

Modernidade e Pós-modernidade em Sociologia das Religiões

Colóquio sobre Cristianismo e Modernidade no Centro Thomas More (L'Arbresle, França, 24 a 26 de Setembro de 1987)

Não há, certamente, nenhum campo de investigação sociológica em que a problemática da pós-modernidade se coloque com maior acuidade que no da sociologia dos fenómenos religiosos. Por ali se iniciou também a grande caminhada histórica da sociologia da modernidade, com o «desencantamento» do mundo de Max Weber. A análise crítica da modernidade passa inevitavelmente pela análise dos comportamentos religiosos, pela sociologia do «religioso», operação que vem sendo permanentemente ambígua, incapaz de instituir com rigor o seu objecto de análise, porque, provavelmente, a racionalidade moderna só ilusoriamente se distanciava do campo do «religioso».

As grandes tradições filosóficas e duas grandes tradições sociológicas — a racionalista e a marxista — laboravam numa pré-concepção sobre o «religioso» que funcionava como «um religioso» de substituição. Essa pré-concepção implicava a promessa (profética) do desaparecimento do «religioso», quer em nome da Razão Científica, única instância de explicação e de regulação das relações sociais, quer em nome de uma Teoria Científica de desalienação das relações sociais. O desaparecimento da «religião» pela expansão do poder (religioso) da Ciência, e sobretudo o desaparecimento da «religião» pela realização da utopia comunista, surgem como promessas, como «actos proféticos», não como perspectivas, e ainda como «utopias de substituição», comportamentos que não saem do campo sociológico do «religioso».

As duas restantes tradições sociológicas, as que se reclamam de Durkheim, e de

Max Weber, envolvidas no estudo do «religioso», por impossibilidade de explicar as sociedades modernas sem ele, foram incapazes de se distanciar dele, como pareceria imprescindível, em racionalidade científica. Para Durkheim era um postulado que «o sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório». Max Weber, cujo centro de interesse era a Ética das sociedades modernas, admitia a necessidade de um fundamento transcendental para os seus imperativos.

Se a racionalização da modernidade constata a incapacidade das religiões históricas para estruturar as solidariedades modernas, procurava perceber as deslocamentos da produção de sentido que as religiões ofereciam às sociedades, constatando também que o campo religioso resistia à racionalização da modernidade e se mostrava capaz de interferir no campo da racionalidade científica, em espaço consensual de pluralismo de valores.

Quer o conjunto de interventores, quer as temáticas abordadas no Colóquio sobre Cristianismo e Modernidade, promovido pelo Centro Thomas More, em L'Arbresle (Lyon-França), de 24 a 26 de Setembro de 1987, exprimiam a ambiguidade histórica da reflexão científica moderna e da modernidade do campo religioso, na mútua tentativa de deslindar os respectivos papéis de produção de sentidos para a pós-modernidade. Sociólogos e teólogos acorreram para um diálogo (historicamente conflituoso) onde fosse possível descortinar o eventual espaço do «religioso» na construção da modernidade e da pós-modernidade.

Podemos esquematizar as vias do diálogo no ordenamento que lhe foi proposto pelo sociólogo Paul Ladrière:

— A racionalidade que desencantou o mundo moderno tem uma História. No seu centro estão as relações entre «razão» e «religião».

— O espaço das relações entre «razão» e «religião» não se esgota nas relações do Cristianismo com a Modernidade, estas representam, porém, um campo referencial privilegiado para a compreensão das relações entre razão e religião, em perspectiva histórica e sociológica.

— O Cristianismo em crise social, face à crescente secularização, cruza-se com a crise da Modernidade, face aos seus limites utópicos.

— Estas questões levantam outras:

- A que tipo de racionalidade deitam mão as Ciências Sociais?
- Qual a validade dos instrumentos da sociologia para superar a problemática positivista da mútua exclusão — Racionalidade/Religião?

— Tomando como objecto de análise a racionalidade no Cristianismo e a Religião no mundo «desencantado», impõe-se a renovação dos objectos que a Sociologia se vem construindo. Esta questão poderia precisar-se assim: Porventura o cristianismo terá sido e será portador, motor ou vector, de Modernidade? Que tipo de racionalidade existe no interior do «Judeo-cristianismo»? Como se inscreve aí a operação racional?

Não é possível, materialmente, descrever como a dezena de intervenções programadas e as múltiplas reacções que suscitaram em debate respondiam às propostas iniciais.

Os problemas da «racionalidade moderna», seguindo as linhas de reflexão de Max Weber e de Jürgen Habermas (as autoridades mais citadas, com achegas e confrontos de filosofias várias desde Kant, Nietzsche, Heidegger, aos contemporâneos), permitiram a aceitação da historicidade da «racionalidade», de múltiplas racionalidades que se entrecruzam, se entrecrocaram, num tecido social em risco de colonização burocrático-administrativa. As diferentes «ordens de razões» estabelecidas pela racionalização cultural parecem abrir o campo à «teoria da acção comunicacional», capaz, por hipótese, de resolver os impasses de uma racionalidade que esvazia a possibilidade de compreensão da sociedade.

Dois estudos, duas análises biográficas, de duas épocas distanciadas, em campos de acção social e cultural tão distintos como a criação de organizações religiosas

(em contexto revolucionário e visionário, utilizando estratégias institucionais racionalmente estruturadas) do P. Clorivière, no século XVIII, estudado pelo sociólogo Jean Séguy, e a criação artística de um pintor modernista que se fez eclesiástico e o mais acerbo crítico da mediocridade estética e do mercado (produção e consumo) artístico das instituições eclesiásticas, caso estudado por Jean-Pierre Jos-sua, puseram em evidência como as dialécticas das múltiplas modernidades e das múltiplas «religiões» se cruzavam num espaço de racionalidade e modernidades em conflito.

Também os discursos teológicos e as práticas religiosas, de origem cristã católica, de origem cristã protestante e de correntes gnósticas modernas, foram analisados, na tentativa de perceber o seu percurso através da modernidade, situando-se nela, resistindo-lhe, oferecendo-lhe possíveis valores de inspiração e de acção. Julgamos terem merecido particular atenção as tentativas de Joseph Moingt e de Jean Ladrière para oferecerem à crise da modernidade razões teológicas, do Logos Cristão e da concepção teológica acerca da Humanidade de Cristo, capazes de corroerem as razões totalitárias e de fornecerem novos sentidos ao eclipse das utopias racionalistas. Claude Geffre procurou demonstrar a validade de «um estatuto hermenêutico da razão crente» baseado numa «experiência cristã fundamental», funcionando como paradigma de razão teológica pós-moderna, de natureza histórica, como razão prática, como «razão comunicacional».

O sociólogo Jean-Marc Ferry, discípulo e estudioso de Habermas, procurou mostrar como a racionalização das imagens religiosas do mundo foi para Max Weber o fenómeno decisivo da modernização, revestindo a significação problemática de «desencantamento», de «desacralização» e «secularização» da simbólica religiosa e da sua diluição em orientações éticas. Daí teria advindo a concepção de uma oposição irreconciliável entre razão e religião, entre atitude moderna e atitude religiosa, que, em seu entender, teria funcionado como preconceito enraizado numa concepção do «religioso» como normativo, e de uma concepção restrita da razão. Uma concepção de uma razão essencialmente comunicativa permite, em seu entender, conceber um carácter racional ao «religioso», nos limites do que apresentava, sem grande precisão, como «simples reli-

gião» no espaço da «razão comunicacional».

Um colóquio desta natureza não poderia quedar-se pelo diálogo ao nível dos confrontos conceptuais, teria de alimentar-se de análises factuais, partindo da observação sistemática das alterações dos laços sociais provocados pela modernidade no campo do agir religioso. A este nível, o Colóquio não ofereceu muitas oportunidades de confronto, tendo cabido à socióloga Danièle Hervieu-Léger, certamente a maior especialista actual da sociologia dos modernos movimentos religiosos, o papel de sintetizar as mais recentes constatações de alteração no campo do «religioso» atravessado pela modernidade. Da sua síntese extrai-se o que se julgou mais relevante e significativo, como manifestação contemporânea da religião, particularmente do cristianismo, na modernidade, em termos de constatação:

— Procura crescente de secularização, segundo um processo de pluralidade de afirmações acerca do homem e da sua autonomia na transformação do mundo, em que o homem se impõe a si mesmo significações acerca do mundo.

— Crise na vivência religiosa do mundo, no interior de um processo de diferenciação das instituições e de diferenciação organizativa, pelas vias de laicização e da secularização das instituições religiosas.

— Disseminação dos sistemas de significação e consequente privatização da opção religiosa.

— A religião deixa de ser o princípio organizador da vida social, conduzindo à psicologização do acto religioso e à transformação dos grupos religiosos em grupos voluntários.

— O cosmos sagrado passa a ser um agregado compósito de significações, a que cada consumidor vai buscar, individualmente, sem mediação de qualquer instância, a significação que melhor corresponda ao seu interesse.

Neste contexto como se situa o Cristianismo? Segundo uma expressão de Michel de Certeau, o Cristianismo estiliza-se. Deixa de ancorar-se em grupos específicos. Opera-se nele uma visível transferência de militância. A prática cristã desloca-se da utopia social para as relações interpessoais. Estabelece-se nele a diferença entre a crença-prática religiosa e a crença como atitude pessoal. Por outro lado, manifesta-se no Cristianismo uma

intensa espectacularização. Manifestação de presença espectacular, sem carácter de regularidade.

O Cristianismo contemporâneo apresenta ainda alguns traços novos, como:

— Desenvolvimento de um cristianismo festivo, com tendência para levar o quotidiano para o espaço do não quotidiano.

— Criação de novas temporalidades dos seus momentos fortes.

— Criação de novas geografias religiosas, de novos espaços de expressão.

— Emergência de novo tipo de aderentes, mais festivos, secularizados e compatíveis com a privatização.

— Desenvolvimento de fenómenos carismáticos, ao redor de uma personalidade base, que impõe um estilo próprio, uma mensagem pessoal, onde a relação é predominantemente afectiva. Estes fenómenos emergem, quer no interior, quer no exterior das obediências institucionais.

— Desclericalização, desmoronamento das estruturas, esgotamento das instituições, acompanhando as emergências carismáticas.

— Tendência para a dispersão e para a concentração ao redor de figuras emblemáticas.

— Desqualificação do discurso normativo.

— Reconstrução do capital utópico, com investimento em ideais secularizados, como os «direitos dos povos».

— Desenvolvimento de comunidades emocionais, em que a regulação é predominantemente do domínio da experiência pessoal.

Um balanço geral do percurso histórico da prática sociológica no campo dos fenómenos «religiosos», através do confronto das posições conceptuais, e através das análises no terreno das alterações dos laços sociais, permite perceber que as sociedades humanas ao serem atravessadas pela racionalidade moderna desestruturam as religiões históricas, as instituições «religiosas», e lhes desmantelam a capacidade de criar e impor significações, sem que destruam o campo do «religioso», que emerge das alterações sociais com força para interferir no processo de racionalização e aí criar espaços de novas significações, obrigando a análise sociológica a construir novos objectos e novos

instrumentos, os quais, na contemporaneidade, parece terem lugar folgado nas teorias da «razão comunicacional» e do «agir comunicacional». ■

José Veiga Torres

The 1987 Feminism and Legal Theory Conference (Madison, Wisconsin, 27 de Julho a 2 de Agosto)

204

Todos os anos se realiza na Universidade de Wisconsin — Madison uma conferência na qual se explora a interacção entre Feminismo e Teoria do Direito. Em cada ano é seleccionado um tema específico. O deste ano foi «Mulheres e Intimidade» e o próximo será «Mulheres e Poder». A conferência é organizada pelo Institute for Legal Studies e Martha Fineman tem sido a responsável pela organização.

O que de imediato ressalta neste encontro é a eficácia do seu modo de funcionamento, apesar de todas as sessões serem plenárias, uma vez que as pessoas presentes não ultrapassam as três dezenas. Este ano foram apresentados dez textos ao longo de cinco dias, um por cada manhã e outro por cada tarde. Este modo de organizar um encontro é extremamente produtivo. Há tempo para tudo. Os textos tinham sido distribuídos com a antecedência suficiente para serem lidos, o que permitiu que se assistisse não a uma apresentação dos textos mas à história da sua produção. Assim, ouvir falar sobre um texto foi ouvir restabelecer os elos da rede de sentido de que ele faz parte. Foi ouvir falar sobre a agenda teórica de investigação que presidiu à sua elaboração e sobre o modo como estas preocupações de fundo se ligaram às do momento da escrita. (É sabido que às vezes é tão pertinente conhecer os argumentos como a sua reconstrução *a posteriori* pelo autor, quando ele próprio já criou distância relativamente ao momento, espaço/tempo, da sua escrita). Em seguida, dispunhamos ainda de cerca de duas horas para a discussão das questões suscitadas pelo texto e pela sua apresentação.

Inseparável desta característica é ainda o facto de os textos discutidos serem provenientes do mesmo paradigma científico. No fundo, as pessoas que participam na conferência (quase todas a leccionar em

escolas de direito em universidades norte-americanas) constituem um grupo, entre cujos membros existe uma partilha efectiva de problemáticas.

A ideia básica em torno da qual se estrutura o grupo é a de que a racionalidade da lei é essencialmente masculina e de que às mulheres não basta exigir a igualdade na e perante a lei, antes é necessário mudar a lei para que esta integre as necessidades das mulheres. Ou melhor, que é imperativa outra definição de pessoa que não exclua os traços de carácter até agora atribuídos exclusivamente às mulheres. A questão de fundo mais recorrente na maioria das proposições passa pela «tese da separação» (como lhe chamou Robin West no seu texto, o primeiro a ser discutido). De acordo com esta tese, um ser humano define-se pela sua independência física relativamente aos outros seres humanos. Cada um tem uma vida separada da dos outros e está fisicamente desligado deles. Ora, esta tese é contestada na base da sua inaplicabilidade às mulheres, cujas vidas se encontram ligadas às de outros seres humanos, sendo que, com alguns deles (os filhos), essa ligação é mesmo física. Para as mulheres deve então adoptar-se a «tese da ligação». As mulheres, porque só elas vivem a separação do filho, receiam a separação do outro e não temem o seu aniquilamento por aquele (sentimento típico dos homens, que, por isso mesmo, aderem mais ao discurso da independência). Trata-se, contudo, de sentimentos ambíguos e complexos. Assim, as mulheres experimentam na sua vida a contradição entre a valorização da intimidade com o outro, e o medo da separação, e o receio pela experiência de invasão que geralmente essa intimidade representa. Em consequência, ao mesmo tempo que receiam a separação do outro, desejam a independência e a individualização. É nesta base que devemos entender a retórica dos direitos iguais no discurso do feminismo radical. Os homens, por seu turno, valorizam a separação do outro mas temem a alienação, por isso, secretamente desejam a intimidade com o outro ao mesmo tempo que receiam ser aniquilados por ele.

O confronto entre a tese da separação e a da ligação faz-se tendo como pano de fundo duas visões opostas do mundo. A masculina, que estrutura as regras do direito a partir da ideia do homem como ser hobbesiano, e a feminina, cuja vivência de solidariedade e afectividade com os outros

reclama regras imbuídas destes valores. Não foi possível, entretanto, tirar conclusões sobre as novas regras e as necessidades que devem satisfazer. Como é de esperar relativamente a estas questões, na fase actual, só podemos especular um pouco, tactear pistas e tentar antecipar a evolução.

O grupo critica o discurso da igualdade formal de direitos entre homens e mulheres, dadas as diferenças existentes entre ambos, mas rejeita as teses do feminismo cultural, porque recusa considerar as identidades masculinas e femininas tal como são socialmente estereotipadas. Não se trata, portanto, de uma questão de celebrar as diferenças femininas, tal como elas se traduzem nos estereótipos actuais, mas de procurar as «verdadeiras» diferenças. Daqui resulta um discurso frequentemente pontuado com expressões como «vontade interior», «verdade para consigo próprio», «procura do sentido de ser pessoa», «conteúdo da responsabilidade», «autenticidade», etc.

As discussões dos textos acabavam geralmente por andar à volta destas questões, quer elas tratassem «A jurisprudência masculina» (Robin West), «As novas tecnologias de reprodução» (Sara Ann Ketchum), «Os direitos e as responsabilidades das mulheres na reivindicação da exclusividade de poder sobre os filhos» (Katharine Bartlett), «O direito a escolher a família» (Barbara Cox), «Feminismo, sexualidade e pessoa» (Ruth Colker), «Violência e intimidade: a construção social da violação» (Kristin Bumiller), «Sobre a qualidade de ser propriedade de outrem» (Pat Williams), «O Corpo na Teoria do Direito» (Judith Grgich), «O que fazem as lésbicas» (Claudia Card) e «A questão dos maus tratos na família» (Adrian Howe).

Vale a pena, ainda, sublinhar um outro aspecto dos trabalhos da conferência. Refiro-me à crítica frontal ao feminismo radical que se foi desenhando nas discussões, muito embora ela não tenha merecido uma adesão muito entusiástica por parte de algumas participantes. A crítica incidiu sobre os seus axiomas metodológicos e filosóficos, levantando a questão crucial do poder (em sentido foucaul-

tiano). O feminismo radical tem como principal proposta metodológica os «grupos de consciencialização» (consciousness-raising groups), através da qual, as mulheres atingiriam a auto-expressão, conquistariam a auto-estima e conseguiriam, desta forma, auto-determinar as suas trajectórias de vida. Ora esta perspectiva negligencia completamente os fenómenos inerentes a qualquer interacção humana. Nestes grupos verificam-se igualmente fenómenos de liderança e estratégias de sedução, surgem sentimentos de amor ou de ódio, existem atitudes e climas de aceitação e de rejeição de discursos ou de comportamentos, etc. Assim, a consciência que se assume está fortemente condicionada pelo contexto de interacção do grupo. As pessoas, no entanto, não deixam de se sentir «verdadeiras». Penso que esta crítica é fundamental porque faz ressaltar como a construção da identidade pessoal é um processo contínuo, ainda que com rupturas, e relacional.

Resta-me referir a incomodidade que me provocou a sensação de que estas ciências sociais partem todas de uma concepção demasiado weberiana dos sujeitos sociais. Como se todos nós, em todas as encruzilhadas com que deparamos, fossemos possuidores do conhecimento total dos meios de que dispomos e da direcção que queremos tomar. Será que esta sensação é provocada pelo facto de viver num país em que nada parece ser frontalmente aceite ou recusado? Ou será que a vida humana tem um carácter muito mais contingente do que suspeita o modelo weberiano de acção e racionalidade?

Os textos apresentados procuram sobretudo uma estratégia de acção transformadora da teoria jurídica e do direito num sentido feminista e constituem, no seu conjunto, e em alguns casos individualmente, peças de conhecimento útil e necessário a uma reflexão fundamentada sobre a situação das mulheres nas sociedades ocidentais. A sua leitura tornar-se-á possível a partir da sua publicação num dos próximos números da *Wisconsin Women's Law Journal* (University of Wisconsin Law School, 975 Bascom Hall, Madison, Wisconsin 53706).

Virgínia Ferreira