculo relativo de lo que conviene hacer según las circunstancias, ya no tiene descanso. Pero las capacidades de resistencia no se pueden extender al infinito, agotan al individuo y desembocan en la fatiga de existir (Ehrenberg, 1998). Las dificultades de entrada en la vida de una buena parte de la juventud occidental atestiguan la inquietud nacida de este mundo de la incertidumbre que exige que uno siempre esté a la altura de las circunstancias.

Las dificultades para la entrada en la vida

El contrato simbólico anudado entre el actor y la sociedad cambió, ya no es la sociedad la que procura seguridad al individuo de que su lugar está reservado entre los demás, le toca a él encontrar su estatus en una sociedad que satisface sólo el mínimo de sus antiguos papeles de marco de referencia y sostenimiento. Es el maestro de obras, muy relativo, de su existencia, pero siempre en un marco dado. A través de su experiencia progresiva del mundo, le toca encontrar sus propias marcas para entrar en su vida. Y la juventud es precisamente el momento difícil en el que conviene responder a la pregunta de sentido y el valor de su existencia. Pero a partir de ahora, el joven en esto queda abandonado a sí mismo.¹ El desenganche tiene estas razones de ser en

¹ Esto no significa que no esté atado a lo social y que por lo tanto no reciba las influencias de las dinámicas sociales y afectivas de su inserción familiar, y más ampliamente de su condición de clase, de sexo, del lugar donde vive, etc. Los comportamientos del joven han de volverse a plantear en un contexto preciso que no obstante no puede ocultar la manera en que retoma dichas dinámicas para sí de manera reflexiva. Por lo demás, la noción de juventud estalla en pedazos sociológicamente: hoy se habla de pre- o post-adolescentes, de adulescentes, de adolescencia interminable, etc. No es posible abordar en este artículo todos estos aspectos del análisis.

la intimidad del joven, pero no se agota en su escala, ésta implica también que encuentre su lugar dentro de una familia insertada a su manera en una condición social, regional, urbana o rural. Se inscribe también más allá, por ejemplo en las consecuencias de la globalización sobre la vida familiar en términos económicos o en términos de aprensión del futuro, del desempleo, etc. Igualmente, las incidencias de la familia sobre el joven apelan a la historia de sus padres, la manera en que se conocieron, su lugar como niño en la dinámica afectiva de la familia y su posición con respecto a sus hermanos y hermanas. Pero el joven integra estos elementos según su propia historia y sus recursos de sentido para situarse frente al mundo.

El mundo de las conductas de riesgo de los jóvenes en la vertiente del sufrimiento o incluso en las actividades físicas y deportivas apela a un universo de sentido en el borde del anti-utilitarismo sin que se agote en él completamente, en la medida en que estas acciones que parecen muy alejadas del interés del joven son también una manera de deshacerse del sufrimiento, una tentativa para forzar el paso de acceso al yo. Pero también están lejos, por lo demás, de ser “utilitaristas”, ya que en ello el joven ve mermada su salud, su calidad de vida, su autoestima, etc., y puede perder la vida o afectar su futuro personal. De ahí que recurra yo a nociones que tienen que ver más con la antropología (si es que hay que disciplinar el pensamiento, lo que siempre me ha molestado. La antropología me conviene mucho precisamente como indisciplina del pensamiento y como un rechazo a tocar a las puertas de una inteligibilidad posible de una acción para no perturbar las fronteras disciplinarias). Comprender las lógicas que animan las conductas de riesgo, es decir, exponerse con pleno conocimiento de causa al riesgo de morir exige una metodología que esté más cerca de los jóvenes, mediante entrevistas y reuniones. Lo que importa es tomar en serio sus declaraciones al mismo tiempo que se integran a datos antropológicos que las iluminan bajo un ángulo completamente diferente (Le Breton, 2003a; 2007) En una perspectiva muy maussiana, cuatro figuras antropológicas se cruzan, según yo, en las conductas de riesgo de los jóvenes; no se excluyen entre sí, sino que se imbrican: *ordalía*, sacrificio, blancura y afrenta (Le Breton, 2007).²

La *ordalía* es una manera de jugarse el todo por el todo y entregarse a una prueba personal para comprobar una legitimidad de vivir que el joven todavía no experimenta. Se siente insignificante y desdichado, desubicado. Interroga simbólicamente a la muerte para garantizar su existencia con el hecho de sobrevivir. Todas las conductas de riesgo de los jóvenes tienen una

² Por supuesto, hago aquí un resumen de manera rudimentaria del resultado provisional de un prolongado trabajo de campo que ha producido varias obras: Le Breton (2007; 2004b; 2003a y b; 2001). Queda claro también que no hablo de los jóvenes que viven en sufrimiento.

tonalidad de ordalía. Por supuesto, cualquier confrontación con la muerte es una redefinición radical de la existencia. Cuando el sufrimiento penetra, y que alrededor del yo ninguna figura se encarna con suficiente fuerza para convencer que la vida vale la pena, queda apelar a la muerte como instancia antropológica, para que realice mediante una prueba personal un intercambio simbólico con el riesgo de caer en la perdición. Esta manera de proceder para nada es suicida, apunta a volver a lanzar el sentido, a poner al individuo en el mundo. La muerte vencida simbólicamente es una forma de contrabando para llegar a fabricar razones de ser. Por su parte, el *sacrificio* apuesta la parte por el todo. El joven sacrifica una parte de sí mismo para salvar lo esencial. He ahí los ejemplos de sacrificios o diversas formas de adicción como la toxicomanía, la anorexia... La *blancura* es más bien el emborronamiento del yo en la desaparición de las restricciones de identidad. Se encuentra notablemente en trayectorias errantes, adherirse a una secta o la búsqueda de “tocar fondo” en el alcohol, la droga u otros productos. La búsqueda del coma y ya no de sensaciones. La *afrenta* es una confrontación brutal con los demás mediante actos violentos, descortesías, conductas delictivas, una huida hacia adelante que choca de frente con el mundo a falta de límites de sentido bien integrados y felices. Pero también aquí estas figuras se mezclan. Tal proposición no es más que un momento del análisis, no se reduce a éste, sugiere un puñado de herramientas entre otros.

Las conductas de riesgo son tentativas de arrancarse de la impotencia para convertirse otra vez en actor de su existencia; incluso si se paga el precio (lógica del sacrificio), son ritmos íntimos de contrabando que tratan de fabricar el sentido para poder seguir viviendo. Marcan la alteración del gusto de vivir de una parte de la juventud contemporánea. El sentimiento de estar frente a un muro infranqueable, un presente que nunca se acaba. Con más frecuencia es un acto de paso más que un pasar al acto. Las conductas de riesgo son una búsqueda incoativa, en la que uno se hace daño, desollándose, golpeándose contra los bordes de la realidad y sintiendo el contra-cuerpo de la toxicomanía, de la alcoholización, o de la anorexia, la bulimia... Se trata de fabricar un dolor que sea una barrera provisional contra el sufrimiento. Un dolor deliberado, y por lo tanto controlable, se opone a un sufrimiento que devora todo a su paso. Ante la incertidumbre de las relaciones, el individuo prefiere la relación regular con un objeto que oriente totalmente su existencia, pero que tiene el sentimiento de dominar a voluntad y para siempre. De ahí las relaciones que atan al joven a ciertos objetos: la droga, el alcohol, la comida, etc., gracias a las cuales decide según su voluntad los estados de su cuerpo, ya que no puede transformar su entorno en pura utilidad ni invertir en otra cosa. Contra la inasibilidad del yo y del mundo, opone lo concreto de

su cuerpo. Las relaciones de atadura son una forma de control ejercido sobre la vida cotidiana ante la turbulencia del mundo. El joven reproduce sin cesar una relación particular con un objeto o con una sensación que le procura, a fin de cuentas, aunque sea sólo por un momento, la impresión huidiza de que se pertenece a sí mismo y de que sigue anclado al mundo.

Las conductas de riesgo no tienen que ver con una voluntad de morir, no son una forma torpe de suicidio, sino una desviación simbólica para asegurarse del valor de la existencia propia, para rechazar el miedo a la insignificancia personal. Lejos de fundarse en la destrucción de uno mismo, se trata de búsquedas indentitarias, llamados a la vida. No obstante los sufrimientos que implican, poseen una vertiente positiva pese a todo, favorecen la asunción de la autonomía del joven, la búsqueda de sus marcas. No por ello dejan de ser dolorosas en sus consecuencias por las dependencias, las heridas o las muertes que traen consigo. Pueden socavar las posibilidades del individuo, especialmente cuando interrumpen su formación escolar. Pero el sufrimiento está corriente arriba, perpetuado por una conjunción compleja entre una sociedad, una estructura familiar y una historia de vida. Ilustran una voluntad de luchar para existir por fin. Con el transcurso del tiempo, el joven doma su enfermedad de la vida, elabora una identidad propicia. La turbulencia que fue vivida se convierte entonces en un recurso para vivir con una conciencia de que la existencia es un privilegio.

De esta manera, trato, en mi trabajo de investigador de las conductas de riesgo, de contestar a la preocupación formulada por Alain Caillé “de movilizar una teoría de la acción que permita comprender al mismo tiempo la dimensión de creatividad de la acción y su parte de apertura a la alteridad” (Caillé, 2004: 39). En este sentido, con respecto a objetos diferentes, me siento cercano a lo que a él le parece que responde a esta voluntad: “el paradigma maussiano y anti-utilitarista del don” (Caillé, 2004: 39). Por lo demás, como para Mauss, la sociología sigue conservando un estrecho parentesco con la antropología. La práctica de la desviación, para evocar a Georges Balandier (1984), le evita el riesgo a la sociología de estar “centrada en occidente y ser poco pertinente ante la globalización” como lo dice Ann W. Rawls (2004: 72). Más allá del paradigma del don, las sociologías abiertas a los espacios abiertos, y que restauran la connivencia de los clásicos con la antropología, no tienen nada que temerle a la globalización, pensemos por ejemplo en U. Beck, A. Giddens y una gran parte de la sociología británica o estadounidense. También resulta esencial para desarraigar la mirada la sociología histórica según la ruta marcada por la estela de Weber. La imaginación sociológica toma de allí, haciendo aliteraciones con sus nuevos terrenos, una renovación de sus herramientas y sus conceptos.

Pertinencia del interaccionismo simbólico

La sociología que subsume al individuo en una clase o en un grupo, disolviendo su espesor singular mediante la hechura de una copia conforme regida por un *habitus* o una interiorización de las “normas”, ya no es una opción plausible ante la amplitud de las transformaciones sociales. La reproducción social toma formas inéditas, torna al individuo ya no en un agente, sino en un actor dedicado a la fabricación casera del sentido, atrapado en un contexto general de una condición social, generacional, sexual, de representaciones, de imaginarios, de incitación del mercado, etc. El paradigma weberiano es entonces una apuesta plausible que restaura la posición de actor del individuo al mismo tiempo que lo coloca en círculos de influencia más amplios. En este sentido, el “paradigma del interaccionismo” (cuyos componentes son múltiples) se beneficia de una flexibilidad y de un centro de gravedad que le permite conservar su lazo con nuestras sociedades, las cuales están inmersas en la globalización y en múltiples transformaciones (Le Breton, 2004a). En lugar de concentrarse en nociones socialmente abstractas como las estructuras sociales, establece su dominio de competencia en la concreción de las relaciones interindividuales. La sociedad se percibe a escala de los actores como un proceso que se está dando en todo momento y siempre apoyado sobre las facultades de interpretación de los actores. El proceso de interacción es simbólico, es un intercambio de significación. Corresponde a la parte de razonamiento del actor, es decir, de un individuo susceptible de evaluar su conducta para actuar en consecuencia, al mismo tiempo que permanece asido al interior de las lógicas sociales. Si bien rara vez se invoca a Mauss en la presentación de esta corriente, en sus páginas encontramos una definición que se puede aplicar al interaccionismo simbólico: los grupos sociales “están formados por una pluralidad de conciencias individuales, que actúan y reaccionan unas sobre otras. Es por la presencia de estas acciones y reacciones, de estas interacciones, que se reconoce la sociedad” (Mauss, 1969: 141).

El interaccionismo simbólico evita el escollo de percibir al individuo bajo los auspicios de una determinación estricta de sus comportamientos mediante elementos exteriores sin que por ello lo considere como una mónada separada de cualquier influencia. Considera que el individuo siempre está en relación con los demás en un contexto social más amplio que engloba una serie de círculos sociales. La acción social no reside en una estructura social de influencia cualquiera, sino en los individuos que orientan sus acciones según las interpretaciones mutuas que operan en situaciones precisas. Cualquier actividad en el seno de una sociedad surge de la interacción de sus miembros, y la sociedad está hecha de la imbricación de sus acciones. Las uni-

dades que actúan pueden ser individuos separados, colectividades cuyos miembros están mutuamente en presencia o vinculados.

La interacción es el centro de gravedad del análisis, es un acto de comunicación, un intercambio de significados que pone en juego la reflexividad de los individuos. Toma diversas formas en situaciones particulares, poniendo en escena a individuos capaces de actuar con distancia. La reciprocidad de las perspectivas es una condición de ello. Además de la preocupación de no decaer en la estima de los demás y de la propia, que culmina en la sociología de Goffman, ya está presente en la forma del otro-generalizado de Mead (1963), quien encarna, con respecto a esto, una reserva, el recordatorio al corazón del individuo que coloca bajo la exigente mirada de los demás. La confrontación con el mundo no es una relación con un mundo de cosas, sino con un mundo de sentidos, se efectúa siempre en un contexto social.

El actor nunca es una sustancia, toma formas siempre en términos de relación, cristaliza una virtualidad de actitudes sociales anudadas por la historia personal y circunstancias de interacción siempre precisas, y en este sentido es imposible otorgarle una psicología a priori. Una multitud de versiones de sí mismo son susceptibles de actualizarse según las circunstancias. Cada una forma una página que se encuaderna con el discurrir de las interacciones de la vida cotidiana, y moviliza roles, actitudes específicas. El yo no es “una entidad medio disimulada por los acontecimientos, sino una fórmula cambiante para conducirse por ellos” (Goffman, 1991: 566). No es más que una posición de equilibrio fluctuante según las circunstancias. El otro-generalizado no es el mismo para el individuo en su familia, en las gradas de un estadio con los otros fanáticos, o en el salón de clase ante sus alumnos o en los vestidores después de la actividad deportiva. El hecho de ser socializado en distintos grupos favorece el margen de maniobra intelectual y práctica del individuo según sus capacidades de innovación, sus contradicciones, sus ambivalencias. La pluralidad de experiencias sociales favorece el sentimiento de la relatividad de los puntos de vista y da una base ampliada a la creatividad personal, incluso si esta última se imbrica en el seno de una serie de configuraciones que imprimen su porción de su influencia.

La estructura social es un marco de la acción, no su principio explicativo. La cultura, la clase social, el rol, etc., componen el marco de una acción sin determinarla rigidamente. Las personas no reaccionan ante la cultura o ante una estructura social, se implican en una situación y actúan en consecuencia con su afectividad (Le Breton, 2003b). Ciertamente, el marco puede ser más o menos constringente. La complejidad de la organización social, su imbricación de comportamientos posibles, el margen de maniobra de un individuo, introducen muchas situaciones a las que no responde ninguna esque-

matización de las conductas. Una aproximación macrosociológica oculta el trabajo de los sentidos que llevan a cabo los actores, su interpretación a menudo inesperada de las situaciones. Los individuos no son agentes, es decir, juguetes inconscientes e inertes de las fuerzas sociales que se ejercen sobre ellos, pero de los cuales no sabemos por qué se disuelven en ellas con tanto entusiasmo. Si bien estas aproximaciones a veces toman en cuenta las capacidades de interpretación de los individuos, también las subordinan a fuerzas más poderosas que las absorben, borrándoles totalmente su espesor personal. La sociedad está hecha de individuos que poseen una instancia de reflexión que los lleva a sopesar el sentido de lo que viven. La acción individual no es así una respuesta refleja o una pesadez social, sino una construcción mental. Pero el interaccionismo no postula a priori una psicología del actor. No sospecha que el actor cometa errores de juicio, sino que reconoce sus razones de actuar y se empeña en explicitarlas, al mismo tiempo que piensa que una parte de ellas no la puede captar, pues nadie es transparente para sí mismo, a imagen del sujeto cartesiano.

Para Blumer (1969), la acción se da en una situación. Es algo hecho por los individuos mutuamente en presencia. La unidad actuante puede tener mil rostros posibles e implicar a los individuos en una familia, una escuela, una oficina, un tribunal, etc., pero se desarrolla mediante las interpretaciones que los individuos de la unidad actuante hacen de ella. Puede estar sumamente ritualizada y los roles sociales pueden darse entonces como indicadores de acción, pero se trate actividades ya sea rutinarias, ya sea originales, no por ello el individuo deja de reflexionar sobre su implicación en ellas. Y cada situación no es por ello menos objeto de renegociación, incluso si parece rebosar de evidencia. Dibuja una construcción social imprevisible desde el principio y que se va montando en los andamios de un intercambio de significaciones y por lo tanto de comportamientos. El marco más global (una clase social, etc.) no deja de tener influencia, pero no tiene el mando de la acción, la cual permanece en el corazón de la unidad actuante. En cambio, este marco tampoco deja de ser afectado por las interacciones que participan en él. Si la organización social cambia así, no es por “fuerzas” particulares, sino por la actividad de estas unidades actuantes. El mundo es un proceso continuo de redefinición llevada a cabo por sus miembros. La tarea del sociólogo es captar el proceso de interpretación mediante el cual las unidades actuantes construyen su acción, las formas de pensamientos que ponen en marcha.

Obertura

En mi opinión, siempre hay que redefinir el estatus del actor o de lo social según los terrenos; el margen de maniobra del actor es más o menos amplio según las circunstancias sociales, además de que conviene a menudo tomar en cuenta las dimensiones afectivas (pienso en mi trabajo sobre las conductas de riesgo, el dolor, o las emociones) que a veces también son muy actuantes (al grado que se puede medir la parte de una y otra cosa). Igualmente, la sociología con demasiada frecuencia considera al actor como una “persona hecha”, olvidando las circunstancias de la infancia o de la adolescencia y de las cuales es heredero. A veces se apega demasiado exclusivamente a la racionalidad cognitiva del actor, y permanece en la subordinación del *cogito*, produciendo a partir de ese momento la ficción de un actor que es transparente para sí mismo, y muy rara vez moviliza otros niveles de conocimiento.

Trabajar con los “sufrimientos” de la entrada en la vida o con el dolor desde un punto de vista estrictamente sociológico obligaría a limitar estrechamente la mirada de uno sobre una influencia social a menudo desmentida por el terreno y el encuentro con los actores. La relación social es una configuración de sentido puesta en escena por los actores y que desemboca con frecuencia en resultados inesperados para unos y otros, pero nunca aleatorios. El actor no se reduce a su discurso incluso cuando éste da una enseñanza preciosa acerca de la manera en que vive (o pretende vivir) un acontecimiento. Sus declaraciones no lo condenan a una identidad definida, ya que, aparte de que nadie es transparente para sí mismo, las lógicas individuales se imbrican con lógicas sociales y/o antropológicas que rebasan su reflexividad. La acción de un individuo nunca es unívoca, descansa sobre múltiples objetivos y significados que a veces no comprende, se anuda a veces en la ambivalencia, la contradicción, de la misma manera en que un individuo no es reducible al *cogito*, sino que es una madeja de pensamientos, y no todos son accesibles a su inteligibilidad. Hay otras lógicas que no entiende. Captar el sentido de las acciones exige a partir de ese momento considerar la heterogeneidad de las lógicas de acción que el actor toma en consideración, las que jerarquizó, organizó para tomar una decisión sobre su acción. Pero el sentido de estos actos no es transparente para su visión. Hay muchos otros datos que se mezclan con todo esto, empezando por la trama de las circunstancias (la mirada de los demás, la convergencia de las circunstancias), las razones afectivas que a veces rebasan su lucidez y tienen que ver con su historia singular. Las razones afectivas a menudo son primero (Le Breton, 2003b), sobre todo en un joven con los sentimientos a flor de piel y no como un adulto que tiende más a pensar en sus actos. El mundo sensible se da a la persona como una virtua-

lidad inagotable de significaciones. El sentido no está en las cosas, se instala en la relación del actor con las cosas y los debates que se entablan con los demás para definirlos; la proyección del sentido es una actividad social e individual que a veces se enfrenta a la resistencia del mundo, o de los demás miembros de la sociedad. El pulular del mundo no es equivalente al pulular de nuestros análisis, el análisis siempre está en deuda. Fracasa en su intento de abarcarlo todo, y tal es su sino. Muchos de nosotros regresamos con el correr de los años a terrenos que creíamos haber descrito sin tener el sentimiento de no haber dado en el clavo. No sólo las situaciones cambian, sino también los sociólogos.

Los desacuerdos sobre las definiciones de la realidad social, la polisemia constitutiva del campo social, desalientan cualquier pretensión de declarar científicamente de una vez por todas la verdad de las prácticas sociales. Cualquier reivindicación a este respecto es más bien el indicio de una sociología doctrinaria y cortada de cualquier posibilidad de intercambios y polémicas con las demás sociologías. Todos los conceptos son elecciones morales, al igual que el empleo de una metodología en lugar de cualquier otra. Cualquier aproximación sociológica defiende sin saberlo una teoría del sujeto, del vínculo social; descansa sobre una psicología implícita, sobre valores más o menos explicitados. El conocimiento es, más bien, en este campo, producto de debates y conflictos entre las distintas aproximaciones a la realidad social. La pluralidad de las sociologías remite a la pluralidad posible de las miradas y de los métodos de aproximación, a la diferencia de las alturas desde donde se observa, de los valores implícitos o explícitos que guían la investigación. Da cuenta de diferentes cuestiones planteadas sobre la infinita complejidad del mundo y no se dirige a los mismos actores sociales, a las mismas modalidades de existencia. Además del cambio constante de las condiciones de existencia, también lleva al surgimiento de nuevos problemas, nuevas preguntas. Una polisemia epistemológica y metodológica debe responder a la polisemia del hecho social. Una sociología puede empeñarse en recoger datos fiables en medio de la imprecisión de las cosas, mediante cuestionarios y encuestas, mientras otra sociología, con una pertinencia científica igual, puede consagrarse a una especie de caminar junto a las personas por medio de una fidelidad particular a su palabra (entrevistas, compartir de experiencias, historias de vida, etc.). Estos ángulos de mirada variados no son inconciliables entre sí, se trata de captaciones, de cortes entre muchos otros, del flujo de la realidad. Los procedimientos de validación de los hechos no se intersecan, no persiguen los mismos indicios, no privilegian las mismas herramientas, no trabajan las mismas vetas de sentido, no otorgan el mismo peso a la palabra de los actores. Diferencias de sensorialidad epistemológica. Cada estudio so-

ciológico traduce el encuentro entre la sensibilidad de un investigador, guiado por una cierta cantidad de principios epistemológicos y su voluntad de rigor, por una parte, y por la otra las ambivalencias de un objeto que nunca se deja asir cómodamente, a menudo polémico, incluso. El terreno y la mirada se dan forma mutuamente, donde ningún conocimiento escapa a esta influencia. El peligro en el plano de una ética del conocimiento consiste en el endurecimiento de una posición, en la voluntad de hegemonía de una mirada que pretende ser la única legítima, indiferente a la polisemia o a las fluctuaciones del hecho social.

Estos paradigmas que compiten entre sí no resaltan únicamente problemas de conocimiento, sino que también reúnen a las personas alrededor de una misma sensibilidad, las distribuyen en los laboratorios o en estructuras de enseñanza, en casas editoriales o distintas revistas. La adhesión marcada de un estudiante a un paradigma lo inscribe desde ya sin que lo sepa siempre en el seno de una red de pertenencia y de sostén que le abre puertas pero le cierra otras. Aprende que hay objetos “correctos” e “incorrectos” según ese paradigma y la comunidad intelectual que más o menos escogió. El tema “correcto” será el que haga funcionar mejor el paradigma, la teoría global, que sirve de fundamento al análisis. Según los lugares de adhesión, un paradigma será más o menos favorable para la carrera de un investigador, para su deseo de publicar. La elección de un paradigma implica una visión del mundo, es decir, una manera “política” de tratar a las personas y a los hechos, es prueba de un sistema de valores que conduce a decidir que tales o cuales datos son esenciales y otros son fútiles. Las consecuencias del saber nunca son neutras, permiten cambios de actitudes de los actores, fundan decisiones sociales o políticas, delinear las prioridades para los responsables o los ciudadanos. Los paradigmas o sus críticas se empecinan a veces en lo que mutuamente sostienen de la política de una institución o de grupos sociales. La responsabilidad del investigador en todo momento está comprometida en un análisis que nunca es indiferente en su desarrollo o en sus consecuencias.

No borraremos los resentimientos, los celos, las mezquindades que atraviesan a la “comunidad sociológica” como cualquier comunidad humana, que está bastante lejos de la *phylia*, pero conviene aceptar a las ciencias sociales como un juego de ingenio en el interior de una especie de ágora, en la cual la *Revue Mauss* es una de sus tribunas, donde se lleva a cabo una “ética de la conversación” al estilo de Habermas.

En lugar de lamentar la multiplicidad de las teorías, de los métodos y de los resultados de las investigaciones para después tratar de integrarlas en un marco unificado, la originalidad de esta respuesta es valorar esta pluralidad de las

orientaciones y de las aproximaciones como una oportunidad de un diálogo intelectual productivo. Se podría calificar la reciente emergencia y desarrollo de tal respuesta en la sociología de “giro dialógico”. Desde un punto de vista institucional, tal giro dialógico conduce a lo que llamé (en otro contexto) una comprensión post-disciplinar del papel de las disciplinas. (Joas, 2004: 109)

Mientras los actores no estén hechos de la misma madera con la que se hacen las vigas, está claro que el resultado de estos intercambios no será el establecimiento de un consenso, sino en el mejor de los casos un reconocimiento de la pluralidad sociológica, de su convivencia con otras ciencias sociales. “Las teorías sociológicas que tienen la fama de contradictorias y coincidentes cuentan con modelos de la acción que ciertamente son diferentes, pero que establecen un parentesco con una diversidad de marcos de aprensión, de los cuales se sirven de manera concomitante los agentes para captar las conductas de los demás y de los suyos”, escribe Laurent Thévenot (2004: 122). Para nada se trata, por lo demás, de pensar que todo está en todo, o que todos los puntos de vista son correctos, sino de preguntarse sobre el conjunto de nuestras herramientas y productos. La tarea de las ciencias humanas, en particular las sociales, no es dar respuestas a todo, sino de ocuparse de todo, y conducir la indagación hasta donde pueda llegar, no por el placer de desconstruir, sino para observar los juegos de sentido que mantienen en su lugar a los vínculos sociales.

Traducción del francés de Germán Franco

Recibido: diciembre, 2008

Revisado: mayo, 2009

Correspondencia: Universidad Marc Bloch de Strasbourg/9 rue du Fondear/
67300 Schillingheim/Francia/correo electrónico: dav.le.breton@orange.fr

Bibliografía

- Balandier, G. (1994), *Le détour. Pour en finir avec le XX^e siècle*, París, Fayard.
Bauman, Z. (2007), *Le présent liquide*, París, Seuil.
— (2006), *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, París, Payot.
Beck, U. (2001), *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, París, Champs.
Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

- Caillé, A. (2004), "Une théorie sociologique générale est-elle pensable?", Présentation, *Revue du Mauss*, núm. 24.
- (1989), *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du Mauss*, Paris, La Découverte.
- Chaumont, J.-M. (2002), *La concurrence des victimes. Génocide, identité et reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- Dubet, F. (2002), *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- Ehrenberg, A. (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- Gauchet, M. (2002), *La démocratie contre elle-même*, Paris, Folio.
- Giddens, A. (1994), *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- Godbout, J. (2007), *Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil.
- Goffman, E. (1991), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- Habermas, J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Joas, H. (2004), "Le nouveau rôle des sciences sociales dans la perspective d'une théorie de l'action", *Revue du Mauss*, núm. 24.
- Le Breton, D. (2007), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié.
- (2004a), *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, Quadrige.
- (ed.) (2004b), *Adolescencia bajo riesgo*, Montevideo, Trilce.
- (2003a), *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, Quadrige.
- (2003b), *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié.
- (2001), *Passions du risque*, Paris, Métailié.
- Mauss, M. (1969), *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Minuit.
- Mead, G. H. (1963), *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Gallimard.
- Rawls, A. (2004), "La fallace de l'abstraction mal placée", *Revue du Mauss*, núm. 24.
- Sennett, R. (2000), *Le travail sans qualités*, Paris, 10-18.
- Thévenot, L. (2004), "Une science de la vie ensemble dans le monde", *Revue du Mauss*, núm. 24.