

# O que é a pós-modernidade?

Jean-Martin Rabot\*

## 1. Os significados da noção de pós-modernidade

Aquilo que costumamos chamar de pós-modernidade está caracterizado pela pluralidade. Com efeito, a noção de pós-modernidade desautoriza aquilo que Maffesoli chamou de «perfeição do uno» (cf., 1992: 44) ou Durand de «monismo totalitário» (cf., 1980: 179), ou seja, os próprios símbolos da modernidade e o seu princípio de acção, a racionalidade instrumental, enquanto motor de um progresso ilimitado.

Lyotard define a pós-modernidade como o fim dos grandes discursos de referência, as metanarrativas, à semelhança do marxismo clássico (cf., 1985). A morte anunciada desta última narrativa foi, por assim dizer, o prelúdio do fim de todos os discursos filosóficos, religiosos, políticos e económicos que pautaram a modernidade: «emancipação progressiva da razão e da liberdade, emancipação progressiva ou catastrófica do trabalho (fonte do valor alienado no capitalismo), enriquecimento de toda a humanidade por meio dos progressos da tecnociência capitalista, e mesmo, se integrarmos o próprio cristianismo na modernidade (oposto, na altura, ao classicismo antigo), salvação das criaturas pela conversão das almas à narração crística do amor mártir» (Lyotard, 2005: 35-36). A perda de eficácia da legitimação destas grandes narrativas e o conseqüente declínio da sua credibilidade podem ser explicados pelo próprio desenvolvimento da ciência, como bem o viu Perry Anderson: «por um lado, por uma pluralização dos tipos de argumento, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados, no seio da filosofia, por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e por outro, por uma tecnicização da prova, em que aparelhos dispendiosos, controlados pelo capital e pelo Estado, reduzem a “verdade” à “performatividade”» (cf., Anderson, 2005: 38).

Vattimo associa a pós-modernidade à dissolução da «ideia da história entendida como discurso unitário» (cf., 1990: 11), ou seja, à decadência da ideia de progresso e de superação crítica própria da modernidade, e sugere a elaboração de um «pensamento débil», isto é, um pensamento indulgente e permissivo, capaz de se adaptar à multiplicidade das aparências que o mundo exhibe e de se acomodar «a uma época onde a fundamentação e a ideia de verdade se dissolveram» (cf., 1987: 174).

Maffesoli concebe a pós-modernidade em consonância com o ressurgimento dos aspectos míticos e arcaicos da vida (no sentido em que mitificamos pessoas e situações) e a redescoberta da dimensão imperecível da condição humana que é a estética:

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho

«aquilo que se chama pós-modernidade é apenas uma maneira de distinguir a relação entre a ética e a estética» (cf., 1990: 26), sendo que «o próprio da “aisthesis” é de consistir numa experiência partilhada» (cf., 1985: 37).

Jeffrey concebe a pós-modernidade como uma mestiçagem de estilos, uma mistura de materiais e formas (cf., 1998), enquanto que Fullat vê nela o estiolamento de toda a forma de absoluto: «A pós-modernidade (...) nega a existência de toda a realidade que se apresenta como absoluta, autónoma e suficiente, quer se trate de Deus, do Homem ou da Razão» (cf., 2002: 27).

Em todo o caso, a pós-modernidade confirma a incapacidade e o fracasso da tentativa de «pensar o “grande projecto colectivo” em termos de revolução e de transformação sociais» (Jameson, 2004: 177-178). A pós-modernidade marca assim o fim de uma modernidade que consagrava os ideais burgueses, cuja característica consiste em não reconhecer «nenhum valor que não proceda da exploração do trabalho (Debord, 1983: 114), em não admitir o periclitante de uma visão do indivíduo que é concebido exclusivamente do ponto de vista de uma razão soberana e infalível, «como sujeito unificado, independente, dominando intelectualmente pela ciência e praticamente pela técnica a natureza, definindo também livremente as suas relações com os outros no quadro de contratos inter-individuais» (Bonny, 2004: 73).

A pós-modernidade anuncia assim o fim do sujeito, como ser autónomo, voluntário e consciente, desejoso de se dominar a si próprio e de mudar o mundo. A pós-modernidade contraria de forma peculiar aqueles que confundem a socialidade com a integração republicana, que reduzem as questões de identidade a uma mera vontade cidadã, racionalmente escolhida e decidida, de pertencer a uma comunidade. Os racionalistas recorrem ao substancialismo da Instituição para dar uma espécie de consistência ao ser-em-conjunto, enquanto que seria necessário procurá-la «na revelação daquilo que já está aqui» (Maffesoli, 2005: 149), isto é, no comunitário. Poderíamos afirmar que o actor da pós-modernidade já não é o sujeito capaz de vontade e de decisão, o cidadão modelo, mas esta «eterna criança» que, pelos seus actos, as suas maneiras de ser, a sua música, a encenação do seu corpo, reafirma antes de mais a fidelidade àquilo que é. (...) Para exprimir essa ideia em termos um tanto mais antropológicos, há momentos em que se observa um deslize importante, a passagem da Polis para o Tíaso, a passagem de uma ordem política para uma ordem fusional» (*ibid.*: 151).

A pós-modernidade é a consagração de uma nova forma de erótica social, de «intercorporalidade», para citar uma expressão de Albertino Gonçalves (cf., 2002: 126), que se verifica nos ajuntamentos futebolísticos, nas audiências televisivas, na sexualidade grupal, latente ou manifesta, real ou virtual.

A pós-modernidade corresponde ao «apagamento do futuro», de que falava Jacques Ellul, e ao enfraquecimento da crença incondicional no progresso, enquanto marcas singulares que pontuaram a história do Ocidente desde o século XV: o Renascimento, a Reforma protestante, a filosofia das Luzes, a Revolução francesa, a Revolução industrial, o progressismo marxista, a instauração de regimes totalitários e de democracias liberais e socialistas no século XX. A pós-modernidade anuncia o fim do

prometeísmo da civilização ocidental no seu «papel de garante ou de tutor de toda a ordem mundial, essa ordem que, em princípio e em última análise, deve garantir o crédito em geral, o crédito no sentido financeiro e o crédito conferido às linguagens, às leis, às transacções políticas ou diplomáticas» (Derrida, in Derrida, Habermas, 2004: 145-146).

Uma mudança de paradigma viu então o dia. Um dos primeiros a enveredar por esse caminho foi o psicanalista James Hillman: «Inteira e favorável a uma psique egocêntrica, a psicologia monoteísta é também muito nociva para a nosso paradigma que é de deslocar as perspectivas em relação ao eu, como centro único da consciência. Uma psicologia arquetípica que conferisse a inúmeras variáveis o lugar que é o seu e que reconhecesse a interpenetração psicológica real dos inúmeros deuses: Javé, Zeus, o eu ou o si – e a legitimidade psicológica de cada cosmos, ver-se-ia forçada a pôr em dúvida e mesmo a abandonar o monoteísmo psicológico e a sua insistência» (cf., 1977: 210-211).

No domínio da sociologia, a mudança surgiu com E. Morin, J. Freund, G. Durand, M. Maffesoli, entre outros, que privilegiam e cultivam um pensamento do plural e do complexo, o reconhecimento do «terceiro» (Simmel), dos antagonismos e do paradoxo (Weber) em toda a estruturação social. Para dar conta do aspecto polifónico do social e apreender a sua complexidade, para dar conta da densidade (Durkheim), da opacidade das relações entre o eu e o outro, faz falta recorrer aos esquemas da «harmonia diferencial», da «ordem confusional», do «equilíbrio orgânico» ou ainda do «acordo tensional», conceptualizados por M. Maffesoli (cf.: 1979: 33; 1982: 12; 1988: 142; 2002: 49). Ou ainda ao esquema da «prega» barroca concebido por Gilles Deleuze. A ideia de uma prega infinitamente extensível traduz bem a exuberância pós-moderna e sensibiliza-nos para o facto de que não pertence ao todo adaptar-se às partes, mas de lhes oferecer um espaço onde as múltiplas manifestações da socialidade possam ter lugar. «Se o barroco se define pela prega que vai até ao infinito, como será possível caracterizá-lo? Ele caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo modelo têxtil que sugere a matéria vestida: é preciso que o tecido, o vestido seja capaz de libertar as suas próprias pregas da sua habitual subordinação ao corpo finito. Se existe, por assim dizer, um vestido tipicamente barroco, ele será largo, rodado, tufado, folhado e envolverá o corpo com as suas pregas autónomas, sempre multiplicáveis, em vez de expressar as pregas do corpo» (Deleuze, 1988: 164). O tempo do *fait sur mesure* já passou de tempo.

Ora, é necessário ainda referir, que a noção de pós-modernidade é concebida por alguns como um elixir conceptual que permite abranger a diversidade das manifestações do social em acto num vocábulo nebuloso. Assim, para Jameson, os discursos pós-modernistas, no âmbito da arquitectura como no das ciências sociais, são representativos «deste retorno imprevisível da narração como narração do fim das narrações» (cf., 2007: 19). Em suma, tratar-se-ia de um novo discurso ideológico que não se reconhece enquanto tal, para melhor servir os desígnios do capitalismo tardio e da lógica do mercado que lhe é inerente. Assim, os discursos pós-modernos, que se

confundem com os discursos sobre a pós-modernidade, não passam de meios colocados ao serviço das «celebrações mais indecentes do pluralismo e da democracia capitalistas contemporâneas. (...) O pluralismo é, então, a ideologia dos grupos, um conjunto de representações fantasmáticas que triangula três pseudo-conceitos fundamentais: a democracia, os média e o mercado» (*ibid.*: 445).

## 2. As teorias críticas da pós-modernidade e do politeísmo

Os críticos da noção de pós-modernidade utilizaram conceitos que traduzem uma nítida vontade conservação das aquisições da modernidade num mundo no entanto marcado por profundas mudanças. Assim falou-se em modernidade tardia (Giddens), em sobre-modernidade (Augé, Balandier), em hiper-modernidade (Lipovetsky), em ultra-modernidade (F. Lenoir). Nesta linha de pensamento, muitos autores limitaram-se a definir negativamente a noção de pós-modernidade. É o caso de B. Sousa Santos que a julga em relação a uma modernidade que não soube cumprir as suas promessas de emancipação, nem desempenhar a sua função de regulação. Este autor observa que os três pilares da regulação se desmoronaram: o mercado estende a sua dominação sobre todas as esferas da sociedade; a comunidade desfaz-se na ausência de práticas de classe comuns; o Estado Nacional já não é capaz de regular as esferas da produção e do social. Da mesma forma, a lógica da emancipação esgota-se a três níveis: ao nível da racionalidade científica e instrumental, com a proliferação do nuclear e das catástrofes ecológicas; da racionalidade moral e prática, com a dissociação dos ideais de autonomia das práticas sociais, com o aparecimento de éticas parcelares, incapazes de fornecer um modelo de comportamento às acções colectivas; da racionalidade estética e expressiva, com a transformação da alta cultura moderna em simples divertimento. É por essa razão que Sousa Santos preconiza «uma pós-modernidade da resistência» (*cf.*, 1997: 91) no domínio das ciências, da arte e da política.

Constatando que «praticamente ninguém dá à modernidade o sentido que lhe era antigamente conferido, isto é, a “passagem do capitalismo para o socialismo”» e notando que «esse termo significa entre outros a nossa consciência de que já nada pode ser conhecido com certeza, visto que os fundamentos “pré-existentes” da epistemologia mostraram a sua fragilidade, que a História é desprovida de teleologia e que por conseguinte nenhuma variante do progresso pode ser defendida de maneira plausível (*cf.*, 2002: 52), Giddens parece entrar na linha dos sociólogos que vêem na pós-modernidade um estilhamento da modernidade, uma ressurgimento de mitologias pré-modernas. Ora, tal não é o caso, já que o autor concebe a pós-modernidade como um engodo servindo para mascarar a emergência de uma modernidade levada ao paroxismo pela radicalização total das suas orientações cardinais e das suas formas de organização social e cultural. Daí a sua desconfiança total em relação à utilização da palavra pós-modernidade.

Outros autores rejeitaram a expressão de pós-modernidade por vários motivos. É o caso de Touraine, que vê nela uma dissociação no seio do mundo moderno entre a consolidação de uma economia mundializada e estandardizada e a formação de identidades culturais fragmentadas e particularistas. «Esta dissociação completa entre, por um lado, a racionalidade instrumental transformada em estratégia em mercados móveis e, por outro, comunidades fechadas na sua “diferença”, caracteriza a situação pós-moderna» (Touraine, 1992: 216). Para Touraine, a disjunção entre a cultura da Coca Cola e a cultura das seitas traduz-se simultaneamente pela implosão do campo social e pelo estilhaçamento da noção de “Sujeito”, o que só poderá desembocar na violência. No mundo pós-moderno, o crescimento económico já não significa felicidade; a razão já não é assimilada ao prazer. A pós-modernidade desagraja aquilo que a modernidade levou séculos a construir: uma união entre o progresso e a cultura, entre a racionalização e o individualismo. Por outras palavras, a violência resulta da vitória do mercado sobre o trabalho, ou seja, a vitória da mundialização. Precisamente, para se proteger da globalização, os homens refugiam-se dentro de grupos fechados, que se opõem uns aos outros, como forma de resistir ao que lhes é alheio. É assim que Touraine explica o surgimento de comunidades religiosas fanáticas dentro da sociedade.

Não é o espectro da violência que parece inquietar Freund, mas este denega qualquer originalidade ao conceito de pós-modernidade, já que ele é entendido como desaparecimento da religião e da metafísica, e também como destituição da filosofia, com os reversos sofridos pelo marxismo e o nietzscheísmo. «A noção de pós-moderno apresenta-se como uma maneira de enganar as pessoas. Aliás, aqueles que utilizam esta expressão acompanham-na de expressões similares como as de pós-filosofia, pós-teologia, pós-metafísica, pós-história, etc. Não poderíamos considerar Nietzsche e Heidegger como filósofos pós-modernos, já que permanecem ao contrário filósofos modernos que tomaram consciência do estado de esgotamento desta filosofia. Se, porventura, a sua ideia consistisse em tomar o fim da filosofia moderna pelo fim de toda a filosofia, e que incluísse a morte da metafísica e da teologia, poderíamos reprovar-lhes uma certa presunção. A decadência da Europa é um fim de uma determinada civilização, e não o fim do mundo. Aliás, é pouco provável que o fim e o desaparecimento do mundo significassem também o fim e o desaparecimento de toda a vida» (Freund, 1990: 51).

Balandier, por sua vez, opõe-se à noção de pós-modernidade, já que para ele, evoca apenas o vazio que resulta do fim das instituições do passado, o fim das tradições. A sobre-modernidade corresponde na realidade ao grande transtorno que se verifica na modernidade, ou seja, em primeiro lugar, à perda de referências numa sociedade mundializada e globalizada e, em segundo lugar, à perda de um espaço no qual os homens se conseguiram enquadrar até hoje. Os progressos contínuos suscitam «novos Novos Mundos» (*cf.*, 2005: 3), que são meramente artificiais, exóticos, que suscitam uma curiosidade permanente pela diferença e pela aventura, mas que são também incapazes de socializar os homens.

Por fim, Habermas deprecia o termo de pós-modernidade, vendo nele uma *Gege-naufklärung*, que critica a *Aufklärung*, sem conseguir distanciar-se dela. É assim que ele mostra que todos os discursos da modernidade ficam desencaminhados ao ficarem presos à modernidade. Todos os projectos críticos da razão, de Nietzsche a Derrida, passando por Adorno, Horkheimer, Heidegger, Bataille, Foucault e Luhmann, ficaram sem efeito, por não terem conseguido sair do espaço da filosofia da subjectividade, cuja desconstrução, no entanto, reclamavam. Habermas pretende reconciliar-se com os projectos críticos da filosofia, mas enveredando-os pela via da racionalidade comunicacional. Com o paradigma da intercompreensão elaborado por Habermas, assistimos ao abandono da atitude objectiva do sujeito em prol da atitude performativa dos participantes da interacção nas suas relações interpessoais. A única alternativa capaz de levar a bem a passagem do paradigma da consciência para o da comunicação é a teoria do agir comunicacional que estabelece uma relação interna entre a prática social e a racionalidade. Trata-se de chegar a um acordo de ordem comunicacional obtido pelo reconhecimento inter-subjectivo de exigências de validade baseadas em consensos. «O trabalho da desconstrução – por mais ambicioso que seja – só pode ter consequências claras a partir do momento em que o paradigma da consciência de si, da auto-referência de um sujeito que conhece e age de forma isolada, é substituído por outro paradigma, o da intercompreensão, isto é, a relação inter-subjectiva entre indivíduos que, quando socializados por meio da comunicação, se reconhecem reciprocamente» (Habermas, 1988: 367).

As críticas da pós-modernidade cruzam-se muitas vezes com as críticas do politeísmo. Inúmeros autores recusam por completo a ideia simmeliana, segundo a qual o fenómeno religioso se resume à «intensificação, à absolutização da relação social» (Simmel, 1998: 72). Esses autores negam nitidamente aquilo que Aron chamou de «ordem heterogénea dos valores» (cf., 1986: 249) ou Vattimo de «mundo babélico do pluralismo» (cf., 2004: 153). É o caso de Vieillard-Baron que denega toda a essência religiosa às manifestações plurais do social e que estigmatiza o «preconceito sociologizante» (cf., 2001: 4), que se preocupa apenas com a função social do religioso, pretextando uma aproximação enganosa entre os termos de *religio* e *religare*, em vez de se interessar à «religiosidade da consciência» (*ibid.*). Assim, o autor critica o relativismo induzido pelo conceito de religiões da imanência que inauguram a era «das mini-religiões, sem outra consistência do que a de misturar a preocupação em ser *cool* e a aspiração a um outro lugar» (*ibid.*: 36).

É o caso também de Boudon para o qual a perda de transcendência implica o relativismo, ou seja, «a anarquia politeísta dos valores: se os valores não têm realidade exterior, deixam de ser valores; ora a extinção da transcendência significa indissociavelmente a extinção da exterioridade dos valores; a extinção da transcendência implica a dos valores» (Boudon, 1995: 294). Boudon pensa ultrapassar o politeísmo dos valores, recorrendo ao cognitivismo subjectivista, já que este recusa separar, no domínio das ciências humanas, cujo objecto é constituído por crenças, os juízos de facto e os juízos de valor. Por conseguinte, a sociologia não poderia rejeitar

os sistemas de crença no domínio do irracional. Na medida em que toda a crença tem as suas razões, os juízos de valor podem ser objectivamente fundados. As verdades axiológicas estão a ser postas então ao mesmo nível que as verdades científicas, por exemplo quando se afirma que a democracia é uma boa coisa.

Paul Valadier é outro pensador que contesta o politeísmo dos valores. O autor tem a nostalgia do tempo em que a axiologia era condicionada por uma ontologia, como único garante de uma certa objectividade dos valores: a relação a uma cidade bem ordenada, como em Aristóteles; a relação a uma ordem futura e harmoniosa de coisas, como na Bíblia; a relação a uma beatitude oferecida pela Graça, como em São Tomás de Aquino. Ora, o desaparecimento de referentes na ordem do transcendente acaba para remeter o indivíduo para si próprio. O abandono dos valores tradicionais faz-se, por conseguinte, a favor novos valores, de novas éticas e opera no sentido da procura beata de uma «tranquilidade hedonista» (Valadier, 1997: 22), de uma felicidade fácil e insípida, sob a égide do individualismo.

Uma saída à guerra dos deuses foi também proposta por Rawls que recorre à ideia de uma universalidade dos princípios de justiça como fundamento da coexistência humana. Numa *démarche* de tipo contratualista, Rawls esforçou-se em determinar os princípios aos quais as instituições e as políticas deviam ficar submetidas para obterem o assentimento consensual dos societários. Rawls parte do princípio de uma aceitação tácita dos princípios de liberdade, de igualdade das oportunidades, do melhoramento do bem-estar geral por parte dos societários colocados sob o «véu da ignorância», para concluir que uma sociedade justa é aquela na qual «a igualdade dos direitos cívicos e das liberdades para todos é considerada como definitiva» (Rawls, 1997: 30). Assim, o antagonismo das crenças e dos valores é privado de qualquer tipo de expressão, porque diluído nalguns princípios de justiça universais e incontestáveis. As condições de possibilidade da cooperação social remetem então para questões de mera justiça.

Poderíamos multiplicar os exemplos. Basta, no entanto, compreender que as múltiplas denegações da ideia de uma guerra dos deuses não tiveram nenhuma influência sobre a vida dos homens em sociedade. Uma sociologia da pós-modernidade implica a ideia de uma aceitação do dado mundano e rejeita qualquer proposta judicativa, moralista sobre o social. Uma postura que nada tem a aprender com as vaticinações sobre a possibilidade de objectivação dos valores, sobre a veracidade e a autenticidade das crenças, crenças essas que dizem respeito a religiões que se querem exclusivas, como o notou justamente Monnerot: «A sociologia comparativa escandaliza o crente de uma religião revelada. Para um tal crente, a palavra “religião” não tem uma forma plural; há homens e povos que conhecem Deus e há outros que o desconhecem. Nesse sentido, é perfeitamente escandaloso e inadmissível que Baal e o verdadeiro Deus possam, de um qualquer ponto de vista, partilhar características formais comuns» (Excerto de uma carta de Jules Monnerot publicada em Dezembro de 1953 na revista *Confluence*; em resposta às críticas que lhe tinha feito Hannah Arendt, *cf.*, 2003: 45).

Temos que reconhecer que a socialidade pós-moderna é da ordem do paganismo, da ordem confusional. «Se os pré-socráticos como Pitágoras, Heráclito e Empédocles estão na moda, é certamente porque a reflexão intelectual se junta à intuição comum, ao recusar opor categoricamente a ordem e a desordem, a natureza e a sociedade, o inorgânico e o orgânico» (Augé, 1990: 15). A sociologia da pós-modernidade inscreve-se num pensamento mais vasto que se dedica a evidenciar a importância daquilo que o físico S. Lupasco chamou de «contraditório», na estruturação da realidade. «A verdade absoluta, que temos de atingir, fragmenta-se em verdades parciais que temos de viver. Isso delinea bem os contornos da estrutura mitológica. Cada território, real ou simbólico, produz, por assim dizer, o seu modo de representação e a sua prática da linguagem, “*Cujus regio, cujus religio*”. Daí, a babelização potencial que alguns pretendem denegar, invocando o espectro da globalização. Existem uniformizações mundiais: económicas, musicais, consumistas, mas temos de nos interrogar sobre a sua verdadeira pregnância. E perguntarmo-nos se a verdadeira eficácia não deve ser procurada do lado dos mitos tribais e do seu aspecto existencial. A comunicação em rede, da qual a Internet constitui um óptimo exemplo, força-nos a repensar, para a pós-modernidade, o “universal concreto” da filosofia hegeliana» (Maffesoli, 2003: 34-35).

A palavra chave da filosofia e da sociologia racionalistas tem sido a unidade. Mas não deixa de ser verdade que estas disciplinas são constantemente ultrapassadas pela realidade. Mais vale então permanecermos fieis à tradição sociológica que não se deixou levar pelos discursos conformistas, normalizadores, politicamente correctos, à semelhança de Louis-Vincent Thomas, Gilbert Durand, Edgard Morin, Julien Freund, Michel Maffesoli, ou ainda Octavio Paz, que preconizou uma cura budista, susceptível de nos ajudar a esquecer essa “monoteização” do social» de que fala M. Miranda (*cf.*, 1986: 31), uma monoteização que nos conduziu à Inquisição e ao Gulag e que nunca soube concretizar a promessa de libertação do homem da qual se pretendia o máximo expoente. «O modelo do Ocidente é a unidade indivisível, quer se trate da metafísica (o ser), da psicologia (o eu), do mundo social (a nação, a classe, os corpos políticos). Um modelo que, aliás, não corresponde à realidade e que esta põe permanentemente em causa. A dialéctica, a poesia, o erotismo, a mística e, no âmbito da história, a guerra e os conflitos internos são as formas violentas de intrusão por meio das quais a Alteridade manifesta ao Uno a sua existência» (Paz, 1990: 149).

Se o saber sociológico é de facto inseparável das suas condições de produção e de divulgação e que é necessário reflectir sobre elas, não se trata, no entanto, de sujeitar ou de limitar o pensamento à reprodução da crítica freudiana ou marxista. Em Marx, as diferentes esferas de actividades, quer se trate da ética e da estética, do direito ou da política, da religião ou da ciência, organizam-se «em função da classe dominante, cujos interesses ditam a configuração da ordem dos valores. Estes últimos aparecem, em Freud, como sublimações das pulsões instintivas, formações secundárias que não possuem em si a sua justificação» (Gusdorf, 2002: 26). Com efeito, parece-nos que as tentativas de desmistificação da realidade por meio da pro-

cura e da revelação de motivações enterradas e recalçadas não trazem nada de novo para a compreensão do mundo actual.

Desta forma, a sociologia não pode, de maneira alguma, permanecer insensível às diferentes representações que se estruturam no momento presente. Ela deve reflectir o seu tempo, isto é, exprimir a ambiência e o estilo próprios da época. É nesse sentido que David Miller advogou a favor da necessidade da produção de um pensamento que estivesse em consonância com o seu tempo: uma maneira de coadunar a reflexão plural com o pluralismo das práticas sociais e das suas mais variadas expressões na vida quotidiana; uma maneira de perspectivar de forma orgânica e empática a polifonia e a polimorfia que se manifestam nos domínios social, filosófico e psicológico: «O politeísmo social, filosófico e psicológico do nosso tempo é uma experiência suficientemente radical para precisar de uma *teologia* politeísta» (cf., 1979: 20).

### 3. A religiosidade pós-moderna

A pós-modernidade corresponde bem à perda da crença na redenção celestial ou terrestre. Mas a queda das grandes narrativas não significa o fim da capacidade de mitificação do homem. Aliás, a religiosidade dispõe de uma espécie de preeminência sobre a religião: «Não é a religião que cria a religiosidade, mas é a religiosidade que cria a religião» (Simmel, 1998: 26). O abandono da fé num deus único, num deus transcendente, pessoal e criador, não implica o desaparecimento de toda a forma de religiosidade. Esta assume o carácter de «uma fé sem dogma», segundo a sugestiva expressão de Ferrarotti (cf., 1993). O que na pós-modernidade perde importância é o «conceito de religião como verdade dogmática, como fundamento e legitimação última da sociedade humana» (Martins, 1996: 132). O que está a periclitar é a crença baseada em verdades substanciais, intangíveis e irrevogáveis. «O que hoje em dia faz a alma do comportamento religioso, não é a procura, mas a recepção, é o movimento de apropriação em vez da devoção incondicional» (Gauchet, 1998: 108). Parafraseando Weber, poderíamos dizer que, à semelhança do budista, o homem pós-moderno é apenas um receptáculo de Deus.

Em todo o caso, é por esse tipo de fé sem dogmas que as massas sentem afeição. E. Poulat propõe o termo de «cristianidade» para caracterizar o cristianismo que as massas se reapropriam, um cristianismo que já não é da ordem dos dogmas, mas da ordem do *habitus*. O conceito de «cristianidade» é particularmente operatório para apreender o hiato existente entre a ordem dos discursos oficiais e a das práticas quotidianas. De facto, o povo nunca se sentiu mal à vontade com essa ruptura entre a ortodoxia das crenças e a heterodoxia das práticas. O povo assimilou a ideia e a prática de uma multiplicidade de pertenças, sem que estas sejam vividas de forma esquizofrénica. «As massas francesas ouvem pouco a Igreja, mas gostam da sua religião. O percurso típico de um filho de operário era a escola (azul) da República, o

catecismo (branco) do padre e o sindicato (vermelho) da fábrica» (Poulat, 1986: 68). O catolicismo remete então na sua forma vivencial para a expressão plural da fé.

O catolicismo nunca conseguiu desfazer-se do encanto do mundo mágico. Precisamente, em virtude da necessidade em que se encontra o povo de comungar emocionalmente a fé. J. Le Goff mostrou que, no mundo turbulento da Idade Média, «os homens e as mulheres precisavam de uma extensão, de uma diversificação das manifestações de Deus» (cf., 2003: 48). Daí, o desenvolvimento de várias figuras sagradas: o Cristo da paixão, mas também a Virgem, os santos, etc. Aliás, o povo da Idade Média não se preocupava muito com a distinção muito escolástica entre o temporal e o espiritual. O povo era capaz de sacralizar as palavras e as coisas com a mesma sinceridade e desligar a ordem do sagrado daquilo que ainda o ligava ao sacrifício, integrando-o na vida quotidiana. Na Idade Média, as indulgências, tais como os prémios em dinheiro, faziam parte do cesto da lotaria, as procissões de relíquias santas caminhavam ao lado das nudezes pagãs, as relíquias santas acomodavam-se com as reproduções eróticas da Virgem. O sagrado era irremediavelmente encurralado para o profano. «De forma contínua, o infinito é restituído ao profano, o mistério desfaz-se em átomos. A qualquer mistério sagrado se agarra uma camada de crenças suplementares que o degradam, à semelhança dos moluscos que se agarram a um navio. A própria Eucaristia reduz-se a superstições materiais: pensava-se, por exemplo, que ninguém podia ficar cego ou ter uma crise de apoplexia no dia da missa, e que durante a assistência à missa ninguém envelhecia. (...) Sem a menor intenção de ironia, a familiaridade com as coisas sagradas e o desejo de as representar concretamente conduziam a figurações por assim dizer irreverenciosas. O povo possuía estátuas da Virgem cuja barriga abria, para se poder ver a Trindade» (Huizinga, 1980: 159 e 161).

Hoje em dia, as coisas não se processam de forma diferente. Assim, vemos que «o tocar é a chave do sucesso de Lourdes» (cf., H. Tincq, «Toutes les douleurs mènent à Lourdes», in *Le Monde* do 15 de Agosto de 2004) e desses grandes centros de peregrinação que são Santiago de Compostela e Fátima. É preciso dizer que a pós-modernidade consagrou o táctil, em detrimento do tacto, que caracteriza a modernidade e o individualismo burguês. Como no-lo recorda Adorno, Goethe, na sua obra *Anos de viagem de Wilhelm Meister*, apresenta-nos o tacto «como a única saída possível para salvaguardar as relações entre homens alienados» (Adorno, 1983: 32). O que os racionalistas imbuídos de intelectualismo reprovam à religiosidade popular, ou seja, o zelo pela devoção, o carácter aliénante das superstições, a parte de credulidade e de cegueira nas crenças e nas práticas, permanecer-lhes-á para sempre inacessível, até porque estes elementos se dirigem para «a omnipresença de Deus, susceptível de ser experimentada, mas não representada, a não ser de maneira irónica, retórica, estética e mesmo *kitch*» (Oñate: 179). Assim, compreendemos que a sociologia da pós-modernidade tenha que ficar atenta a esta experiência do religioso de carácter universal «que não devemos confundir com as diversas formações que até então a tentaram canalizar, pôr em forma, para utilizarmos o vocabulário que Simmel tanto preza» (Watier, 2003: 73).

Só podemos reconhecer que as religiões nem sempre exibem o carácter transcendente dos monoteísmos, que o religioso não deve ser compreendido apenas como um acontecimento que se inscreve na historicidade das épocas particulares, mas como uma estrutura que integra *ab origine* a vida e o destino humanos: «o “sagrado” é um elemento na estrutura da consciência, e não um estádio da história desta consciência» (Eliade, 1994: 10). Sendo perene, o sagrado é também plural. Se pontualmente pode ser monopolizado por uma instituição qualquer, como a Igreja, ele acabará sempre por transgredir a ordem dos dogmas na qual foi enclaustrado. Na sua qualidade plural, o sagrado é também lábil e não deixará de deslocar-se nos mais diversos seres e coisas, não deixará de penetrar no conjunto das relações que os homens tecem entre eles. A instituição eclesiástica raciocina em termos de verdade e falsidade. Ora, essa oposição não reveste a mínima importância para o paganismo pós-moderno. Jan Assmann recorda-nos precisamente que para os pagãos «não existem deuses falsos. Todos os deuses podem pretender à veneração e o medo diz mais respeito a uma eventual falta em relação aos deuses... do que à possibilidade de adorar deuses falsos» (cf., 2007: 118).

Em suma, o quotidiano pós-moderno reencontra o paganismo de antão e convida-nos a pensar já não «em termos de “prova” nem de “verdade”, mas em termos de eficácia existencial» (M. Onfray, «Mes amis et moi proposons autre chose, ailleurs», Palavras recolhidas por R.-P. Droit, in *Le Monde* do 29 de Outubro de 2004). Deste ponto de vista, parece-nos totalmente despropositada a posição epistemológica adoptada por Gellner para explicar a pós-modernidade: a do «Fundamentalismo Racionalista Iluminista» (cf., 1994: 114), que «rejeita quaisquer revelações essenciais» (*ibid.*) e recusa as religiões «que conferem um estatuto e uma autoridade extramundanos e transculturais a determinados valores e afirmações» (*ibid.*: 115). Uma postura que, ao rejeitar também as religiosidades da imanência, se compreende como terceira via, pretendendo ultrapassar as aporias às quais conduziria a oposição entre a intransigência da tradição religiosa e o relativismo dos valores da pós-modernidade.

As teorias da pós-modernidade permitem-nos analisar as consequências sociais do fim das metanarrativas. As teorias sobre o politeísmo, tanto na psicanálise (Hillman, Jung), como na história (Huizinga, Le Goff) ou na filosofia, na antropologia e na sociologia (Weber, Simmel, Bergson, Durand, Maffesoli, Morin) mostram-nos as limitações daqueles que pretendem injectar uma dose de «moralina» (Nietzsche) na perspectiva sociológica de compreensão da nossa época. Uma perspectiva que ficaria truncada sem a tomada de consciência da importância da noção de transacção, e mais particularmente das transacções entre o religioso e a religiosidade. «A religião é uma construção por meio da qual a aspiração de base encontra uma estruturação adequada. (...) Uma vez instituídas, as religiões inscrevem-se na ambiguidade da forma: por um lado, são necessárias para apoiar a religiosidade; por outro, apresentam um risco de objectivações demasiado cristalizadas e estabilizadas. A religião como forma instituída pode tornar-se num entrave em relação à religiosidade, cuja exigência se renova constantemente em função das insatisfações experimentadas

na vida quotidiana. Resulta daí uma diminuição da convivência com as formas instituídas às quais as pessoas aderiam anteriormente. Nasce então transacções que são tanto mais nítidas quanto as formas instituídas são preservadas por actores específicos. O jogo é complexo, pois se a religiosidade é a aspiração de base, ela só se desenvolve por meio de formas. Estes intercâmbios dialécticos são constitutivos do fenómeno religioso» (Remy, 2006: 164). É com essa noção de transacção entre a religião e o religioso que poderemos compreender o reavivar da religiosidade popular, uma religiosidade que nunca poderia contentar-se com a maneira como Anselmo de Cantuária definia a fé: «uma aspiração a Deus pela inteligência, *fides quaerens intellectum*» (Le Goff, 2003: 76-77).

A noção de transacção permite-nos compreender também o reencantamento do mundo e a redescoberta dos arcaísmos no homem. «Conjunção do selvagem e do artifício», diz M. Maffesoli (*cf.*, 2004: 53). Esse redescoberta obriga-nos a tomar consciência da animalidade, do primitivismo, da monstruosidade, que está no homem e nas suas produções. Na pós-modernidade assistimos à eclosão de bizarras de toda a ordem: Bruxas, como em Harry Potter, fantasmas, como nas festas de Halloween, representações de Drácula e do canibalismo na literatura e no cinema.

Esta noção de transacção autoriza-nos também a reconhecer e compreender o actual reencantamento do mundo. Por mais secularizada que seja, a nossa sociedade produz compulsivamente mitos. As fotografias das revistas *people* encenam figuras sagradas à volta das quais se agregam tribos de toda a ordem: musicais, desportivas, etc. Personagens como Madonna ou Zidane são aduladas como verdadeiros deuses e permitem transcender as barreiras de classe ou de raça. O ídolo não deve ser estigmatizado como sendo «uma palavra afectado pela sobrecarga semântica», segundo a expressão de Paul Ricœur, como sendo o resultado de uma «organização do visível que provoca uma adesão que se poderia chamar de submissão do olhar» (Mondzain, 1996: 190), mas tem que ser considerado na sua função de «religação». As aventuras de *Harry Potter*, que continuam a enfeitiçar centenas de milhões de leitores e de espectadores pelo mundo inteiro, incarnam a coragem e a determinação de um herói digno dos deuses gregos.

Não é de todo exagerado afirmar que Memphis representa um lugar sagrado para os fãs do *King* e que este lugar desempenha um papel comparável ao de Delos na Antiguidade. Nem que nas emissões de tele-realidade se joga uma nova encarnação do fantasma fusional. A utilização desconsiderada dos telemóveis ou da Internet não só não pôs um termo ao gosto pelo errância, como reavivou a comunicação ao nível planetário. Pelo menos, comprova «a presença multimoda da comunicação em larguíssima gama de fenómenos da experiência humana» (Alves, 1999: 18). Uma sociologia da pós-modernidade não poderá comprazer-se com uma explicação desta comunicação a partir dos «temas do empobrecimento da experiência e da conversão do acontecimento em *faits-divers*» (Martins, 2005: 125). Para uma perspectiva ancorada na modernidade, a relação da técnica com a estética será apenas encarada como uma injeção artificial de emocionalidade em almas atomizadas e

afectivamente arrefecidas. Ora, do ponto de vista da pós-modernidade, esta relação entre a técnica e a estética pode ser examinada de forma diferente. Por meio da estética, a técnica levaria à mística, à formação daquilo que Weber denominou de «comunalizações», isto é, de relações sociais baseadas «no sentimento subjectivo (tradicional ou afectivo) que os participantes têm de pertencer a uma mesma comunidade» (Weber, 1971: 41). A pós-modernidade seria assim compreendida como uma estilização estética do social, como bem o viu Zygmunt Bauman, quando afirmava que a construção das identidades passava pela constituição de comunidades «análogas às comunidades estéticas de Kant, engendradas e mantidas em vida, principalmente, e talvez unicamente, pela intensidade da devoção dos seus membros» (cf., 2003: 171). Uma devoção que resulta mais do entusiasmo (movimento intrínseco) do que da produção calculada de emoções (movimento extrínseco). E vê-mo-lo no dia a dia. As novas tecnologias não podem ser encaradas como fonte de alienação ou de homogeneização. Não conduzem à aniquilação do discurso ontológico (Freund) ou das potencialidades imaginativas do homem (Ellul). Nem sequer ao *arraissement de l'être* (Heidegger), no sentido de mobilizar os homens como mero objecto técnico. As novas tecnologias são perfeitamente compatíveis com o reinvestimento mitológico e o renascer dos valores comunitários, como bem o sublinhou M. Maffesoli: «Hegel via na leitura do jornal a oração da manhã do homem moderno. Sem dúvida alguma, a conexão à Internet será a do homem pós-moderno» (cf., 2008: 86).

O recurso à Internet, e mais particularmente aos *chats*, aos *e-mail*, aos *blogues*, aos *fotoblogues*, aos *videoblogues* inscreve-se numa ambiência comunicacional propícia à criação de tempos e de territórios simbólicos nos quais se incarna a socialidade. A utilização do *iPod* representa, por um lado, um encerramento sobre si e uma rotura com o mundo e procede, por outro, a uma recomposição sectorial da relação social na base da afirmação de uma pertença determinada pela cultura das marcas, nomeadamente *Apple*.

Da mesma forma, constatamos que o combate dos ecologistas, à semelhança de Nicolas Hulot, assim como o dos sectários antimundialistas, à semelhança de José Bové, deixam antever a eficácia do mito de um retorno à natureza, respectivamente moldado por uma ideologia *soft* e dura, com acentos apostólicos e messiânicos. A utilização de veículos 4x4, serve tanto para jugular os medos ligados ao terrorismo mundial, introduzindo «um significante securitário» (Bauman, 2006: 93), e exprimir o mito da invulnerabilidade na selva urbana, como para satisfazer a necessidade de um reconhecimento social. Na mesma ordem de ideias, o consumo de produtos macrobióticos tanto remete para a ideologia higienista como para um efeito de moda que solda o estar-juntos ao nutrir-se do mito da eterna juventude. O interesse pelos países exóticos, que se manifesta quer na literatura, quer no turismo sexual, representa uma reatualização do mito dionisíaco, com a parte de confusão e de fusão que comporta.

Seria então insensato pensar que, na pós-modernidade, o homem ficou despojado dos discursos míticos e poéticos que pautavam o ritmo da vida dos primitivos e que, por meio do carácter sagrado e apodíctico que revestiam, fomentavam a sua

coesão. Por conseguinte, o fim das metanarrativas não significa, de forma nenhuma, uma inaptidão dos homens a mitificar as pessoas, as situações e os acontecimentos. A desestruturação dos valores cardinais da modernidade não implica a destituição de todos os valores. A perda da crença num deus transcendente, pessoal, criador, não traduz o desaparecimento de toda a religiosidade. Aliás, o recurso aos astrólogos, quiromantes e cartomantes permite-nos, precisamente, compreender «que não existe religião sem superstição e que esta permanecerá sempre um dos sinais exteriores da mentalidade religiosa» (Ellul, 2003: 209). Até os retiros no deserto ou na Amazônia revestem um significado eminentemente religioso e colectivo, e contribuem para «uma perpétua sustentação do nosso ser moral» (Durkheim, 1979: 302).

Compreende-se então melhor que o cimento da sociedade, aquilo que religa os homens, já não deve ser procurado nos lugares consagrados, tais como as igrejas, mas nestes «sítios extraordinários» que correspondem à «Casa de Deus» (Kracauer, 2008: 150). Assim, a metrópole representa a imagem invertida de um absoluto desaparecido e as formas que nela se manifestam podem ser percebidas como sinal de uma carência de sentido que procuram compensar. Assim, o *hall* dos hotéis, os lugares de passagem (Benjamin) são reveladores de uma religiosidade difusa que «tanto vive no tempo como na eternidade, na lei como para além da lei» (*ibid.*: 148). No *hall*, o barulho de fundo provocado pelos sussurros, que remetem para o quotidiano mais trivial, fazem-nos lembrar orações. Por sua vez, «a solenidade sem conteúdo deste silêncio comandado pela convenção» (*ibid.*: 155-156) que aí se verifica, corresponde ao princípio de igualdade que preside às relações entre os fiéis que, neste caso, são os clientes.

A pós-modernidade contribui assim «para celebrar um *ser-em-conjunto*, cujo fundamento reside menos na razão universal do que na emoção partilhada, no sentimento de pertença» (Maffesoli, 2009: 14).

## Bibliografia

- Adorno, Th.W. (1983) *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris: Payot.
- Alves, A. (1999) 'Ciências da Comunicação, área interdisciplinar' in *Comunicação e Sociedade 1, Cadernos do Noroeste*, Série Comunicação, 12 (1-2): 5-18.
- Anderson, P. (2005) *As origens da pós-modernidade*, Lisboa: Edições 70.
- Aron, R. (1986) *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris: Calmann-Lévy.
- Assmann, J. (2007) *Le prix du monothéisme*, Paris: Flammarion/Aubier.
- Augé, M. (1990) *Génié du paganisme*, Paris: Gallimard.
- Balandier, G. (2005) *Le grand dérangement*, Paris, PUF.
- Bauman, Z. (2003) *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Rodez: Le Rouergue/Chambon.
- Bauman, Z. (2006) *La vie liquide*, Rodez: Le Rouergue/Chambon.
- Bonny, Y. (2004) *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité?*, Paris: Armand Colin.
- Boudon, R. (1995) *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris: Fayard.
- Debord, G. (1983) *La société de spectacle*, Paris: Éditions du Champ Libre.
- Deleuze, G. (1988) *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Les Éditions de Minuit.

- Derrida, J., Habermas, J. (2004) *Le «concept» du 11 septembre*. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris: Éditions Galilée.
- Durand, G. (1980) *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*, Paris: Denoël/Gonthier.
- Durkheim, E. (1979) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- Eliade, M. (1994) *La nostalgie des origines*, Paris: Gallimard.
- Ellul, J. (2003) *Les nouveaux possédés*, Paris: Éditions Mille et une nuits.
- Ferrarotti, F. (1993) *Le retour du sacré. Vers une foi sans dogmes*, Paris: Méridiens/Klincksieck.
- Freund, J. (1990) *Philosophie philosophique*, Paris: La Découverte.
- Fullat, O. (2002) *El siglo postmoderno (1900-2001)*, Barcelona: Editorial Crítica.
- Gauchet, M. (1998) *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris: Gallimard.
- Gellner, E. (1994) *Pós-modernismo, razão e religião*, Lisboa: Edições Piaget.
- Giddens, A. (2002) *Les conséquences de la modernité*, Paris: L'Harmattan.
- Gonçalves, A. (2002) 'O delírio da disformidade. O corpo no imaginário grotesco' in *Comunicação e Sociedade*, Braga, 4: 117-130.
- Gusdorf, G. (2002) *Le crépuscule des illusions. Mémoires intempéstifs*, Paris: Éditions de la Table Ronde.
- Habermas, J. (1988) *Le discours philosophique de la modernité*, Paris: Gallimard.
- Hillman, J. (1977) *Le mythe de la psychanalyse*, Paris: Imago.
- Huizinga, J. (1980) *L'automne du Moyen Age*, Paris: Payot.
- Jameson, F. (2004) *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Jameson, F. (2007) *Le Postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris: Les éditions Beaux-arts de Paris.
- Jeffrey, D. (1998) *Jouissance du sacré. Religion et postmodernité*, Paris: Armand Colin.
- Kracauer, S. (2008) *L'ornement de la masse. Essai sur la modernité weimarienne*, Paris: La Découverte.
- Le Goff, J. (2003) *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris: Bayard.
- Liotard, J.-F. (1985) *La condition postmoderne*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Liotard, J.-F. (2005) *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Paris: Galilée.
- Maffesoli, M. (1979) *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris: PUF.
- Maffesoli, M. (1982) *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris: Méridiens/Anthropos.
- Maffesoli, M. (1985) 'Le paradigme esthétique: la sociologie comme art' in *Sociologie et sociétés*, Montréal, XVII, 2: 33-39.
- Maffesoli, M. (1988) *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris: Méridiens Klincksieck.
- Maffesoli, M. (1990) *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris: Plon.
- Maffesoli, M. (1992) *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris: Grasset.
- Maffesoli, M. (2002) *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion.
- Maffesoli, M. (2003) *Notes sur la postmodernité. Le lieu fait lien*, Paris: Éditions du Félin/Institut du Monde Arabe.
- Maffesoli, M. (2004) *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris: Éditions de la Table Ronde.
- Maffesoli, M. (2005) 'De l'identité aux identifications' in Aubert, N. (eds.) (2005) *L'individu hypermoderne*, Ramonville Saint-Agne: Éditions Érès, pp. 147-156.
- Maffesoli, M. (2008) *Iconologies. Nos idol@tries postmodernes*, Paris: Albin Michel.
- Maffesoli, M. (2009) 'La barbarie à visage humain: les tribus postmodernes' in *Cahiers Européens de l'Imaginaire*, Paris, 1: 10-16.

- Martins, M. de Lemos (1996) *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade*, Porto: Edições Afrontamento.
- Martins, M. de Lemos (2005) 'O poder hermenêutico do acontecimento e os media' in *Trajectos. Revista de comunicação, cultura e educação*, Lisboa, 6: 123-127.
- Miller, D. L. (1979) *Le nouveau polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, Paris: Imago.
- Miranda, M. (1986) *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*, Paris: Librairie des Méridiens.
- Mondzain, M.-J. (1996) *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris: Seuil.
- Monnerot, J. (2003) 'Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion?' in Caillé, A. (eds.) (2003) «Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique», *Revue du MAUSS*, Paris, 22: 44-50.
- Oñate, T. (2000) *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Madrid: Alderabán Ediciones.
- Paz, O. (1990) *Courant alternatif*, Paris: Gallimard.
- Poulat, E. (1986) 'Masses et religion' in Zylberberg J. (eds.) (1986) *Masses et postmodernité*, Paris: Méridiens Klincksieck, pp. 59-75.
- Rawls, J. (1997) *Théorie de la justice*, Paris: Seuil.
- Remy J. (2006) 'G. Simmel, tension entre religiosité et religion: une transaction permanente' in Turcotte, P.-A. & Remy J. (eds.) (2006) *Médiations et compromis: Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris: L'Harmattan, pp. 153-185.
- Santos, B. de Sousa (1997) *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Porto: Edições Afrontamento.
- Simmel, G. (1998) *La religion*, Strasbourg: Circé.
- Touraine, A. (1992) *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.
- Valadier P. (1997) *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?*, Paris: Albin Michel.
- Vattimo, G. (1987) *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris: Seuil.
- Vattimo, G. (1990) 'Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?', in Vattimo et al., (1990) *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 9-19.
- Vattimo, G. (2004) *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, Paris: Calmann-Lévy.
- Vieillard-Baron, J.-L. (2001) *la religion et la cité*, Paris: PUF.
- Watier, P. (2003) *Georg Simmel sociologue*, Belval: Circé.
- Weber, M. (1971) *Économie et société*, tome premier, Paris: Plon.